



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE HISTORIA

**Discurso y realidad en torno a la vida monástica visigoda.
El mundo hispano durante el s. VII**

Juan Ignacio Vigliano

**Trabajo Final presentado para optar al título de
Licenciado en Historia**

Director: Ariel Guance

**Fecha de aprobación: 22 de septiembre de 2022
Córdoba, Argentina**



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional

<https://rdu.unc.edu.ar/>

Universidad Nacional de Córdoba

Facultad de Filosofía y

Humanidades

Escuela de Historia



Trabajo Final de Licenciatura en Historia

Autor: Juan Ignacio Vigliano

Discurso y realidad en torno a la vida monástica visigoda

El mundo hispano durante el S. VII

Director: Ariel Guance

Junio

2022

Índice

Introducción	4
Marco teórico-metodológico.....	8
El monacato hispano en la historiografía.....	10
Fuentes y metodología de trabajo	12
Breve reseña de las vidas de los autores	12
Leandro de Sevilla	12
Isidoro de Sevilla	13
Eutropio de Valencia	13
Braulio de Zaragoza.....	13
Fructuoso de Braga y el autor de su <i>Vita</i>	13
La Regla Común y su autoría	14
Ildefonso de Toledo	14
Valerio del Bierzo	14
Capítulo I. Aspectos socioeconómicos del monacato hispano	16
1. Fundación del monasterio	16
2. Organización del espacio en el monasterio hispano	18
3. Economía monástica	22
3.1. Trabajo y ocupaciones	22
3.2. Patrimonio.....	27
4. Sociedad. Orígenes de los miembros y jerarquías	29
4.1. El <i>pactum</i> monástico.....	32
5. Aspectos económicos y sociales del monacato femenino.....	35
Capítulo II. Virtudes del buen monje	40
1. El respeto por la autoridad y el tiempo	40
2. La prudencia del monje. Pobreza, abstinencia y trabajo.....	44
3. Control del cuerpo. Silencio, murmuración y risa	45
3.1. Alimentación.....	47

3.2. Vestimenta y forma de andar	49
3.3. Control de la movilidad	50
4. Ancianos	51
5. Virtudes del monacato femenino	52
5.1 Control del cuerpo y de la movilidad femenina.....	53
5.2. Contacto de las monjas con el mundo masculino	54
6. Santos ejemplos. Referentes del pasado y comunidad textual en los modelos de monacato.....	54
Capítulo III. Vicios a evitar y delitos contemplados en las reglas	60
1. Cómo evitar los vicios	60
2. Cómo tratar y castigar a los monjes que delinquen	61
2.1. Faltas leves.....	62
2.2. Faltas graves	68
3. La excomunión, castigo dramático y ejemplar	76
4. Monacato femenino	78
Capítulo IV. De aldeas cenobíticas y fundadores rebeldes.	
Comunidades y actores que desafiaron el mundo monástico regulado	84
1. Origen y funcionamiento de las comunidades organizadas como monasterios. Su realidad antes y durante el proceso de regularización.....	84
1.1 Los pseudo-monasterios	84
1.2. De comunidades aldeanas a monasterios regulados	87
2. Monasterios dúplices. Funcionamiento	89
3. Comparación con otras iniciativas privadas que afectaban el monacato	90
4. Similitudes y diferencias.....	92
Conclusiones	95
Fuentes editas.	99
Bibliografía	99

Introducción

Este trabajo plantea analizar, a nivel discursivo, el proceso de normalización de las prácticas ascéticas en el reino visigodo durante el siglo VII, centrándose en la manifestación monástica del fenómeno. Las fuentes dan testimonios de una amplia variedad de prácticas religiosas en esa época, con cierta ambigüedad en los usos de los términos monje, eremita, cenobita, anacoreta, etc. Para superar esas ambigüedades, se ha adoptado un concepto de monacato en función de los puntos comunes que presentan los documentos analizados, entendiendo el monasticismo como una ramificación de tales prácticas ascéticas. Por ello, los términos monje y cenobita se usarán como sinónimos y de igual manera serán equivalentes entre sí, monasterio y cenobio. De esta forma dejaremos de lado categorizaciones demasiado rígidas para el período analizado.

En términos generales, el ascetismo consiste en un conjunto de ejercicios rigurosos destinados al perfeccionamiento de las virtudes cristianas. Dichas acciones incluyen: aislamiento de la sociedad, ayuno, abstinencia sexual, mortificación corporal, dominio de las pasiones y del pensamiento, entre otras actividades¹. Dentro de ese amplio espectro, el monacato se inscribe como un fenómeno ascético desarrollado de forma comunitaria. Dicha comunidad se encontraba aislada del resto de la sociedad, en un lugar consagrado a tal fin y bajo la guía de un conjunto de textos que servían de sustento para llevar a cabo tales prácticas. Es decir, la cultura literaria constituía un aspecto fundamental del monacato, sin la cual este quedaba incompleto. Si bien esto puede llevarnos a suponer una construcción histórica fundada en base a tópicos literarios, no por ello el monacato era algo puramente retórico. Este trabajo parte de la premisa de que el texto modifica la realidad (y viceversa) y esos tópicos que presentan las fuentes fueron la inspiración y guía de numerosas generaciones de monjes hispanos a través de la historia.

Así como el monacato regulado será el paradigma ideal para el ascetismo, desde la perspectiva de la jerarquía eclesiástica también era necesario tener en cuenta a los ascetas solitarios, los eremitas. Estos eran ermitaños que no necesariamente se guiaban por una regla o conjunto de textos, ni formaban parte de una comunidad de monjes. Su accionar nos servirá de contrapunto para entender mejor las disputas planteadas en el proceso de regularización del ascetismo. Asimismo, otro fenómeno particular que nos transmiten las fuentes es el que atañe a ciertas comunidades laicas que se auto-

¹ Albrecht DIEM y Claudia RAPP, "The monastic laboratory: perspectives of research in late antique and early medieval monasticism", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 35.

organizaron como monasterios, pero sin contar con una regla o conjunto de textos que los guiara en sus prácticas ascéticas. Algunas, con el tiempo, sí obtuvieron una regla, sea por adopción o por imposición. Por lo tanto, nuestra definición de monacato abarcará el fenómeno en su etapa de regularización.

La práctica de las ascesis estuvo presente en el mundo cristiano por lo menos desde el siglo II e incluso mucho antes en el mundo judaico y helenístico, con el ideal de la *encreteia*, que planteaba la abstinencia sexual, de carne y vino². A partir del s. III las prácticas ascéticas mutaron y muchos eremitas se retiraron al desierto, fuese en soledad o formando comunidades³. El personaje más destacado por la tradición como fundador del monasticismo es Antonio, un joven campesino de educación cristiana, cuyo ascetismo alcanzó gran popularidad. Muerto Antonio, su vida fue plasmada en una biografía escrita por Atanasio de Alejandría, que alcanzó gran difusión tanto en Oriente como en Occidente⁴. A partir del s IV el fenómeno del monacato empezó a tomar unas características reconocibles que lo diferenciaron plenamente de experiencias ascéticas previas. Establecida la paz constantiniana, la figura del mártir fue reemplazada por la del monje, lo cual, sumado a la crítica a una Iglesia en crecimiento y a sus jerarquías, llevaron a un florecimiento del monacato⁵. Egipto fue la cuna de una buena parte del movimiento ascético durante el s IV, espacio en el cual los Padres de la Tebaida, como Juan Casiano o Pacomio sentaron las bases del cenobitismo⁶. El fenómeno ascético se extendió rápidamente por medio Oriente, y no tardó en llegar a Occidente.

Hacia el año 410, momento en que se registra por primera vez el uso de la palabra “monasterio” en Hispania, los monjes ya contaban con una amplia tradición de literatura ascética a la cual consultar. Por cierto, las fuentes brindan la imagen de una vasta diversidad de prácticas cristianas que se sucedieron durante los siglos VI y VII. El monacato, el eremitismo y el anacoretismo convivieron entonces, disputándose identidades y modelos.

En esos siglos, además, el reino visigodo fue testigo de una serie de cambios en su estructura que repercutirán en la relación de la Iglesia con el pueblo. La unificación territorial iniciada por Leovigildo y Recaredo fue sistemáticamente continuada por sus

² Mar MARCOS, "El monacato cristiano", en Manuel SOTOMAYOR y José FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 642.

³ *Ibid.*, p. 643.

⁴ *Ibid.*, pp. 639 y 640.

⁵ *Ibid.*, p. 647.

⁶ *Ibid.*, pp. 649-51.

sucesores⁷. El rey Sisebuto (612-621) emprendió la última ofensiva contra los bizantinos, obteniendo parte de las ciudades y territorios ocupados anteriormente y, hacia el 624, el rey Suintila expulsó a los últimos bizantinos y destruyó Cartagena⁸. En el norte del país, Leovigildo había solucionado el problema cántabro con la anexión de sus tierras. Dicho pueblo nunca se incorporó totalmente al reino, pero abandonó su lengua y fue cristianizado. En cambio, los vascones constituyeron un peligro constante para el poder central, a pesar de las diversas misiones de cristianización y de las campañas que emprendieron en su contra los reyes Gundemaro (610-612), Suintila hacia 625, Chindasvinto (642-653), Wamba en 673 y Rodrigo hacia el 711⁹. La unidad religiosa del reino permitió una alianza entre la monarquía y el clero, que convirtió al monarca en un *rex* que debía actuar de forma piadosa y moderada, y hacer el bien, como un *sacerdos*¹⁰.

Durante los más de cien años que gobernaron los visigodos, dieciséis reyes ejercieron el poder, de los cuales algunos tuvieron breves periodos de mandato, como Liuva II (601-603) y Tulga (639-642). Otros fueron asociados al trono y sucedieron a sus progenitores sin dificultad¹¹. En consonancia con la unión de los poderes civiles y eclesiásticos, los reyes comenzaron a ser ungidos a partir de 633, como forma de legitimación, descartando el principio dinástico¹². Además de legitimar a los reyes, la Iglesia brindó al poder visigótico sus cimientos intelectuales y jurídicos. Los eclesiásticos incluso delimitaron y definieron la función regia en el VIII concilio de Toledo convocado en el 653. Se estableció que el rey era el protector de la fe católica, que debía ser resguardada frente a la perfidia de los judíos y de los herejes, recordando la obligación que tenía el soberano de obrar bien y justamente. Por otra parte, se dejó en claro la neta separación entre el patrimonio personal del rey y el del fisco¹³. De esta forma, en medio de los avatares que constituyeron las constantes luchas entre los monarcas y los poderosos por imponer sus intereses y el combate del pueblo visigodo contra otras comunidades, la Iglesia se transformó en una parte inseparable del reino, a la vez que buscó organizar su propia estructura y regular el dogma.

Toda esta situación debe ser comprendida teniendo siempre presente que la Iglesia de la alta Edad media estuvo compartimentada y se hallaba lejos de lograr un control

⁷ Adeline RUCQUOI, *Historia medieval de la Península Ibérica*, México, Colegio de Michoacán, 2000, p. 41.

⁸ *Ibid.*, p. 42.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 43 y 44.

¹¹ *Ibid.*, p. 44.

¹² *Ibid.*, pp. 44 y 45.

¹³ *Ibid.*, pp. 46 y 47.

efectivo del dogma y de las prácticas cristianas. En ese entonces, además, se debían enfrentar posibles herejías y los resabios del paganismo. A pesar de lo anterior, la Iglesia de la Hispania visigoda tuvo la suficiente estabilidad y fuerza para emprender un proceso de normalización, a fines de combatir esa proliferación de modelos ascéticos, entre ellos los distintos tipos de monacato. Para ello apeló a diversos mecanismos, ya sean textos legislativos (como cánones conciliares y reglas monásticas) o ejemplificadores (hagiografías, epístolas o vidas de renombrados personajes). Sin embargo, la misma Iglesia no contó con un modelo claro y unificado acerca de cómo organizar esa vida religiosa. Por consiguiente, este trabajo buscará identificar esos diversos modelos de monacatos compararlos y establecer cómo se constituyó una imagen de monje ideal. Se trata de una discusión que yacía en el seno de la misma Iglesia y que afectaba tanto al clero secular como al regular.

Por otra parte se tendrá en cuenta el papel que representaron los laicos en ese proceso, quienes actuaron con o sin supervisión eclesiástica. Ellos son testimonio de la heterogeneidad de prácticas cristianas vigentes en la Hispania visigoda y caracterizan los matices, luces y sombras de un aspecto clave en la vida de tal reino. En consecuencia, indagaremos en los modelos de conformación del monacato en el mundo altomedieval, examinando específicamente, a nivel discursivo, el proceso de regulación de las prácticas acéticas/monásticas cristianas en el ámbito hispano durante los s VI-VII. Además, buscaremos identificar y comparar los paradigmas monacales propuestos por los autores y los condicionantes socio-económicos que acompañaron cada modelo. En conjunción con lo anterior, veremos si se llegó a construir una identidad específica ligada a cada monje y regla. Por último, se procurará caracterizar los elementos propios del comportamiento monacal y exponer cómo se organizaba la comunidad.

A nuestro entender el cristianismo elaboró la imagen de un monje ideal, pero tal imagen no era considerada de igual manera por los diferentes autores. Hubo, por tanto, diversos modelos de monacato, incluso dentro de los intentos de regularización. Dicho proceso, además, fue conflictivo y poco homogéneo en sus resultados. Simultáneamente, consideramos que las tradiciones locales, sumadas a las tradiciones textuales, hicieron que las comunidades desarrollaran prácticas diversas de vida comunitaria. Tales tradiciones textuales fueron capaces de elaborar marcos a los que se buscaba darle una proyección universal.

Marco teórico-metodológico

Para entender el fenómeno monástico medieval debemos hacer uso, a mi criterio, de cuatro conceptos clave. Estos son: comunidad textual, micro-cristiandad, memoria social, identidad y, en relación a este último, identidad monacal.

Por un lado partiremos de la noción de comunidades textuales, que Roberto Alciati define como grupos sociales organizados alrededor de la comprensión común de un texto¹⁴. Este concepto nos permitirá entender las visiones particulares de cada modelo, basadas en parte en la tradición manuscrita que sustenta la comunidad de monjes. Esta noción, además, nos acerca a la dinámica literaria que regulaba la vida monástica, lo que a su vez nos lleva a comprender de mejor manera la diversidad de experiencias que se desarrollaron en una misma zona, a partir de la adopción, adaptación y disponibilidad de los textos normativos y ejemplificadores.

Dado que nos enfrentamos a un periodo donde los regionalismos poseen un carácter marcado e innovador, debemos hacer uso de un segundo concepto, el de micro-cristiandad, tal como lo plantea Iñaki Martín Viso. Tal concepto caracteriza a grupos de cristianos con una coherencia interna, derivada de la existencia de referencias sociales, culturales y religiosas compartidas y, a la vez, perfectamente integrados en su propia red de información. Estos grupos representaban a la cristiandad en miniatura y se caracterizaban por su fuerte autonomía y al mismo tiempo por su pobre comunicación con otros esquemas análogos de información¹⁵. Considerar las comunidades monásticas analizadas como micro-cristiandades nos permite brindar un panorama acerca de las diferencias observadas en las fuentes sobre cómo debía llevarse a cabo la vida consagrada (en aspectos tales como atributos del individuo y de la comunidad vinculados a la vestimenta, la alimentación, formas de expresión, control del cuerpo y de movilidad, etc.) Además, ello dilucida las estrategias de gestión del monasterio como unidad económica y productiva, colocando la actividad monacal en su contexto socio-económico particular y superando perspectivas clásicas que tendieron a ver el monacato altomedieval como un fenómeno uniforme. Comprender que existían comunidades autónomas en su gestión económica y pensamiento aporta matices a un proceso que fue sumamente heterogéneo y conflictivo.

¹⁴Roberto ALCIATI, "The invention of western monastic literature: texts and communities", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 146.

¹⁵Iñaki MARTÍN VISO, "The Memory of the "Holy Men" in Hispanic Monasticism: the Case of the Bierzo Region", *Imago temporis. Medium Aevum*, 6 (2012), p. 168.

Esas comunidades no solo utilizaban los textos y sus redes de información para sustentar sus prácticas, sino que también establecían una conexión con el pasado para legitimarse. Es decir, hacían uso de una memoria social, entendida por Patrick Geary como “el proceso que permite a la sociedad renovar y reformar su comprensión del pasado para integrarla en su identidad presente”¹⁶. La visión del pasado que los monjes empleaban era variada, podía remontarse a los primeros monjes orientales, a grandes ascetas o santos locales que servían de fundamento a sus modelos monacales. Este tercer concepto nos ayudará a comprender esas alusiones al pasado, numerosas en las fuentes, al reconocerlas como parte integral de un paradigma que buscaba imponerse a través de ciertas figuras de autoridad.

Todos los elementos anteriores conducen a una identidad específica que se configura en cada comunidad. La concepción de una identidad monástica se hace necesaria al hablar de esquemas que buscan generalizarse y reemplazar otras prácticas. En tal sentido, tomaremos la definición que Jorge Ortuña Molina aplica para las disputas fronterizas en el mundo bajomedieval. A pesar de la distancia temporal y temática de esa propuesta, creemos que su definición será operativa para los fines de nuestro trabajo. En efecto, Molina considera la identidad como la construcción de un sentimiento en la que hay una constante interacción en la relación individuo-grupo. Dicha relación no se limita al conjunto sino que se extiende al entorno, pues la identidad es una forma de comprender y clasificar el mundo, haciéndolo predecible. A su vez posee una capacidad de adaptación a las circunstancias cambiantes, por lo que una modificación de tales condiciones llevaría a un cambio en los elementos que conforman la identidad¹⁷. El monacato no es un fenómeno estable, sino que muta constantemente y, para comprender el ritmo de sus cambios, debemos poseer cierta flexibilidad al aproximarnos a sus distintos modelos. Las fuentes nos dan claros indicios de que muchos de sus elementos particulares, y que conforman su identidad, se deben a circunstancias propias de las comunidades en donde se produjeron estos textos. Es decir, se trata de experiencias y condicionantes propios de una región que llevaron a los monjes a cambiar la relación del individuo con el grupo y con su entorno.

Por último, complementaremos dicho planteo con la visión de Alexis Torrance sobre el monasticismo temprano, que resume la identidad monacal en tres elementos: las

¹⁶ Patrick GEARY, "Memoria", en Jacques LE GOFF y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 527-36.

¹⁷ Jorge Ortuño MOLINA, "Definiciones identitarias y conflictividad en la Edad Media. Las relaciones de frontera entre los reinos cristianos de Murcia y Valencia en los siglos XIII-XVI", *Anuario de Estudios Medievales*, 41 (2011), pp. 73-97.

Sagradas Escrituras/mandamientos, la obediencia y el arrepentimiento¹⁸. En efecto, esas fuentes nos muestran una constante referencia a las Escrituras y un énfasis en la importancia de las virtudes de la obediencia y el arrepentimiento, que en definitiva componen el fin último, el *telos* del monacato. En síntesis, se trata de cuatro conceptos que entendemos fundamentales para analizar el tema que nos ocupa y que nos permitirá analizar los tópicos comunes que atraviesan las normas monásticas y su tratamiento e interpretación específica por parte de cada comunidad, develando los matices del proceso de regularización del monacato hispano.

El monacato hispano en la historiografía

A lo largo de todas las épocas, el monacato fue tema privilegiado de estudio por parte de la historiografía. En relación a la Edad Media, este fenómeno tuvo mayor relevancia, dada su importancia a lo largo de esa época. Hacia las décadas de los 70 y 80 del siglo pasado, la renovación historiográfica produjo una ampliación significativa de este campo de estudio, alimentada por las nuevas ediciones de fuentes¹⁹. Tal renovación también afectaría, claro está, el marco temporal de la Hispania visigoda²⁰ destacándose los trabajos de Fernández Conde²¹, Díaz y Díaz²², Pablo C. Díaz²³, Orlandis Rovira²⁴, J. Gautier Gauché²⁵ y Antonio Linage Conde²⁶.

¹⁸ Alexis TORRANCE, "Individuality and Identity-formation in Late Antique Monasticism", *Studies*, 76 (1986), pp. 266-71.

¹⁹ María Soledad BELTRAN SUAREZ, "Los estudios sobre el monacato asturiano en la Edad Media. Un balance historiográfico", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Avila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2007, p. 408.

²⁰ Eleonora DELL'ELICINE, "La ley, el rey, la Iglesia: un recorrido sobre las temáticas y debates en el campo de los estudios visigodos", *Temas medievales*, 17 (2009), p. 29.

²¹ Fernández CONDE, *La Iglesia de Asturias en la Alta Edad Media*, Oviedo, 1972.

²² Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, "Fructuoso de Braga y el Bierzo", *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, (1967), pp. 41-51; "Aspectos de la cultura literaria en la España visigoda", *Anales Toledanos, Estudios sobre la España visigoda*, III (1971), pp. 33-58; *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro" (C.S.I.C.), 1983.

²³ Pablo C. DÍAZ, "Integración cultural y atención social en el monacato visigodo", *Arqueología, paleontología y etnografía*, 4 (1998) pp. 91-106; "Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda", *Antigüedad y Cristianismo*, 3 (1986) pp. 189-95; *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 1. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987; "Monacato y sociedad en la Hispania visigoda", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 2 (1988) pp. 47-64.

²⁴ José Orlandis ROVIRA, "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", *Anuario de historia del derecho español*, 26 (1956) pp. 5-46; "Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media", *Anuario de historia del derecho español*, 30 (1960), pp. 49-88; "El trabajo en el Monacato Visigótico", *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 5/ 2 (1973), pp. 667-84; "La problemática conciliar en el reino visigodo", *Anuario de historia del derecho español*, 48 (1978) pp. 277-306; "Abades y Concilios en la Hispania visigótica", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 3 (1986), pp. 277-306.

²⁵ Jean Gautier DALCHÉ, "Aperçus sur la monnaie et les usages monétaires dans les Asturies, d'après la documentation de San Pelayo d'Oviedo (1043-1270)", *En la España medieval*, 2 (1982), pp. 379-394.

²⁶ Antonio Linage CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, -Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973;

La década de los '90 del mismo siglo y los últimos años supusieron un auge de artículos y trabajos sobre el monacato, que comenzaron a analizar cuestiones de género, el cuerpo, la masculinidad, la disciplina, etc. Ello produjo una transición del tema "monacato" a los "monacato(s)", aceptando la heterogeneidad del fenómeno y lo infructuoso de usar una categoría demasiado cerrada para analizar este asunto²⁷. Los trabajos de Frighetto²⁸, Castellanos²⁹, Torviso³⁰, Martín Viso³¹ y Martínez Tejera³² son buena prueba en este último sentido.

"La autoridad en el monacato visigótico", Ligarzas 7 (1975), pp. 5-24; *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1977; "San Benito y las fuentes literarias de la obra monástica de Fructuoso de Braga", en *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santiago de Compostela 2 al 6 de diciembre de 1985*, Madrid, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988.

²⁷DIEM y RAPP, "The Monastic Laboratory: Perspectives of Research in Late Antique and Early Medieval Monasticism", p. 21.

²⁸Renan FRIGHETTO, "Um possível exemplo de redemptus captivus no. Peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo", *Gerión*, 15 (1997), pp. 341-354; "O modelo de vir sanctus segundo o pensamento de Valério do Bierzo", *Helmántica*, 48/145 (1997) pp. 59-79; "O soberano ideal na obra de Valério do Bierzo", *Gerión*, 16 (1998) pp. 461-470; "Sociedade e cultura no NO Peninsular ibérico em finais do século VII, segundo o de genere manachorum de Valerio do Bierzo", *Gallaecia: revista de arqueoloxía e antigüidade*, 18 (1999) pp. 363-374; "Um protótipo de pseudo-sacerdos na obra de Valério do Bierzo: O caso de Justus (Ordo Querimoniae, 6)", *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 2 (1999) pp. 407-418; *Valerio del Bierzo: autobiografía*, Santiago de Compostela, Toxosotos, 2006; Andrea Dal Prá de DEUS y Renan FRIGHETTO, "Sanctitas in Somnium: elementos oníricos da santidade segundo o *Replicatio Sermonum ad Prima Conversione*, de Valério do Bierzo", *SIGNUM - Revista da ABREM*, 11/ 2 (2011); "Um exemplo de gens na Hispania visigoda: Fructuoso de Braga e a sua orígene preclara (século VII)", *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 7 (2014) pp. 28-52.

²⁹Santiago CASTELLANOS, "La capitalización episcopal del culto a los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Studia historica. Historia antigua*, 12 (1994) pp. 169-177; "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía: el caso del alto Ebro y la aportación de la "Vita Sancti Aemiliani"", *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 19 (1995) pp. 27-48; "Conflictos entre la autoridad y el "hombre santo": hacia el control oficial del "patronatus caelestis" en la Hispania Visigoda", *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 20 (1996) pp. 77-90; *Poder social, aristocracias y "hombre santo" en la Hispania visigoda: la "vita aemiliani" de Braulio de Zaragoza*, La Rioja, Universidad de La Rioja, 1998; *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004; "Bárbaros y cristianos en el final del Imperio Romano (siglos IV y V)", *De Rebus Antiquis*, 3 (2013) pp. 135-146.

³⁰Isidro G. Bango TORVISO, *El Monasterio medieval*, Madrid, ORYMU, S.A, 1990; "La imagen del monasterio hispano. Algunas reflexiones sobre su estructura y significado", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2007.

³¹Iñaki MARTÍN VISO, "Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval", *Hispania*, 71/ 237 (2011), "The Memory of the "Holy Men" in Hispanic Monasticism".

³²Artemio MARTÍNEZ TEJERA, "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", en Ramón TEJA y José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR (eds.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campó, Centro de Estudios del Románico, 2006, pp. 59-98; Jorge LÓPEZ QUIROGA y Artemio M. MARTÍNEZ TEJERA, "El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología*, 79 (2006) pp. 125-153; Artemio MARTÍNEZ TEJERA, "El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad tardía y alta Edad media (siglos V-X)", en Jorge LÓPEZ QUIROGA y Jorge MORÍN DE PABLOS (eds.), *Monasteria et Territoria: Elites, edificación y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, BAR, 2007; Jorge LÓPEZ QUIROGA y Artemio TEJERA, "Un "monasterium" fructosiano por descubrir: el de Compludo, en El Bierzo (prov. de León)", *Argutorio: revista de la Asociación Cultural "Monte Irago"*, 18 (2007) pp. 43-47; Artemio MARTÍNEZ TEJERA, "La "Tebaida Berciana" en tiempos de San Fructuoso (siglo VII)", *Argutorio: revista de la Asociación Cultural "Monte Irago"*, 12 (2020) pp. 43-45.

En nuestro caso, el estudio sobre el monacato que proponemos se centrará, tal como dijimos, en un análisis discursivo de las fuentes, considerando que la imagen ideal de monacato que reflejan los textos fue formativa e influyó en las prácticas ascéticas de quienes accedieron a esos relatos, sea a través de su lectura pública o privada. Al definir el monacato en términos comunitarios y con una fuerte impronta literaria, me aparto de las visiones historiográficas clásicas que se limitaban a reproducir los temas señalados en las fuentes (tendencia propia de la producción eclesiástica de los siglos XVIII y XIX) antes que realizar una reflexión analítica. Así, los tópicos presentes en esas obras serán examinados bajo la luz de nuevas perspectivas y no solo como categorías rígidas de un género o como datos marginales de un análisis económico.

Fuentes y metodología de trabajo

La estrategia de investigación se articulará en torno a un grupo específico de fuentes legislativas, las *Reglas de San Fructuoso, de San Isidoro, de San Leandro y la Regla Común*. Reglas que suelen referenciarse entre sí y son, la mayoría, deudoras de los trabajos de Isidoro. Para el análisis se aplicará la metodología tradicional de tratamiento heurístico propia del trabajo histórico. Para complementar lo anterior y brindar un contraste con tales fuentes normativas se recurrirá, cuando sea pertinente, a documentos adicionales como la *Vida de San Fructuoso*, las *Epístolas* de Braulio de Zaragoza, de Eutropio de Valencia, *El camino del desierto* de San Ildefonso de Toledo, las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla y las obras de Valerio del Bierzo.

Breve reseña de las vidas de los autores

Leandro de Sevilla

Leandro nació en Cartagena, en la década del 530 al 540. Era el mayor de cuatro hermanos. Fue monje y obispo de Sevilla. Fue el generador de un auge en la cultura y vida monástica de la Península. De toda su producción escrita solo el tratado *De institutione uirginum et de contemptu mundi libellus* (*Sobre la educación de las vírgenes cristianas y del desprecio de la vida en este mundo*) se le puede atribuir con seguridad³³. Muere en el 600, siendo sucedido por su hermano Isidoro como arzobispo de Sevilla³⁴.

³³ María Adelaida ANDRÉS, *Leandro de Sevilla, Diccionario Biográfico Español*. Disponible en <<https://dbe.rah.es/biografias/11840/san-leandro-de-sevilla>> [Consulta 10/06/2022].

³⁴ *Idem*.

Isidoro de Sevilla

Nacido probablemente en el 560 en la ciudad de Cartagena, fue educado por su hermano Leandro, quien le dio una sólida formación en cultura clásica y cristiana. Lo reemplazó como arzobispo de Sevilla y presidió el IV concilio de Toledo de 633.

Su actividad intelectual produjo diversas y abundantes obras, desde sus *Etimologías*, pasando por tratados filosóficos, teológicos, históricos y exegéticos. Murió el 4 de abril del 636³⁵.

Eutropio de Valencia

Se desconocen su fecha de nacimiento y de muerte. Las noticias que nos han llegado de la vida de Eutropio son gracias a Juan de Bícilaro, quien recuerda su papel en la organización del concilio de Toledo del año 589³⁶. Para ese entonces era abad del monasterio Servitano. Isidoro de Sevilla lo recuerda en su catálogo de hombres ilustres por su obra epistolar, hoy mayormente perdida. El prestigio alcanzado por Eutropio le valió su elección como obispo de Valencia, cargo que desempeñó aproximadamente hasta el 610³⁷.

Braulio de Zaragoza

Nacido aproximadamente entre los años 596-598, en el seno de una familia acomodada, con acceso a cargos eclesiásticos³⁸. Recibió su educación de sus hermanos Juan y Frunimiano³⁹. Fue ordenado arcediano entre el 625 y el 626 y obispo de Zaragoza en el 631⁴⁰. Fue autor de un largo epistolario, hagiografías, una semblanza biográfica de Isidoro de Sevilla y un escrito destinado a la comunidad judía de Toledo⁴¹. Murió en el 651.

Fructuoso de Braga y el autor de su *Vita*

Fructuoso de Braga fue monje y obispo, nacido en la década del 610 en los territorios del Bierzo, de familia ilustre y de origen visigoda⁴². Fundó numerosos monasterios en

³⁵ Carmen CODOÑER MERINO, *Isidoro de Sevilla*, *Diccionario Biográfico Español*. Disponible en <<https://dbe.rah.es/biografias/13127/san-isidoro-de-sevilla>> [Consulta 10/06/2022].

³⁶ José VILELLA MASANA, *Eutropio de Valencia*, *Diccionario Biográfico Español*. Disponible en <<https://dbe.rah.es/biografias/25574/eutropio-de-valencia>> [Consulta 10/06/2022].

³⁷ *Idem*

³⁸ Braulio DE ZARAGOZA, *Epístolas*, ed. de Ruth MIGUEL FRANCO, Madrid, Akal, 2015, pp.25 y 26.

³⁹ *Ibid.*, pp. 26-29.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 65 y 66.

⁴¹ *Ibid.*, p. 32.

⁴² Miguel C. VIVANCOS GÓMEZ, *Fructuoso de Braga*, *Diccionario Biográfico Español*. Disponible en <<https://dbe.rah.es/biografias/9949/san-fructuoso-de-braga>> [Consulta 10/06/2022].

toda la Península. Participó del X Concilio de Toledo como metropolitano de la *Gallaecia*. Fue uno de los principales impulsores del cenobitismo en su época. Murió entre el 665/675⁴³.

La *Vita Fructuosi*, durante mucho tiempo atribuida a Valerio, hoy se considera anónima. Ninguno de los manuscritos que transmite la obra nombra un autor, y su estilo hace difícil emparentarlo con figuras conocidas, por lo que su autoría solo puede especularse⁴⁴.

La Regla Común y su autoría

En cuanto a la *Regla Común*, se desconocen sus autores, aunque se piensa que fue el resultado de un trabajo colectivo, probablemente de una congregación monástica galaica que, durante un sínodo de abades, sentaron las normas a seguir para todos los monasterios federados⁴⁵.

Ildefonso de Toledo

Nacido aproximadamente en el 607, posiblemente de familia goda, Ildefonso entró tempranamente al monasterio de Agali (Toledo). Fundó un monasterio de vírgenes antes de alcanzar el grado de diacono⁴⁶. Años más tarde conseguiría el cargo de abad, con el cual participó de los concilios VIII y IX de Toledo. En el año 657 fue designado obispo de Toledo, cargo que ejerció hasta su muerte en 667⁴⁷. Autor destacado, produjo obras en defensa de la virginidad, otra recordando grandes figuras de la Iglesia, tratados sobre el bautismo⁴⁸, etc.

Valerio del Bierzo

Fue un monje ermitaño, nacido en una comarca relacionada con Astorga, en la segunda mitad del s VII⁴⁹. Perteneciente a una familia acomodada, recibió una educación en las artes liberales y probablemente asistió a una escuela episcopal⁵⁰. Tras

⁴³ Miguel C. VIVANCOS GÓMEZ, *Fructuoso de Braga, Diccionario Biográfico Español*. Disponible en <<https://dbe.rah.es/biografias/9949/san-fructuoso-de-braga>> [Consulta 10/06/2022].

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ José ORLANDIS ROVIRA, “Abades y Concilios en la Hispania visigótica”, pp. 223 y 224.

⁴⁶ José Carlos MARTÍN IGLESIAS, *Ildefonso de Toledo, Diccionario Biográfico Español*. Disponible en <<https://dbe.rah.es/biografias/12743/san-ildefonso-de-toledo>> [Consulta 10/06/2022].

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem*

⁴⁹ Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio Del Bierzo: su persona, su obra*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” - Caja España de Inversiones - Archivo Histórico Diocesano, 2006, pp. 27-34.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 34 y 35.

su ingreso al monasterio de Compludo erró por distintas iglesias y fincas en lo que él definió como una constante lucha contra la tentación demoniaca. Defensor de una tradición eremítica antigua como la de los Padres del desierto, Valerio buscó legitimar e imponer su modelo de ascetismo durante toda su vida. Sus escritos, mayormente autobiográficos, así lo muestran. Murió aproximadamente en el 695⁵¹.

⁵¹ *Ibid.*, p. 32.

Capítulo I

Aspectos socioeconómicos del monacato hispano

A fines de adentrarnos en el fenómeno monacal, primero debemos desarrollar un panorama de sus particulares socioeconómicas, para comprender cómo esos factores condicionaron el monasticismo y sus diferentes modelos. Expondremos, a continuación, lo concerniente a la conformación del monasterio, su organización productiva y patrimonial y los factores sociales imbricados en esas esferas.

1. Fundación del monasterio

La creación del monasterio ponía de relieve, desde el primer momento, disputas por la legitimidad de quien lo fundaba y los condicionantes materiales para lograrlo. Veamos a continuación en que consistían esas pugnas.

Según los concilios de la época, ningún monasterio podía ser fundado sin la autorización obispal⁵². La sumisión doctrinal se manifestaba en la aprobación de la regla a utilizar por parte del mismo obispo y la entrega del báculo y el libro de tales reglas al abad, en una clara muestra de quién confería la autoridad⁵³. La mencionada subordinación contrastaba con la separación patrimonial entre monasterio y el obispado⁵⁴. Es decir, el obispo no podía disponer de las propiedades del monasterio a pesar de su autoridad. Este aspecto fue constantemente remarcado por monjes y autoridades eclesiásticas que veían amenazada la heredad de los cenobios por prelados ambiciosos.

Los obispos no solo aprobaban fundaciones, sino que también emprendían sus propias comunidades, siendo abundantes los testimonios de obispos fundadores en la península⁵⁵. Dicho lo anterior, el papel del episcopado en la fundación de monasterios fue relativamente menor comparado con otros sectores como la monarquía y la aristocracia⁵⁶. Por fuera de la acción de obispos y monarcas, un monasterio podía extender sus recursos a partir del aporte de profesos, por un lado, y de laicos por el otro, aunque la iniciativa laica fue proporcionalmente menor en la península ibérica⁵⁷.

⁵² Concilio de Aige del 506, C.27, Concilio de Orleans del 511, C. 19, Concilio de Tarragona del 516, C.11, Concilio de Barcelona del 540, C. 13, IV Concilio de Toledo, C. 31. Se utilizó la edición de José VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

⁵³ Pablo C. DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 18.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 31 y 45.

De las normas analizadas, solo la *Regla Común* establece principios claros sobre la creación de cenobios. Únicamente podían fundar monasterios aquellos que, interesados en hacerlo, consultasen con la conferencia general. Esto luego debía ser ratificado por un obispo⁵⁸. El ámbito poco ortodoxo que regulaba tal regla debió llevar a los monjes a legislar sobre quiénes podían fundar monasterios legítimamente, para evitar la proliferación de pseudo-monjes y monasterios ilegítimos. Por el contrario, las demás reglas no se ocupan de los aspectos legales de la fundación de monasterios.

La autorización obispal presenta una variación interesante en las fuentes; muchas veces fue ignorada (a pesar de lo establecido en la *Regla Común* y los textos conciliares), y en otros casos seguida con esmero. Veamos a continuación dos ejemplos de esas situaciones contrastantes. En fuentes hagiográficas como la *Vita Fructuosi*⁵⁹, por ejemplo, se narra la fundación de numerosos monasterios sin previa consulta con un obispo. Cabe destacar que el texto no juzga como algo negativo esa actividad fundacional y omite por completo la autorización obispal. Por otro lado, las narraciones biográficas valerianas⁶⁰ nos muestra la presencia del obispo de Astorga en la consagración de un pequeño oratorio y el nombramiento de un presbítero⁶¹, brindándole legitimidad a la actividad constructora de Valerio y sus discípulos. En el primer caso la presencia del obispo no se menciona en la fundación de comunidades monásticas enteras; en el segundo, el obispo se traslada personalmente para aprobar un simple oratorio, lo que nos muestra los distintos alcances de la autoridad episcopal. Tengamos en cuenta, finalmente, que en otras ocasiones la confirmación obispal se promulgaba sobre una realidad ya existente, en la cual el monasterio ya contaba con un patrimonio mínimo para asegurar su funcionamiento, que se expandía con las sucesivas donaciones⁶².

Las normas no nos brindan especificaciones sobre el tipo de terreno que era propicio para la construcción del cenobio. Suponemos que estos aspectos quedaban a criterio de los fundadores de los monasterios, la disponibilidad de material y donaciones, etc. La *Vita Fructuosi* ofrece un pequeño pasaje referido a este aspecto, en donde el joven santo sopesa la idoneidad de los terrenos para fundar un monasterio en los valles que recorre

⁵⁸ *Reg. Com.*, I, 1-5.

⁵⁹ *Vita Fructuosi*, 3, 1-6, 6, 7, 1-2.

⁶⁰ *Val. Berg.*, *Replicatio sermonvm a prima conversione*, 14, 15 y 16.

⁶¹ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 17.

⁶² *Idem*.

con su padre⁶³. Ese espíritu fundacional se materializó numerosas veces en la vida de este personaje, alimentado por la donación de sus propios bienes⁶⁴.

Las creaciones de monasterios eran motivo de conflicto entre las autoridades eclesiásticas que pretendían monopolizar su fundación y las iniciativas privadas de monjes y laicos. La sumisión al obispado podía darse al seguir al obispo en su proyecto fundacional, o en buscar su aprobación sobre una realidad ya dada. En cualquiera de los dos casos, la comunidad de monjes iniciaba su vida espiritual, en teoría, con el patrimonio indispensable para su supervivencia.

2. Organización del espacio en el monasterio hispano

La abundancia de descripciones literarias sobre construcciones monásticas nos permite reconstruir la imagen de un cenobio ideal, cuya contraparte material es difícil de establecer por la escasez de yacimientos arqueológicos⁶⁵. Podríamos considerar que dicha imagen ideal sería aplicable a la Bética, la *Gallaecia* y algunos puntos específicos de la región, sin pretender generalizarla para toda la península⁶⁶.

Podemos imaginarnos este monasterio ideal como un recinto cerrado, ubicado mayoritariamente en el área rural, con espacios delimitados para las actividades religiosas, por un lado, y las económicas por otro. Naturalmente todos contaban con una iglesia⁶⁷, destinada a los oficios religiosos. En cuanto a la vida cotidiana, los monjes habitaban en celdas comunes⁶⁸, quedando descartada la posibilidad del aislamiento⁶⁹, salvo en contadas excepciones. No está claro si esas celdas comunes estaban apartadas del resto de los edificios, o si se aprovecharía una estancia cercana a la iglesia y se la dividiría por decanías, como sugieren las normas⁷⁰. Conjuntamente, se dedicaba un espacio para atender a los enfermos⁷¹ y otro para el castigo. Este, en algunos casos era una habitación común y en otras verdaderas cárceles con grilletes para los delitos graves⁷². Estas estancias estarían separadas de las celdas de los monjes, para evitar perturbarlos. Además existía un dormitorio común o, si los monjes eran numerosos,

⁶³ *Vita Fructuosi*, 2, 1-7.

⁶⁴ *Vita Fructuosi*, 3, 1-6, 6, 7, 1-2, 8.

⁶⁵ MARTÍNEZ TEJERA, "El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad tardía y alta Edad Media (siglos V-X)", p. 19.

⁶⁶ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 94.

⁶⁷ *Reg. Fruct.*, I, 20-22, *Reg. Com.*, XIV, 452-455, *Reg. Isid.*, I, 23-24.

⁶⁸ *Reg. Fruct.*, IV, 125-127, XX, 396-400, *Reg. Isid.*, I, 24-26.

⁶⁹ *Reg. Isid.*, XIX, 478-481.

⁷⁰ MARTÍNEZ TEJERA, "El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad tardía y alta Edad Media (siglos V-X)", p. 29.

⁷¹ *Reg. Isid.*, I, 24-26 y *Reg. Com.*, VII, 211.

⁷² *Reg. Isid.*, XVIII, *Reg. Fruct.*, XV, 316-318, *Reg. Com.*, XIV, 432-434.

dormitorios donde pernoctarían al menos diez hermanos⁷³. Para las necesidades alimenticias contaban con una cocina⁷⁴, un refectorio⁷⁵ y almacenes para alimentos⁷⁶, además de huertos y jardines⁷⁷. Por último, existían almacenes para herramientas, utensilios y ropa⁷⁸. Como se mencionó antes, el monasterio estaba cercado. Dentro del muro se encontraba el monasterio propiamente dicho y posiblemente el cementerio, quedando fuera de él estancias como la casa de huéspedes, propiedades dispersas y los lugares donde habitaban los siervos⁷⁹. La separación de espacios de vida entre laicos y monjes llevó a López Quiroga a sugerir la existencia de dos cementerios y dos iglesias en los monasterios⁸⁰. Las normas nada indican acerca de ello, aunque tampoco nombran laicos durante los oficios, ni si se los debía enterrar junto a los monjes que servían.

En suma, el monasterio ideal se concebía como una unidad económica similar a un gran dominio de la época⁸¹, con sus correspondientes espacios para producir y almacenar alimentos. Este se planificaba para ser autosuficiente, aunque el aporte de los laicos y de nuevos miembros sería capital para su mantenimiento⁸². Los monjes llevaban a cabo su vida en conjunto apelando al trabajo manual y encontrando un equilibrio entre sus necesidades materiales y las espirituales.

Reconstrucciones gráficas como las de Bango Torviso⁸³ (figs. 1 y 2.) y Aznar⁸⁴ (fig.3) –aun cuando esta última corresponda al s X– pueden servirnos de ejemplo acerca de cómo se veían estos cenobios visigodos.

⁷³ *Reg. Fruct.*, I, 32-38 y *Reg. Isid.*, XIII, 341-344.

⁷⁴ *Reg. Com.*, VIII, 252-253.

⁷⁵ *Reg. Isid.*, I, 28-29.

⁷⁶ *Reg. Isid.*, I, 28-29 y *Reg. Com.*, VII, 211-214.

⁷⁷ *Reg. Isid.*, I, 20- 27 y *Reg. Fruct.*, XXII, 439-440.

⁷⁸ *Reg. Fruct.*, V y XI, 238-241.

⁷⁹ Jorge LÓPEZ QUIROGA, "Monasterios altomedievales hispanos. Lugares de emplazamiento y ordenación de sus espacios", en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campóo, Centro de Estudios del Románico, 2016, pp. 72-3.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ DÍAZ, "Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain", en Alberto FERREIRO (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden, Brill, 1999, pp. 184-5.

⁸² DÍAZ, "Monacato y sociedad en la Hispania visigoda", p. 51.

⁸³ BANGO TORVISO, "La imagen del monasterio hispano. Algunas reflexiones sobre su estructura y significado", pp. 211-2.

⁸⁴ Fernando AZNAR, *España medieval: musulmanes, judíos y cristianos*, Madrid, Anaya, 1994, p. 58.

Fig. 1. El pabellón de monjes, el refectorio y la cocina.

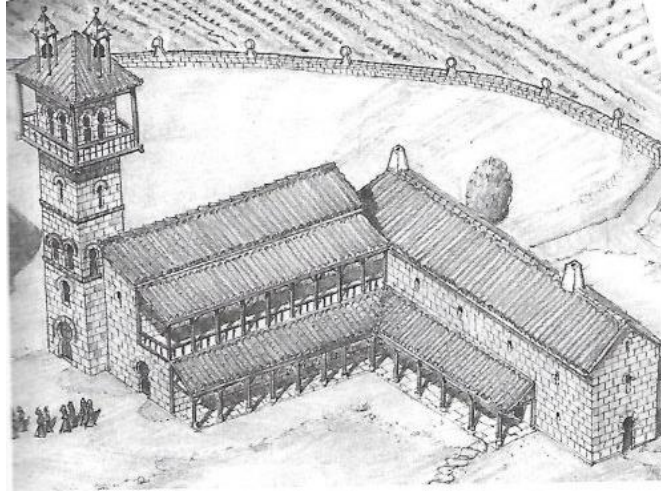


Fig. 2. Evocación modélica de un monasterio hispano.

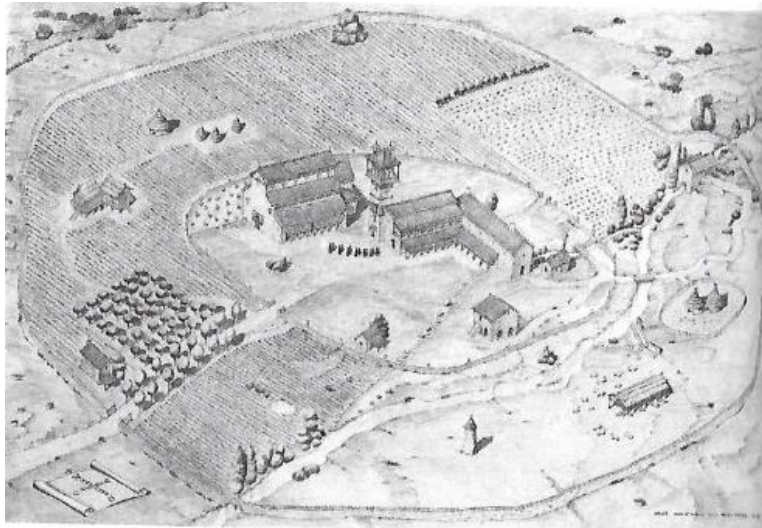


Fig. 3. Monasterio del s X. Junto a la iglesia (único edificio de piedra del conjunto) se levantan el resto de las dependencias: cocina, granja, dormitorios, comedor y talleres pequeños.



Dentro de esa imagen literaria ideal, claro está, existe una multiplicidad de miradas sobre cómo organizar tales cenobios, la actividad económica predominante en ellos, su ubicación geo-topográfica, si debía estar restringido a hombres o mujeres (o a ambos sexos), etc.⁸⁵.

Isidoro, sugiere que el monasterio debía tener una sola puerta de entrada y un solo postigo para salir al huerto⁸⁶. Además debía estar alejado de la ciudad⁸⁷, aunque mantiene la urbe como referencia cercana. También sugiere que las celdas de los monjes se tenían que ubicar junto a la iglesia, para que ellos pudieran acudir rápidamente al coro⁸⁸. Por último destaca que los monjes debían ser enterrados en un mismo cementerio⁸⁹, sin aclarar si este estaría dentro del ámbito cercado del monasterio. Tomando en cuenta que, en la época, el modelo de cementerio usual se encontraba junto a la iglesia, es muy probable que estuviese dentro de las murallas. El Hispalense planifica su cenobio ideal de forma pragmática, teniendo en cuenta las actividades reguladas por las horas canónicas y la importancia del aislamiento de los hermanos.

Fructuoso nos ofrece otros detalles interesantes en su modelo de monasterio. Plantea un espacio específico para los novicios en su periodo de prueba⁹⁰, como así también alude a depósitos para herramientas y ropa⁹¹. Su regla se distingue por permitir que los ancianos tuvieran una celda especial⁹², rompiendo el criterio de habitación común que se plantea generalmente en el ámbito monacal.

El hecho de dedicar un espacio específico a los aspirantes a monjes es un aspecto particular en este texto. Si bien todas las normas muestran sus reservas hacia los novicios y aconsejan evaluarlos antes de que ingresaran a la comunidad, no especifican una estancia particular para que habitasen durante su periodo de prueba. Sólo Fructuoso recomienda una habitación exterior al monasterio, en la cual el aspirante podía probar su humildad ayudando a los huéspedes y hebdomadarios. De tal manera, la situación de transición del nuevo hermano se veía también reflejada en el plano material, a medio camino entre el siglo y el monasterio.

La *Regla Común* no se distingue de las demás modelos en la configuración del cenobio. Aunque esta no menciona huertos o jardines, sabemos que su alimentación

⁸⁵ MARTÍNEZ TEJERA, "El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad tardía y alta Edad Media (siglos V-X)", p. 23.

⁸⁶ *Reg. Isid.*, I, 20-21.

⁸⁷ *Reg. Isid.*, I, 21-23.

⁸⁸ *Reg. Isid.*, I, 23-24.

⁸⁹ *Reg. Isid.*, XXV.

⁹⁰ *Reg. Fruct.*, XX, 397-400.

⁹¹ *Reg. Fruct.*, V y XI, 238-241.

⁹² *Reg. Fruct.*, XXIII, 445-446.

dependía de ellos y de la ganadería, en la que sí hace más énfasis. Tampoco se refiere a las celdas de los monjes. Sí contempla la posibilidad de fundar un monasterio en la ciudad⁹³, que brindaría una complementariedad para las actividades rurales.

Ninguna regla especifica el tamaño de las estancias que sugiere. Ejemplos más tardíos de monasterios e iglesias nos brindan una distancia de doce pasos desde el centro del templo hasta el cerco o muro y unos setenta y ocho pasos más para las tierras destinadas a producir⁹⁴. Estas medidas no servirían para los casos en los que se adaptaban espacios seculares, o donde la ocupación de las tierras era más dispersa.

Las fuentes literarias nos dejan una gran incógnita en cuanto a lo ornamental y la riqueza arquitectónica que podían llegar a tener los monasterios, centrándose en los aspectos funcionales antes que estéticos. Tampoco se nombra una sala específica para los libros, ni para su almacenaje (*biblioteca*) o su creación (*scriptorium*). Sin embargo las normas refieren el uso de códices en diversas ocasiones, por lo que es probable que tuviesen un lugar de guardado. Si ese espacio era una estancia específica o un simple armario, dependería del número de libros del que dispusiera el monasterio⁹⁵.

3. Economía monástica

3.1. Trabajo y ocupaciones

Las normas consideran los trabajos manuales que debían desarrollar los monjes, los cuales contribuían al mantenimiento del monasterio. Los cenobios estaban insertados en las estructuras económicas que los rodeaban y dependían para su mantenimiento, como ya se dijo, tanto de esas labores manuales como de las donaciones de los fieles.

La importancia de las donaciones no es menor y podía ser origen de numerosos conflictos. Las narraciones de Valerio señalan ejemplos de un aristócrata (*vir illustrissimus*) que donaba animales⁹⁶, y buenos cristianos que entregaban *obsequium* y *stipendia*⁹⁷ al propio autor del relato, lo que desencadenó conflictos con los monjes y presbíteros cercanos⁹⁸.

El trabajo monacal estaba específicamente regulado, y su duración variaba de acuerdo a las estaciones. El tiempo empleado en esas tareas era de unas seis horas

⁹³ *Reg. Com.*, II, 52-54.

⁹⁴ BANGO TORVISO, "La imagen del monasterio hispano. Algunas reflexiones sobre su estructura y significado", pp. 199-207.

⁹⁵ MARTÍNEZ TEJERA, "El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad tardía y alta Edad Media (siglos V-X)", p. 32.

⁹⁶ Val. Berg., *Ordo querimonie.*, 23 -25.

⁹⁷ Val. Berg., *Ordo querimonie.*, 5.

⁹⁸ Val. Berg., *Ordo querimonie.*, 5, 24 y 25.

aproximadamente⁹⁹. La norma de Fructuoso es la más flexible con respecto a los momentos del día en los que se podían realizar trabajos manuales (al contrario de la de Isidoro, que es mucho más rígida), probablemente porque el inclemente clima del Bierzo obligara a aprovechar el buen tiempo¹⁰⁰.

Todo lo producido era para beneficio de la comunidad de monjes. Si bien todos los hermanos debían dedicarse al trabajo, algunos autores especifican las funciones y tareas de los distintos miembros del monasterio. Isidoro es el más detallista al caracterizar las labores. De acuerdo a su regla, el abad se encargaba principalmente de los aspectos espirituales, aunque también le incumbían la guarda de los utensilios y herramientas¹⁰¹. Por su parte, el prepósito debía encargarse de la gestión de los negocios en general, es decir, la administración de haciendas, la siembra de los terrenos y viñas, la atención de los ganados, la construcción de edificios y los trabajos de carpinteros y obreros¹⁰². El sacristán velaba por la conservación de diversos objetos de oro, plata, bronce, hierro, libros y vestimentas, entre otras cosas¹⁰³. El despensero era quien administraba el almacén, a la vez que se ocupaba de la distribución de alimentos y el estado de las herramientas. Junto a él, el despensero de semana destaca por lo variopinto de sus ocupaciones, encargándose de los graneros, los rebaños de ovejas y las piaras, la lana y el lino. Además se ocupaba del gobierno de la era, la alimentación de acémilas, bueyes y aves, de la preparación del calzado y finalmente del gobierno de pastores y pescadores¹⁰⁴. También debía darle el alimento a los panaderos o molineros (*pistoribus*), que en la fuente se nombran en conjunto con los animales, mostrando una visión negativa de los siervos y laicos dentro del monasterio.

Como se mencionó, muchos cenobios contaban con huerta y un monje específico para su cuidado, el hortelano. Este custodiaba el vergel y las colmenas de abejas, cuidando además la selección de semillas, la siembra y la plantación¹⁰⁵.

Por su parte la presencia de legos era indispensable para las tareas que no eran dignas de los religiosos. Los sirvientes laicos se ocupaban de la pesca, de cribar el trigo y de molerlo¹⁰⁶. Los monjes solo amasaban el pan¹⁰⁷ excepto que fuese para huéspedes y enfermos, en cuyo caso esa labor correspondía a los laicos¹⁰⁸.

⁹⁹ José ORLANDIS ROVIRA, "El trabajo en el monacato visigótico", *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 5/ 2 (1973), p. 670.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 671.

¹⁰¹ *Reg. Isid.*, XXI, 535-538.

¹⁰² *Reg. Isid.*, XXI, 506-509.

¹⁰³ *Reg. Isid.*, XXI, 509-516.

¹⁰⁴ *Reg. Isid.*, XXI, 518-529.

¹⁰⁵ *Reg. Isid.*, XXI, 529-532.

¹⁰⁶ *Reg. Isid.*, XXI, 532 y 533.

Algunas tareas eran más especializadas. Ejemplo de ello son el monje que se encargaba del almacén ubicado en la ciudad¹⁰⁹, el hebdomadario (que se ocupaba de dar las limosnas a los pobres y atender a los viajeros¹¹⁰), el encargado de la educación y alimentación de los niños¹¹¹. En el caso del sacristán, (que, como señalamos, tenía a su cargo la guarda de metales preciosos), su presencia suponía monasterios con cierta prosperidad. De todos los modelos, el isidoriano se posiciona como el más completo en su descripción de actividades productivas. La estructura económica que presenta Isidoro nos habla de una agricultura de dos tipos, una intra-muros, especializada y llevada a cabo por los monjes, y otra extra-muros, más extensiva y a cargo de los siervos (en el caso de las tierras cercanas) y probablemente por colonos en las propiedades más alejadas¹¹². En este último caso, dada la dificultad de administrar esas parcelas, es posible que los colonos pagasen directamente una renta al monasterio¹¹³. El papel de la ganadería también es importante. Los rebaños eran administrados por el prepósito y el dispensero, contando para ello con la probable ayuda de siervos, puesto que las tierras de pastoreo también estaban por fuera del núcleo monasterial¹¹⁴. Ciertos trabajos que Isidoro destina a los siervos, en las demás reglas aparecen realizados por monjes o novicios¹¹⁵. Esta diferencia podría deberse al bajo rendimiento agrícola de otras regiones de la Península o bien a una apreciación doctrinal diferente acerca de qué trabajos manuales se consideraban decorosos para un monje. Suponemos que Isidoro estaría pensando en grandes monasterios con acceso a la moneda, al comercio y beneficiados por grandiosas donaciones. Por supuesto dicha prosperidad no era aplicable a toda la geografía de la península ibérica. Ejemplo de ello son, una vez más, las tierras del Bierzo, cuna de Fructuoso y poco adecuadas para la agricultura. Las tierras frías y húmedas de la zona eran poco propicias para el cultivo del olivo (aunque ello aparece registrado), y poco favorables al trigo, que se reemplazó por la cebada, más resistente a esas condiciones. Las narraciones valerianas nos brindan una descripción de esa geografía particular y nos informan cómo un novicio y su criado plantaron viñas, una huerta y numerosos frutales en uno de los monasterios en los que

¹⁰⁷ *Reg. Isid.*, XXI, 533-534.

¹⁰⁸ *Reg. Isid.*, XXI, 534 y 535.

¹⁰⁹ *Reg. Isid.*, XXI, 538-541.

¹¹⁰ *Reg. Isid.*, XXI, 544-547.

¹¹¹ *Reg. Isid.*, XXI, 541-544.

¹¹² DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, pp. 96-7.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 100.

el propio Valerio desarrolló su tarea ascética¹¹⁶, en un intento de explotar los escasos recursos del lugar. En algunos de los códices que conservan el texto valeriano se observa una adición posterior, presumiblemente del autor, que nos informa de la expansión de ese huerto, donde prosperaron olivos, laureles, tamarindos y hierbas aromáticas¹¹⁷. Lo expuesto hasta ahora no quiere decir que los monjes no pudieran acceder a los bienes que contempla Isidoro, sino que su producción no sería posible en cada monasterio. Un ejemplo claro de ello lo vemos en una epístola de Braulio de Zaragoza¹¹⁸, en la que avisa al presbítero Yactato el envío, como regalo, de vino, aceite, olivas y ciruelas de Damasco. El intercambio de productos, los regalos, los préstamos de utensilios y códices entre monasterios y eclesiásticos es una dinámica que debemos tener en cuenta a la hora de considerar el abastecimiento de la comunidad monástica.

Por el contrario las fuentes no nos permiten analizar el nivel técnico que tenían esas actividades. La mención de herramientas y utensilios aparece de forma general. No podemos saber si los monjes poseían molinos y de qué clase, o el nivel de refinamientos de sus aperos e instrumentos¹¹⁹.

La *Regla de Fructuoso* destaca una función que no nombran otras fuentes, la de los monjes despertadores, que se encargaban de despertar al abad para que vigilase a los monjes mientras dormían¹²⁰. Por fuera de ese puesto prácticamente no se mencionan tareas específicas respecto a la administración o aspectos económicos. Se refiere de forma breve a los utensilios y herramientas, que debían ser guardados en un solo depósito y bajo la custodia de un monje designado específicamente para esa tarea¹²¹. Por otra parte, se limita a comentar que los conversos debían llevarles leña a los hebdomadarios¹²² y que el ropero debía mantener las ropas y calzado, siendo el encargado de repartirlos. Las prendas viejas se donaban a los pobres¹²³. No establece un monje específico para la recepción de los huéspedes, pero sí prevé una parte de los recursos para ellos¹²⁴.

¹¹⁶ Val. Berg., *Replicatio sermonvm a prima conversione*, 24.

¹¹⁷ *Ibid.*, 26.

¹¹⁸ Braulio de ZARAGOZA, *Epístolas*, pp. 106 y 107.

¹¹⁹ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, pp. 102-5.

¹²⁰ *Reg. Fruct.*, II, 51-54.

¹²¹ *Reg. Fruct.*, V.

¹²² *Reg. Fruct.*, XX, 402-403.

¹²³ *Reg. Fruct.*, XI, 249-254.

¹²⁴ *Reg. Fruct.*, IX.

Por su lado, la *Regla Común* especifica que los abades debían repartir la ropa y alimentos¹²⁵, mientras que el prepósito se encargaba de administrar los bienes del monasterio y de atender a los siervos¹²⁶, debiendo dar cuenta de los gastos al abad. Aclara además que el abad no debía litigar en asuntos de bienes, debiendo dejar el tema en manos de laicos¹²⁷. La regla contempla la cría de ovejas y un monje pastor para cuidarlas¹²⁸. De los productos del ganado se alimentaban los monjes, los enfermos, huéspedes, viajeros, cautivos y ancianos, etc.¹²⁹. De este carácter ganadero nos informa por ejemplo, la hagiografía de Fructuoso, donde se habla de los rebaños que administraba su padre en los valles del Bierzo¹³⁰. La *Regla Común* parece brindar un mayor protagonismo a los monjes en el cuidado de su ganado, respecto de la regla isidoriana. Sobre todo al recomendar para el puesto a aquellos que ya fuesen pastores en el siglo, además de la indicación de que los monjes estarían por fuera del monasterio o de ciertas actividades mientras cuidaban los rebaños¹³¹. En suma, la visión de Isidoro parece apuntar al buen cuidado del ganado, mientras que la *Regla Común* pone todos los aspectos del manejo del rebaño en los propios hermanos pastores.

En síntesis, del conjunto de normas, la de Isidoro es la más detallista en cuanto a las tareas de cada monje, mientras que las demás poseen un tono más general. Todas coinciden en la importancia de que haya un monje que se encargue de las ropas, de los alimentos y las herramientas, elementos de carácter indispensable para la comunidad. Junto a la labor de los monjes, las tareas de los siervos y mano de obra laica fue complementaria y necesaria a la economía monacal pues, como se estableció previamente, muchas tareas de importancia le estaban vedadas al monje, por considerarlas impropias de su profesión¹³². En todas las labores se observa una estructura jerárquica bien organizada, que varía en complejidad de acuerdo a la norma y el tipo de espacio productivo¹³³. Dicha variación puede apreciarse en las reglas analizadas en el nivel de intervención en las tareas de abades y presbíteros, como así también ciertos puestos especiales como el de sacristán, que solo se nombra en la *Regla*

¹²⁵ *Reg. Com.*, XI, 343-344.

¹²⁶ *Reg. Com.*, XI, 346-350.

¹²⁷ *Reg. Com.*, III, 107-110.

¹²⁸ *Reg. Com.*, IX, 261-271.

¹²⁹ *Reg. Com.*, IX, 283-285.

¹³⁰ *Vita Fructuosi*, 2, 1-7.

¹³¹ *Reg. Com.*, IX, 261-281.

¹³² ORLANDIS ROVIRA, "El trabajo en el Monacato Visigótico", p. 683.

¹³³ Isabelle RÉAL, "Nuns and monks at work: equality or distinction between the sexes? A study of frankish monasteries from the sixth to the tenth century", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 261.

de Isidoro. El Hispalense presenta una estructura jerárquica compleja, ligada a la diversificación económica mientras que, en el modelo fructuosiano, el abad interviene más activamente en la administración –lo contrario a la *Regla Común*, que brinda mayor protagonismo al presbítero¹³⁴–.

Las diferencias entre los textos sobre cómo organizar la comunidad monástica nos recuerda que cada microcristiandad debía adaptarse al ámbito socioeconómico en el que se insertaba. Dicha adaptación influenciaba la selección de textos –o apartados específicos de esos escritos– para la construcción de las reglas. Es decir, los legisladores de esas comunidades dejarían de lado, a la hora de crear sus normativas, reglamentaciones sobre el cuidado del ganado si su monasterio no dependía principalmente de ello, o sobre el control de elementos de oro y plata si su comunidad era pobre y no tenía acceso a esos niveles de riqueza por ejemplo. Sin embargo, dentro de un mismo ámbito geográfico las interpretaciones de qué era útil al cenobio y qué no, variaron. Tomemos en cuenta, por ejemplo, cómo Fructuoso omite el ganado en su reglamento, mientras que para la *Regla Común*, es de una importancia vital. Ambas normas nacieron en un ámbito cercano, pero las microcristiandades que las crearon no compartieron las mismas visiones sobre el medio socioeconómico.

No debemos perder de vista, además, la influencia que los aspectos productivos y sociales tenían en la conformación identitaria de los monjes. El duro NO hispano, con tierras pobres y una fuerte participación de los monjes en los trabajos manuales y pastoriles, afectaba su modelo de vida y de ascetismo. Actividades que los acercaban más al rigorismo oriental que al modo contemplativo del sur, donde las verdes praderas y la mayor injerencia de los siervos en las tareas manuales permitió una forma de vida más apacible a los hermanos.

3.2. Patrimonio

Al inicio del capítulo mencionamos las posibles vías de aporte patrimonial destinadas a la fundación de monasterios. En esa etapa inicial podía variar el nivel de riqueza con el que se iniciaban esos centros. Algunas creaciones podían partir con numerosas propiedades y donaciones y otras con un patrimonio escaso. Sin embargo, se recomendaba, al momento de fundar un cenobio, dotarlo con lo indispensable para subsistir. Al patrimonio inicial se le sumaban los aportes posteriores de diversas fuentes y los productos y beneficios generados por el trabajo de monjes y siervos. Isidoro contempla la posibilidad de que los monjes agregaran su patrimonio al monasterio al

¹³⁴ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, pp. 117-8.

que ingresaban¹³⁵. Los bienes pasaban a usarse en común, pues ningún monje podía tener nada propio¹³⁶. Incluso los regalos que les llevaban parientes o extraños debían ser repartidos a quien los necesitara en la comunidad¹³⁷. Nadie podía distribuir algo a los pobres o entre los monjes sin autorización del abad¹³⁸. Esta visión contrasta con la de la *Regla Común*, donde los novicios no debían ingresar al monasterio poseyendo bienes. Esta regla no contempla que los bienes de los recién incorporados se sumaran al patrimonio del monasterio¹³⁹; al contrario, lo prohíbe explícitamente. Esto se aplicaba para todos los monjes, incluyendo el abad¹⁴⁰.

Isidoro se destaca por regular el uso del dinero (*pecunia*) lo que nos indica nuevamente que los monasterios que plantea tenían a la ciudad y su economía monetaria como realidades cercanas. El dinero acumulado en el cenobio era administrado por el sacristán, bajo la observancia del abad y el prepósito¹⁴¹. Lo recaudado se dividía en tres partes, una para enfermos, ancianos y la adquisición de alimentos para el monasterio, otra para los pobres y la última para la vestimenta y demás necesidades de los monjes¹⁴². Podemos ver un ejemplo de la circulación de dinero en el ámbito monacal en la carta que Braulio de Zaragoza dirige a Frunimiano, en la cual le comunica el envío de dinero para la compra de pergaminos¹⁴³. Isidoro contempla, además, que ciertos monjes realicen viajes para tratar negocios, como así también para administrar otras haciendas y almacenes¹⁴⁴ –cosa ignorada por la *Regla de Fructuoso* y la *Regla Común*–.

El carácter pragmático de Isidoro reaparece al considerar el tema de las donaciones de los novicios como una oportunidad de enriquecer al monasterio. El autor no parece considerar posibles disputas entre parientes o arrepentimientos de los aspirantes, como sí lo hacen las demás normas. Pablo C. Díaz sugiere que el documento escrito que los monjes firmaban al ingresar en los monasterios isidorianos incluiría (además del compromiso de perseverar en su profesión), su situación patrimonial, tanto en lo donado a los pobres como en lo aportado al monasterio¹⁴⁵.

¹³⁵ *Reg. Isid.*, IV, 78 y 79.

¹³⁶ *Reg. Isid.*, XIX, 466-469.

¹³⁷ *Reg. Isid.*, XIX, 470-473.

¹³⁸ *Reg. Isid.*, XIX, 487-492.

¹³⁹ *Reg. Com.*, XVIII, 553-554 y 574-578.

¹⁴⁰ *Reg. Com.*, III, 93-94.

¹⁴¹ *Reg. Isid.*, XX, 498-504.

¹⁴² *Reg. Isid.*, XX, 498-504.

¹⁴³ Braulio de ZARAGOZA, *Epístolas*, pp. 99 y 100.

¹⁴⁴ *Reg. Isid.*, XXIV, 585-587.

¹⁴⁵ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 41.

La mención de la moneda, y su regulación por parte de Isidoro, nos marca nuevamente el nivel de riqueza que espera para sus monasterios, aspecto contrastante con la dureza y sencillez de los modelos monásticos fructuosiano y de la *Regla Común*.

Más allá de eso, la preocupación por mantener el patrimonio monástico y aumentarlo estaba presente en todas comunidades. Si bien no todas las reglas aceptaban donaciones de profesos, no era extraño que los monasterios heredasen las propiedades de los monjes que no tuvieran herederos. Ello nos indica que, por un lado, algunos monjes seguían disponiendo de sus propiedades y que, a ojos de la jurisdicción civil, los hermanos seguían siendo sujetos de derecho. A su vez, debemos mencionar el posible aporte de los testamentos, ya sea de laicos que se acordaban de la “parte de Dios” en sus disposiciones testamentarias o de los padres y parientes de los niños que fueron entregados al monasterio¹⁴⁶. Los párvulos ofrecidos al monasterio por sus padres se llamaban oblatos y pasaban a conformar parte de la comunidad desde el momento de su ingreso al cenobio, siendo instruidos en los principios de la regla desde tierna edad. A pesar de su desapego a lo material, el monasterio que recibía a los jóvenes esperaba una retribución de parte de los parientes o de los padres. Analizaremos las complejidades de ese tipo de profesión en el próximo apartado. En definitiva, las ofrendas a los cenobios se daban en el marco del culto martirial y los servicios asistenciales que brindaban las comunidades monásticas¹⁴⁷, conformando un capítulo importante de su patrimonio y supervivencia.

4. Sociedad. Orígenes de los miembros y jerarquías

Todas las normas coinciden en que cualquiera podía ingresar al monasterio, sin importar edad ni condición. Sin embargo, los siervos que no habían sido liberados no podían ser admitidos¹⁴⁸. La Iglesia desde muy temprano buscó proteger el patrimonio de los señores y conservar el orden, pues si los monasterios se convertían en asilos de esclavos y colonos, la estructura social se hubiese tambaleado¹⁴⁹.

En Isidoro se observa un criterio socioeconómico a la hora de tratar a los monjes. El principio es que todos eran iguales ante Dios. Sin embargo recuerda a los pobres que debían estar agradecidos de no morir de hambre, en tanto los ricos dejaban una buena posición en el mundo para ser monjes¹⁵⁰. Este criterio no es compartido por Fructuoso

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 44-6.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁴⁸ *Reg. Isid.*, IV, 89-97 y *Reg. Com.*, IV, 114-118.

¹⁴⁹ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 131.

¹⁵⁰ *Reg. Isid.*, IV, 100-119.

quien enfatiza la igualdad en la que se hallaban los hermanos¹⁵¹, en tanto la *Regla Común* no se preocupa por los orígenes de sus miembros. Anteriormente destacamos cierto contraste entre las reglas del ámbito fructuosiano. En esta oportunidad detectamos una coincidencia en su perspectiva social, al no brindar importancia al origen de los monjes. Los contrastes y coincidencias entre estas reglas nos van marcando las complejas dinámicas de las microcristiandades, los contactos y distanciamientos que podían tener en sus perspectivas.

El monasterio no es ajeno a las realidades sociales del mundo que lo rodea, sino más bien un reflejo de la misma¹⁵², en una organización de aparente uniformidad. El principio de igualdad ante Dios y la profesión colocaba a los hermanos en un mismo nivel, pero sus orígenes no se borraban del todo a la hora de ser tratados por los abades. Se daba una doble consideración en este aspecto. Por un lado el rico desciende de su posición privilegiada a la pobreza ascética, en tanto asciende en lo espiritual, mientras que el pobre realiza un doble ascenso, espiritual y material. Ante los ojos de Isidoro, es más admirable el camino del rico que el del pobre, que –como acabamos de decir– debía agradecer por tener comida y refugio. Fructuoso, mucho más ascético y rigorista en este aspecto, no da tratos especiales a los monjes de origen ilustre, mientras que la *Regla Común* no se preocupa por el asunto. En general, la presencia de novicios ricos sería menor en comparación a los de origen humilde¹⁵³. El ámbito rigorista mencionado se enmarca a mi parecer en la tradición de los Padres del desierto, tan fuerte en el NO hispano y que se constituyó en una parte de la identidad de los monjes, que aplicaban como pocos el principio de igualdad en la profesión. En el caso de Isidoro, aunque no desconoce a los Padres, no le brinda el mismo énfasis. La identidad de su comunidad parece construirse en base a un pragmatismo legislativo, que se ocupa con énfasis por lograr el éxito económico del monasterio.

Como se mencionó, el monasterio estaba habitado por religiosos y laicos, pero su convivencia no se encontraba librada al azar. Isidoro, por ejemplo, brinda detalles sobre la coexistencia de los sirvientes con los monjes. Los siervos no podían compartir la mesa con los hermanos, por no llevar su mismo estilo de vida¹⁵⁴. Por otro lado, ningún monje estaba autorizado a liberar los siervos del monasterio¹⁵⁵, tan necesarios para las

¹⁵¹ *Reg. Fruct.*, XXII, 433-436.

¹⁵² Albrecht DIEM y Philip ROUSSEAU, "Monastic rules (fourth to ninth century)", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 165.

¹⁵³ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 139.

¹⁵⁴ *Reg. Isid.*, IX, 265-266.

¹⁵⁵ *Reg. Isid.*, XX, 494.

diversas actividades que no les era decoroso realizar a los monjes o que no estaban capacitados para ello. El principio de igualdad que mencionamos anteriormente no aplicaba para quienes tenían profesiones diferentes. Aunque técnicamente los siervos formaban parte de la comunidad monástica, al ser laicos su consideración era diferente.

Las demás normas no varían demasiado con respecto a la regla isidoriana e innovan solamente en lo que respecta al interrogatorio que se les realizaba a los aspirantes a monjes. Así, Fructuoso aconsejaba preguntarles si querían entrar por voluntad propia o lo hacían obligados por alguna necesidad¹⁵⁶ y la *Regla Común* si habían renunciado al mundo con sinceridad¹⁵⁷.

Esa renuncia al siglo que implica el monacato es tan drástica que el arrepentimiento no era extraño entre los novicios. La *Regla Común* advierte de las profesiones tibias, que tanto daño podía ocasionar a la comunidad. Por su parte, Fructuoso se preocupa de que el novicio no entrara en la comunidad por motivos mundanos y materiales. Algo similar advierte la *Regla Común* sobre los ancianos que ingresaban más por debilidad que por ardor religioso¹⁵⁸. Como se mencionó al inicio del capítulo, Isidoro pedía a los profesos un acuerdo por escrito, comprometiéndose a perseverar en el monasterio y no dejando lugar a la deserción o la expulsión.

Hasta ahora hemos visto que al monasterio podían unirse pobres y ricos, siervos liberados, jóvenes y viejos. Sin embargo existió un tipo de profesión que presenta ciertos matices en cuanto al principio de renuncia sincera y voluntaria al mundo. Nos referimos a los ya mencionados oblatos, niños entregados al monasterio por sus progenitores. Las fuentes analizadas nos hablan de infantes en los monasterios, pero no se refieren expresamente a qué pasaba cuando esos párvulos alcanzaban la mayoría de edad. ¿Si el ascetismo monacal implicaba una renuncia voluntaria al mundo, era válida la profesión de los niños que eran entregados por sus padres? Pronto la legislación estableció que dicha vocación era irrevocable y tan válida como la de un adulto, por lo que el carácter voluntario del monacato debe ser matizado¹⁵⁹. El carácter asistencial del monasterio, ya analizado en las profesiones de pobres que escapaban del hambre y los ancianos que se convertían por su debilidad, se ve reforzado con estos oblatos.

Como ya apuntamos, el monacato reflejaba las estructuras sociales y, aunque apartado del mundo, las reproducía en sus consideraciones sociales. Los profesos provenían de todos los orígenes, aunque en su mayoría eran pobres y desdichados

¹⁵⁶ *Reg. Fruct.*, XXI, 412-420.

¹⁵⁷ *Reg. Com.*, IV, 114-118.

¹⁵⁸ *Reg. Com.*, VIII, 223-225.

¹⁵⁹ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, pp. 136-9.

huyendo de la miseria, razón de peso para que los legisladores fuesen inquisitivos y desconfiados a la hora de recibir novicios, pues la vida consagrada debía, al menos desde lo espiritual, servir solo para alcanzar la perfección del espíritu y la ascesis.

4.1. El *pactum monástico*

Como se puede observar, el monacato empleó diferentes herramientas para asegurar la estabilidad de sus miembros y la unidad de la comunidad. Establecida la convivencia de los religiosos y la irrevocabilidad de su profesión, quedaba en discusión cuál era el límite de las prerrogativas de monjes y abades. En este plano se sitúan los llamados pactos monásticos.

Un pacto monástico es un documento escrito que contenía la profesión hecha por los monjes al ingresar en la vida monástica, lo que incluye también el contenido mismo de ese documento¹⁶⁰. Para analizar este tópico, tomaremos el *pactum* de la *Regla Común* o pacto fructuosiano, que nos servirá de ejemplo para desmenuzar el tipo de compromisos que monjes y abades asumían.

El escrito inicia con una profesión de fe que es seguida por numerosas citas bíblicas, en las que se alude al abandono de las cosas materiales y la dedicación al Evangelio¹⁶¹. A continuación los monjes entregan sus almas al abad (*domino et patri*) a fin de habitar en el mismo monasterio, siguiendo la norma de los Padres y las lecciones de su nuevo líder¹⁶². Los hermanos prometen obedecer todo lo que el abad disponga, impulse o enseñe y, en el caso de que alguno actuase en contra de la regla, a reunirse en asamblea para comprobar su culpabilidad y establecer un castigo justo¹⁶³. Esta primera declaración se refiere a castigos leves. Inmediatamente se aclara que los delitos que atentasen contra la regla o el monasterio serían penados con el encierro en una celda durante seis meses o directamente la expulsión. Se considera también la situación de los monjes errabundos, que deambulaban por las fincas de los seglares. En ese caso se prevé el uso de la fuerza para obligar a ese hermano a regresar al monasterio¹⁶⁴. Hasta este punto el pacto hace un repaso general de las situaciones a las que debían someterse los monjes, contemplando el tratamiento en la asamblea de faltas graves y leves, tema que luego ampliaremos al hablar de los delitos. Gran parte del pacto brinda un cierto

¹⁶⁰ Rosine LETINIER, "Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2007, p. 51.

¹⁶¹ *Reg. Com., Pactum*, 656-674.

¹⁶² *Reg. Com., Pactum*, 675-678.

¹⁶³ *Reg. Com., Pactum*, 679-687.

¹⁶⁴ *Reg. Com., Pactum*, 687-705.

límite al poder del abad¹⁶⁵, a la vez que lo consolida. Este era el líder indiscutido en el cenobio, pero su discreción estaba contenida por la asamblea de monjes, que actuaba como un contrapeso. Ante un monje problemático, el *pater* tenía que presentar el caso ante la comunidad y escuchar sus voces antes de decidir un castigo.

El final del escrito nos brinda un giro interesante, ya que se contemplan las acciones que podían adoptar los monjes en caso de que el abad actuase de forma equivocada. La comunidad apelaba las acciones de su líder si este trataba de forma injusta a un hermano, con soberbia o con ira, tenía predilección por uno y odiaba al otro y finalmente si a uno lo menospreciaba y a otro lo adulaba¹⁶⁶. Ante dicha situación, los hermanos recurrían al decano con sus quejas, quien debía comunicárselo al abad. Si esa instancia fallaba, se habilitaba la reunión de la conferencia para tratar el asunto, con la presencia del obispo (que era el guardián de la vida espiritual del monasterio) o de una autoridad laica¹⁶⁷. Esta cláusula es exclusiva del mundo hispano y no se registra en otras fuentes de Occidente¹⁶⁸.

En definitiva, el pacto se configura como un documento jurídico, un contrato unilateral en el que los monjes someten su voluntad al abad¹⁶⁹. Sin embargo, el tipo de pacto que figura en la *Regla Común* parece matizar esa definición, al delimitar las acciones del superior. En este sentido retomo las conclusiones de Letinier sobre la naturaleza del *pactum*. La autora establece que este es un contrato unilateral, en donde los monjes se someten a la autoridad abacial de forma incondicional, sin ser el abad parte del pacto en sí, pues no lo firma¹⁷⁰. Este último aceptaría las obligaciones inherentes a su cargo, esto es, mandar y enseñar, pero no lleva a cabo una declaración explícita en la que se comprometa a cumplir los límites que los monjes sugieren¹⁷¹. Si tenemos en cuenta esta consideración, ¿qué función tenía esa parte del pacto? Probablemente la de restringir el alcance de la promesa hecha por los monjes que, a pesar de que se presenta como total al inicio del texto, se circunscribe cautelosamente al final. Ello favorecería la estadía de los monjes indecisos, poco dispuestos a un sometimiento tan duro. Tengamos en cuenta, además, que el pacto se crea para un ambiente de lo más heterodoxo, donde las comunidades monásticas estaban dirigidas

¹⁶⁵ LETINIER, “Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos”, p. 54.

¹⁶⁶ *Reg. Com., Pactum*, 705-709.

¹⁶⁷ *Reg. Com., Pactum*, 709-721.

¹⁶⁸ LETINIER, “Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos”, p. 55.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷⁰ LETINIER, “Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos”, p. 64.

¹⁷¹ *Idem.*

por presbíteros y abades débiles. El hecho de imponer una regla y una regularización a comunidades tan independientes del orden eclesiástico no se haría sin concesiones¹⁷². Las cautelas que presenta el pacto serían una iniciativa propia de los monjes, que ante una injusticia recurrirían a los mecanismos nombrados. Pero, técnicamente, el abad no asumía una obligación escrita de obedecer esas declaraciones. Aun así, este tecnicismo podría cuestionar a un abad si los hermanos lograban la intervención del obispo o de una autoridad laica, en cuyo caso las palabras del pacto tomarían otro cariz. Vemos un ejemplo de esta situación en la carta que dirige el abad Eutropio al obispo Pedro, ante las quejas de los monjes que aquel dirigía. Eutropio redacta su escrito como una defensa ante las acusaciones planteadas por los religiosos de abusar de su poder, justificando su autoridad con citas bíblicas y su deber de mantener la santa regla. La misiva es un ejemplo claro de las rispideces que surgían entre un abad demasiado estricto y unos monjes poco dóciles. Un pasaje final de la epístola es indicativo de los motivos que pudieron llevar a plantear límites a las acciones del abad en el pacto fructuosiano:

*“Te escribimos esto, bienaventurado padre, para que sepas que nosotros no actuamos en ningún momento sin una buena razón y que cumplimos de acuerdo a las tradiciones de este monasterio aquello que fue instituido de un modo santo y conforme a los cánones. Ciertamente, si alguien no es capaz de soportar las tradiciones de nuestra regla, no debe atribuirlo a nuestro rigor, sino a la tibieza de su voluntad (...) En efecto, lo que Dios instituyó de manera adecuada, santa y perfecta en este monasterio suyo y quiso que fuese observado hasta el presente por varones santos y perfectos, en modo alguno podrá ser transgredido, alterado o suprimido a causa de unos pocos, tibios e inútiles pseudomonjes (...)”*¹⁷³

No sabemos si, antes de hacer llegar sus quejas al obispo, se pusieron en juego mecanismos como los mencionados en el pacto fructuosiano. Como sea, lo que queda claro es la actitud de Eutropio ante esas críticas. Su autoridad se eleva indudable, y su tarea se presenta como sagrada e incuestionable. Todos aquellos que se apartaban de la angosta senda de la tradición del monasterio, de la regla y del criterio del abad, eran “inútiles y tibios pseudo-monjes”.

¹⁷² DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, pp. 156-7.

¹⁷³ EUTROPIO, “Carta sobre la disciplina de los monjes”, en MARTÍN, DÍAZ MARTÍNEZ y VALLEJO GIRVÉS (eds.), *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares: antología y comentario*, p. 374.

El pacto se constituye como un documento jurídico unilateral, pero que deja abierta la posibilidad de combatir los excesos de los abades (que, como se ve en la carta de Eutropio, podían desencadenar conflictos importantes en la comunidad). Si el conjunto de monjes no conseguía una cierta armonía entre los deseos de los hermanos y de sus líderes, la estabilidad de las profesiones peligraría, los conflictos patrimoniales podían sucederse y toda la estructura económica y espiritual corría el peligro de derrumbarse.

Estas precauciones en la relación del abad con los monjes no se registran en la *Regla de Fructuoso* ni en la de Isidoro, para quienes la autoridad del abad es indiscutible. Nuevamente se ve el contraste entre formas de considerar las estructuras del ascetismo, sobre todo en reglas de un mismo ámbito, que plantearon diferentes soluciones a problemas similares. Para Fructuoso, la obediencia y el rigorismo eran la fórmula ideal para lograr una adecuada convivencia –aspectos que desarrollaremos adecuadamente en el próximo capítulo– mientras que para la *Regla Común* es necesario el pacto para asegurar el éxito del monasterio. Las adaptaciones de las que venimos hablando se daban en todos los ámbitos, no solo en lo económico.

5. Aspectos económicos y sociales del monacato femenino

Corresponde ahora analizar qué tipo de actividades productivas realizaban vírgenes y monjas, si la estructura económica-patrimonial de sus monasterios se diferenciaba de la masculina, y si el trato de las abadesas con las monjas seguía criterios similares a aquellos que figuraban en las normas destinadas a monjes.

La regla de San Leandro, la única que atiende al sector femenino, prácticamente no se refiere a los aspectos arquitectónicos o económicos del monasterio donde habitaban las monjas. Solo se mencionan celdas para las hermanas¹⁷⁴. Breves son también las referencias al ámbito del trabajo y los aspectos sociales. Apenas señala labores manuales¹⁷⁵ que debían realizar las religiosas y un criterio socioeconómico a la hora de tratar a las vírgenes de distinto origen¹⁷⁶. Advierte además de los peligros del peculio¹⁷⁷. Estas características nos demuestran que las normas de los preladados de Sevilla –Leandro y su hermano Isidoro– tenían un criterio socioeconómico claro al momento de tratar a los monjes y monjas, probablemente debido a que compartieron un ámbito cercano. Su consideración sobre los monasterios estaba probablemente influenciada, como ya

¹⁷⁴ *Reg. Sancti Leandri.*, III, 347-349.

¹⁷⁵ *Reg. Sancti Leandri.*, XV, 539-542.

¹⁷⁶ *Reg. Sancti Leandri.*, XXVII, 778-785.

¹⁷⁷ *Reg. Sancti Leandri.*, XXVIII, 805-811.

apuntamos, por la cercanía de la ciudad –con su economía monetaria– y las posibilidades de diversificación productiva de la región.

El silencio de la fuente (amén de su carácter más doctrinal y espiritual, que contrasta con el pragmático de las demás reglas) puede deberse a que la administración de los monasterios femeninos dependía de los masculinos. Un monje se encargaba de la administración de las fincas y de procurar todo lo que se necesitase. Es probable además que se produjeran intercambios de productos entre los diversos cenobios, sobre todo de prendas y textiles, que parecen ser la especialidad de las monjas¹⁷⁸. Un monje, específicamente un prepósito, aparece dirigiendo un monasterio femenino en la *Vita Fructuosi*, en el relato sobre la doncella Benedicta. La dama había abandonado a su prometido y desarrolló un recorrido ascético en las cercanías del cenobio donde se hallaba Fructuoso, inspirando a un gran número de vírgenes a unírsele. Esto llevó a que el santo fundase un monasterio femenino, al cual acudiría el prometido de Benedicta para insistirle en que volviese al siglo. La fuente subraya que quien recibió a ese personaje en tal visita fue un prepósito¹⁷⁹ (*praepositus virginum*) y no una abadesa.

La *Regla Común* nos habla de las demás situaciones en que los monjes podían habitar e intervenir en los monasterios femeninos. Por un lado existían los monasterios dúplices, donde hombres y mujeres compartían la vida consagrada con espacios diferenciados, y las comunidades aldeanas organizadas como monasterios, con convivencia mixta, modelos que examinaremos en un capítulo específico. Por otro, se daba la situación de que un grupo reducido de monjes habitara, entiendo que de forma temporal, en un monasterio de vírgenes o de monjas, para trabajos de carpintería o para recibir huéspedes¹⁸⁰. Se observa así cierta división del trabajo en base al sexo. Los monjes realizaban evidentemente tareas de carpintería, probablemente trabajos refinados ligados a la ebanistería, a lo que se le sumaba toda una serie de actividades productivas y manuales. Las monjas y vírgenes, en cambio, se dedicaban a tareas domésticas como cocinar, lavar y sobre todo a la producción de textiles. El cuidado de enfermos y huéspedes es otra de las labores asociadas a las monjas, aunque no exclusivas de ellas como se vio anteriormente. Según dijimos, el monasterio no escapa a las estructuras generales, donde los hombres se encargaban de las labores con una

¹⁷⁸ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 97.

¹⁷⁹ *Vita Fructuosi*, 15.

¹⁸⁰ *Reg. Com.*, XVI.

mayor interacción con el espacio externo, mientras que las monjas atendían las tareas del hogar, mucho más íntimas y alejadas de mundo exterior¹⁸¹.

Esta división de tareas se ve incluso reflejada entre los eremitas, como es el caso de Valerio. En sus narraciones nos cuenta cómo una dama le teje un sayo luego de una revelación¹⁸². El eremita y sus discípulos emprendieron por su parte el cultivo de la tierra, escritura de libros y la construcción de habitáculos, como ya indicamos. En definitiva, el ascetismo de toda clase, aunque se apartara del mundo, no se desentendía del mismo, sino que lo reflejaba y lo reproducía. Cabe destacar, finalmente, que el hecho de que los monasterios femeninos fuesen administrados por un cenobio masculino ponía en manos del abad el patrimonio de los dos monasterios, lo que nos habla de una acumulación de poder y bienes que debió generar resquemores en otros sectores de la Iglesia¹⁸³.

En definitiva, el monasterio hispano que reflejan las fuentes analizadas se erguía como una estructura económica autosuficiente y plenamente insertada en la economía que lo rodeaba. Su fundación y consolidación dependía de variados actores, pudiendo ser obispos, laicos y reyes. Establecido el patrimonio inicial, esos monasterios debían asegurar y agrandar su patrimonio a través de las donaciones, de una gestión inteligente de sus recursos y de una incesante batalla en contra de obispos entrometidos, profesos arrepentidos y aristócratas codiciosos. Podemos imaginarnos a estas unidades como grandes propiedades, con diversas estancias, amuralladas y con siervos a su disposición. Los trabajos y ocupaciones tienen su variación según la regla que consideremos, pero en general se apunta a que la ropa, los alimentos y las herramientas estén a buen recaudo. Es decir, toda norma se preocupa por garantizar el mínimo para la supervivencia. La enumeración de funciones específicas como un sacristán nos habla de la mayor o menor riqueza del monasterio. Además, se observa cómo la adaptación de cada comunidad a su ambiente socioeconómico produjo una diversidad en la selección y creación de textos normativos. Las actividades económicas y la forma en que se repartían las tareas dentro del grupo afectarían sin duda la relación de la comunidad con el ambiente, y del individuo con el conjunto, dando como resultado diferentes identidades en cada comunidad.

¹⁸¹ RÉAL, "Nuns and monks at work: equality or distinction between the sexes? A study of frankish monasteries from the sixth to the tenth century", p. 267.

¹⁸² *Val. Berg., Replicatio sermonvm a prima conversione*, 8.

¹⁸³ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 112.

A nivel social el monasterio refleja las diferencias y estructuras de la sociedad. Los ricos se consideraban de una forma, los pobres, gran mayoría en los cenobios, de otra. Los siervos solo podían consagrarse si habían sido liberados, no existiendo otra posibilidad de que se convirtieran en monjes. El caso de las comunidades heterodoxas donde señores y familias se convertían junto a sus servidores es una excepción y probablemente el rol de los siervos seguiría siendo el de servir. Los siervos abundaron en los monasterios, en los que realizaban las tareas que los monjes consideraban indignas, teniendo prohibido liberarles, pues “el que no tiene nada propio, no puede conceder la libertad de cosa ajena”¹⁸⁴.

La división de trabajo y de las actividades productivas también se veía influenciadas por el género y el origen social. Los monasterios femeninos no eran la excepción, y en lo económico dependían de la gestión de los monasterios masculinos, lo que en la práctica implicaba el aumento de poder del abad. Alguna especificidad productiva de las monjas, como en el caso de los textiles, pudo habilitar cierto comercio inter-monasterial.

Finalmente, el tema del pacto que aparece en la *Regla Común* nos habla de las dificultades que podían surgir en el seno de la comunidad monástica, que mayoritariamente se planteaba con jerarquías bien establecidas. Las comunidades a regular del NO hispano, por ejemplo, necesitaban de autoridades fuertes que implantaran orden, impugnaran prácticas que rozaban la herejía y lograran el sometimiento a una regla. Pero un proceso de regulación en comunidades que intentaban conservar sus principios de gobierno e identidad no era tarea fácil, y la labor de un abad demasiado rígido podía derivar en desastre. El pacto es la respuesta intermedia que esgrimieron legisladores y obispos para asegurar la estabilidad del monacato. Y en este punto me gustaría insistir. Tanto la *Regla Común* como los obispos y reyes del s. VII no buscaron que esos heterodoxos monasterios se retrotraigan al formato de aldeas, sino que intentaron, adaptarlos, someterlos y asegurar el éxito de su propio modelo monástico. Lo mismo podemos decir de las demás normas. Todas pretendían que los monasterios que regulaban tuviesen éxito y prosperaran, brindando todas las herramientas posibles para lograr esa meta.

Las fuentes nos hablan de estos monasterios como unidades disfuncionales, en las cuales había que asegurar la convivencia de los monjes y su líder, lo que a su vez sustentaría el éxito económico y espiritual. Porque los monjes, aunque tenían sus

¹⁸⁴ *Reg. Isid.*, XX, 494-495.

espíritus tornados hacia Dios, tenían sus manos, pies y bocas mirando a la Tierra, una Tierra que no solo exigía sobrevivir, sino prosperar, ayudar y asistir.

Capítulo II

Virtudes del buen monje

Entre los aspectos que las reglas buscan normalizar, además de lo económico y patrimonial, figura el proceso de conversión y modo de vida de los habitantes del monasterio. Ellas establecen cómo debe llevarse a cabo la vida consagrada, instaurando un arquetipo de monje¹⁸⁵. Así se fija aquello que el *monachus* debe decir, hacer, practicar, pensar, etc. Analizamos a continuación esos aspectos, que nos hablan acerca de qué se esperaba del monje y qué se le vedaba.

1. El respeto por la autoridad y el tiempo

El primer punto a tener en cuenta en la vida monacal es la organización del tiempo, es decir, las horas canónicas. Las actividades varían de acuerdo a la estación del año pero, en principio, las fuentes ordenan horas de rezo, lectura y meditación, en conjunto con los ritos sagrados y los trabajos manuales. De esta forma se inicia la *Regla de Fructuoso*, explicitando la distribución de las horas para la oración o el silencio¹⁸⁶. Partiendo de prima, se establece la cantidad de rezos y actividades hasta llegar a vísperas. En este momento, se prevé la lectura de un libro y su explicación.

La organización del tiempo también es mencionada en la *Regla Común*. Su control suponía una de las funciones básicas que debía observar el abad. En este caso, la descripción de cada hora no está tan detallada como en la regla anterior, pero se destaca que las horas establecidas son aquellas que sigue la Iglesia católica tanto en Oriente como en Occidente¹⁸⁷. Ambas reglas mencionan las horas canónicas y la importancia de imitar determinadas virtudes, las cuales son enseñadas por los superiores o ilustradas a través de lecturas seleccionadas. De igual manera, Isidoro dedica un apartado específico a la cuestión temporal. Es casi tan extenso como en la *Regla de Fructuoso* y estipula castigos para el monje que faltaba al oficio y no respetaba las horas¹⁸⁸.

En cuanto a la subordinación a la autoridad, la regla fructuosiana establece una serie de tareas para los decanos y prepósitos, a las cuales los monjes deben someterse y aceptar sus enseñanzas. Un ejemplo de esas labores son las lecturas previas al momento de dormir, momento en que se debe leer la misma regla o la *Vida de los Padres de la*

¹⁸⁵CANÉ, "Los monasterios como ámbitos de construcción de la autoridad a partir de las reglas monásticas visigodas", p. 82.

¹⁸⁶*Reg. Fruct.*, I.

¹⁸⁷*Reg. Com.*, X, 292-300.

¹⁸⁸*Reg. Isid.*, V- VI.

Iglesia para cultivar virtudes¹⁸⁹. Posterior a las lecciones, los monjes se dirigían en silencio a sus dormitorios¹⁹⁰. El prepósito debía vigilar que los monjes se acostaran a la hora debida y no se entregaran a ocultas meditaciones. El decano, por su parte, cuidaba que ellos no hablasen entre sí o hicieran bromas durante el oficio, ni que se dedicaran a vicios nocivos¹⁹¹. Se establece asimismo que, durante la celebración litúrgica, ninguno debía postrarse o levantarse antes que su superior, ni abandonar el recinto sin su permiso o el de los ancianos¹⁹². Los prepósitos y decanos cumplen, como vemos, un rol disciplinario y corrector entre sus subordinados e incentivan, mediante determinadas lecturas, las virtudes a ejercitar. Se preocupan por el respeto de la regla establecida y las horas canónicas, así como por el adecuado comportamiento de sus hermanos. La norma deja en claro que los restantes monjes deben someterse a la autoridad de aquellos y restringir sus voluntades personales. Dado que la misma regla establece que el abad y el decano deben estar bien instruidos en la práctica del monacato y ser ejemplo de templanza y prudencia, los monjes también debían encontrar en sus superiores las virtudes a imitar. Por ello, el texto recomienda la elección de un varón ya experimentado en la práctica monacal, que sea humilde, docto, casto, etc.¹⁹³.

En la *Regla Común*, se destaca, como bases del monacato, la obediencia de la autoridad y la disciplina. En ella, todos los aspectos de la vida diaria se basan en una estructura jerárquica encabezada por el abad, los prepósitos y los decanos¹⁹⁴. Se suma a lo anterior el especial empeño en el control de su voluntad que debe tener cada monje, subyugando su arbitrio. Dominada dicha voluntad, el hermano debía obedecer al abad hasta llegar a morir por él¹⁹⁵. Este precepto se aplica también a los decanos, quienes “(...) *no han de ir de un lado a otro sino por mandato; deben tener respeto a los superiores como a señores, amarlos como a padres, cumplir las órdenes que recibieron de ellos*”¹⁹⁶. Estos debían aprender de sus hermanos, recibiendo de otros las virtudes que se consideran adecuadas en un monje: humildad, caridad, paciencia, silencio y mansedumbre¹⁹⁷. Este énfasis disciplinar no es casual, dadas las prácticas poco ortodoxas de la época. Un ejemplo de ello son los monasterios familiares, donde los

¹⁸⁹ *Reg. Fruct.*, II, 62-66.

¹⁹⁰ *Reg. Fruct.*, I, 20-25.

¹⁹¹ *Reg. Fruct.*, II, 40-49.

¹⁹² *Reg. Fruct.*, II, 79-82.

¹⁹³ *Reg. Fruct.*, XIX, 369-386.

¹⁹⁴ Pablo C. DÍAZ, "Regula communis: Monastic Space and Social Context", en Hendrik DEY y Elizabeth FENTRESS (eds.), *Western Monasticism ante litteram*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 119.

¹⁹⁵ *Reg. Com.*, V, 144-145, 161-162.

¹⁹⁶ *Reg. Com.*, XII, 365-367.

¹⁹⁷ *Ibid.* XII, 371- 373.

abades eran escogidos según el capricho de los miembros y no en función de sus virtudes¹⁹⁸.

Hay una clara coincidencia en los criterios de obediencia presentados tanto por la *Regla Común* como por la *Regla de Fructuoso*. Ambas destacan la importancia de las jerarquías (distinguiendo entre el abad, decanos y preósitos), junto al hecho de que los monjes, como acabamos de señalar, sometieran su voluntad a la de sus superiores.

La *Regla de Isidoro* coincide con las virtudes antes destacadas, pero se centra más en el rol del abad que en el de los preósitos, a los cuales apenas menciona. A juicio del obispo sevillano, el abad conjuga todas las virtudes que deben tener los monjes y sirve como ejemplo a su grupo. Este debe poseer paciencia, humildad y piedad, además de una predisposición al trabajo y equidad con todos los conversos y monjes por igual¹⁹⁹.

Junto con el respeto a las autoridades propias del monasterio, el monacato de los siglos VI y VII también contempla una sumisión doctrinal y espiritual al obispo²⁰⁰. Tal como se mencionó en el capítulo anterior, en los dos primeros apartados de la *Regla Común* se deja establecido que nadie puede fundar monasterios sin consultar a un obispo y a la conferencia de abades²⁰¹. La mención de esa autorización obispal es propia de la regla recién citada y no se registra en la de Fructuoso, quien dedica su tratado a fundaciones ya existentes y no a futuros proyectos. En cambio, la *Regla Común* se estructura para ordenar nuevas fundaciones, además de regularizar las poco ortodoxas, como se indicó antes.

Dentro del ámbito de la corrección, las normas mencionan las conferencias entre hermanos, realizadas al menos una vez a la semana. En ellas, los monjes debían confesarse para que vicios como el odio, la malicia, la gula, la tristeza, etc. fueran purgados. Correspondía que, tanto el abad como sus subordinados, se interrogasen acerca de sus faltas, a fin de limpiar el veneno que corrompía los miembros del monasterio²⁰². En esa confesión se incluía los pensamientos ya que, si éstos eran errados o perniciosos, debían ser corregidos.

En contraste con estos preceptos, el eremita del noroeste hispano, Valerio del Bierzo, nos ofrece una mirada totalmente distinta sobre la confesión. En unos de sus textos, *De Bonello Monacho*, Valerio describe la confesión del monje Bonelo, donde éste narra a

¹⁹⁸Pablo C. DÍAZ, "El monacato y la cristianización del NO hispano: Un proceso de aculturación", *Antigüedad y cristianismo*, 7 (1990), p. 537.

¹⁹⁹*Reg. Isid.*, II, 30-44.

²⁰⁰Pablo C. DÍAZ, "El legado del pasado. Reglas y monasterios visigodos y carolingios", en *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campóo, Centro de Estudios del Románico, 2006, pp. 11-31.

²⁰¹*Reg. Com.*, I y II.

²⁰²*Reg. Com.*, XII, 388-396.

aquél su visión sobre el cielo y el infierno²⁰³. En este contexto no se habla de una conferencia o un abad, sino que el eremita se muestra a sí mismo como un maestro al cual los monjes pueden acudir para descargar sus faltas y visiones. La obra *De Bonello Monacho* forma una trilogía junto con *Dicta beati Valeri ad beatum Donadeum scripta* y *De celeste revelatione*. En esos textos se narran distintos episodios de muerte y resurrección de sus protagonistas, con visiones sobre el cielo y el infierno. Los personajes que refieren sus historias se presentan ante Valerio afligidos y emocionados, buscando descargar el temor que les provocaban sus visiones extraterrenales. En el relato mencionado se puede ver nuevamente cómo el eremita rompe con la norma. Toma el lugar del abad y reemplaza el carácter comunitario de la asamblea por uno privado. Incluso adopta un rol de consejero, al advertir al monje Bonelo sobre su proyecto de encerrarse en una celda pequeña²⁰⁴, de forma que no iniciara algo que no pudiera terminar.

Más allá de esta excepcionalidad ofrecida por Valerio, se puede ver que las tres reglas destacan un conjunto similar de virtudes propias de todos los monjes (humildad, obediencia, mansedumbre, silencio, etc.). Otro punto de coincidencia entre ellas es la mención de las conferencias, previstas entre una a tres veces por semana. En dichos encuentros se cultiva el respeto por el abad, los ancianos y el aspecto comunitario. Esta instancia también sirve para la corrección de los vicios y para incentivar las buenas costumbres²⁰⁵. De tal manera, se establece, por un lado, una estructura de corrección, y por otro, una serie de modelos a imitar. Parte de esos modelos a imitar provendrían de figuras y pasajes que los monjes leían en el conjunto de textos disponibles. La lectura, en privado o en público, se hacía sobre un conjunto de textos aceptados por la comunidad, e interpretados de una forma específica. Dicha comunidad textual era determinante en el ámbito de los modelos y virtudes que cada grupo destacaba. Por otra parte, las diferencias en la consideración sobre las responsabilidades de abades y presbíteros nos indican diferentes formas de organización de esas microcristiandades que, si bien compartían un sentido general de la jerarquía monacal, no aplicaron los mismos criterios a la hora de definir responsabilidades y prerrogativas.

²⁰³ Val. Berg., *De Bonello Monacho*.

²⁰⁴ Val. Berg., *De Bonello Monacho*, VI.

²⁰⁵ Reg. Isid., VII, 208-214.

2. La prudencia del monje. Pobreza, abstinencia y trabajo

Además de respetar a su superior, el buen monje debe seguir los pilares propios del monacato, que son la pobreza y la abstinencia. En la regla fructuosiana, se estipula que el monje no ha de poseer objetos a título personal, ni utensilios, vestimentas o cualquier cosa por pequeña que sea²⁰⁶. El cenobio rechazaba todo atisbo de individualidad, ya sea espiritual o física²⁰⁷. En el caso de que un familiar o seglar quisiera dar a un monje regalos o cartas²⁰⁸, éste no debía aceptarlos. Nuevamente, Valerio contrasta esta visión, mostrando cómo, mientras se encontraba en algún lugar cerca de Castro Pedroso, “(...) comenzó al fin la compasión de los cristianos, movidos por la piedad, a venir en grupos de muchas gentes de uno y otro sexo, a prestarme, a mí tan desdichado, auxilios, a traerme obsequios y a proporcionarme apoyo”²⁰⁹.

El monje tampoco debía ejercer un trabajo con la intención de adjudicárselo, o decir “*éste es mi libro, mi mesa o mi túnica*”, puesto que todos los objetos se poseían en común²¹⁰. Como ya dijimos, el trabajo constituyó, desde el inicio del monacato, una parte esencial de la existencia del monje y la vida en el cenobio²¹¹. De ahí el énfasis en que toda labor y objeto redunde en beneficio del monasterio.

En la *Regla Común* no se desarrolla en extenso el asunto, dedicando solo unas líneas a las actividades pastorales, vitales para la zona a la que está destinada²¹². Tal como sucede en la regla anterior, se establece que los monjes no debían poseer bienes en el monasterio, ni correspondía su admisión si aún poseían riquezas²¹³. En contraste, la regla isidoriana destaca el papel funcional del trabajo. A juicio de esta última la ociosidad solo atrae malos pensamientos, razón por la cual era necesario que los monjes trabajaran en diversos oficios, para mantenerse ocupados. En ambas normas se destaca el control sobre el monje, que se pretende ejercer a nivel de pensamiento y no solo de acciones, pues se considera que esos mismos malos pensamientos llevan irremediabilmente al pecado. Como ya se mencionó en el capítulo anterior, el tiempo dedicado a labores es de unas seis horas aproximadamente (al igual que lo establecido en la *Regla de Fructuoso*²¹⁴) y de su fruto se cubren las necesidades del monasterio²¹⁵.

²⁰⁶ *Reg. Fruct.*, VI, 179-182.

²⁰⁷ MARTÍNEZ TEJERA, “La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)”, p. 71.

²⁰⁸ *Reg. Fruct.*, VI, 183-184.

²⁰⁹ *Val. Berg., Ordo*, V.

²¹⁰ *Reg. Fruct.*, XI, 241-243.

²¹¹ ORLANDIS ROVIRA, “El trabajo en el monacato visigótico”, p. 668.

²¹² *Reg. Com.*, IX.

²¹³ *Reg. Com.*, IV, 125-127.

²¹⁴ ORLANDIS ROVIRA, “El trabajo en el monacato visigótico”, p. 672.

²¹⁵ *Reg. Isid.*, V, 124-127.

Cabe destacar, en este sentido, la diferencia de concepciones entre las reglas ya mencionadas: mientras la regla fructuosiana se adapta a la realidad local (la del NO hispano) con un criterio pragmático y flexible, la de Isidoro se posiciona de modo preceptivo y rígido²¹⁶.

En cuanto a la castidad, aunque ésta no merezca un apartado específico en la *Regla de Fructuoso*, se deja entrever que los monjes debían evitar la tentación y la excitación de la carne. No tenían que tomar de la mano a otros monjes²¹⁷ o compartir lecho²¹⁸. Sus sentimientos necesitaban ser piadosos y suaves, humildes y llenos de moderación, carentes de toda impureza²¹⁹. Correspondía que ellos llevaran los adornos de la prudencia, la moderación, el pudor, la fidelidad y la sinceridad²²⁰, además de cultivar la paciencia frente a las injurias y el odio²²¹. De esta forma, se observa que la normativa no sólo trata de reglamentar las actividades del monje o su cuerpo, sino también sus pensamientos, su sentir. Junto con el hecho de actuar, vestirse y andar de una determinada manera, atañía al monje tener ideas y sentimientos puros. El control se da sobre el cuerpo, como veremos más adelante, pero también sobre la sensibilidad y el pensamiento.

Sobre este tópico, la *Regla Común* se refiere a los monasterios dúplices, sentenciando que los monjes debían mantener un mínimo contacto con las monjas y ello solo en determinadas ocasiones²²². En lo referente a la confesión, tocaba a los monjes no ocultar sus pensamientos y acciones a sus decanos²²³.

Isidoro también trata el tema de la castidad, al establecer que los monjes no debían compartir lecho o dejar aflorar los malos pensamientos. En caso de que ello ocurriera, debían sin falta confesarse con su superior²²⁴.

3. Control del cuerpo. Silencio, murmuración y risa

Un punto destacado en las reglas es el silencio, estableciendo que los monjes no debían gritar ni murmurar en ningún momento. Para Fructuoso, el silencio se impone

²¹⁶ORLANDIS ROVIRA, “El trabajo en el monacato visigótico”, p. 672.

²¹⁷*Reg. Fruct.*, VIII, 200-207.

²¹⁸*Reg. Fruct.*, XVI, 331-332.

²¹⁹*Reg. Fruct.*, VIII, 205-207

²²⁰*Reg. Fruct.*, X, 220-225.

²²¹*Reg. Fruct.*, VI, 175-177.

²²²*Reg. Com.*, XV, XVI, XVII.

²²³*Reg. Com.*, XII.

²²⁴*Reg. Isid.*, XIII, 355-360.

en el momento de la comida²²⁵, a lo largo de los trabajos²²⁶, en la celda y durante la noche. Nadie debía hacer ruidos, ni escupir con sonoridad o murmurar²²⁷. Si alguien hablaba lo debía hacer “... *con voz pausada y silenciosa, sin jurar ni mentir, ni intentar engaño, ni darse a la locuacidad, sin caer en modo alguno en la murmuración, ni en el contradecir, ni en rencores, evitando vituperar o delatar al inocente*”²²⁸. La conversación debía hacerse solo con otros monjes, no con laicos o parientes, a menos que se tuviera la autorización de su superior.

La insistencia en el control del sonido se fundamenta en el hecho de que la esencia de la vida monástica es la búsqueda absoluta y contemplativa de Dios, en un clima de silencio y soledad²²⁹. También la *Regla Común* hace hincapié en que los religiosos no debían murmurar y solo podían hablar cuando se les preguntase²³⁰. Tampoco debían conversar con laicos, en general, y mucho menos con mujeres²³¹.

Isidoro, por su parte, subraya la importancia del comportamiento, que debía ser controlado y no colérico²³². Ello va acompañado de la discreción al andar y también al hablar. Como en el resto de las reglas, el obispo sevillano establece una forma de expresarse regulada, entendiendo que el monje no debía murmurar o perder el tiempo en risas y charlas²³³. El control del cuerpo era acompañado del silencio de la mente en cuanto a las ideas ociosas y torpes, debiendo el monje constreñir su pensamiento mediante la meditación²³⁴.

En las ocasiones en que tales pensamientos desbordaran y el monje se viera sorprendido por una polución nocturna, éste debía recurrir inmediatamente a la confesión con el abad. Luego, se establecía un ritual de purificación con agua y lágrimas, teniendo prohibido el pecador entrar a la iglesia dada la impureza de lo acontecido. La regla recomienda a los monjes dormir en una posición que no incentive esos pensamientos carnales, procurando el descanso del cuerpo y la quietud del alma²³⁵. En este aspecto, Isidoro innova al hablar claramente de las consecuencias de no controlar los pensamientos, de no tener la fuerza para apartarlos o predisposición para

²²⁵ *Reg. Fruct.*, III, 85-86.

²²⁶ *Reg. Fruct.*, IV, 142-145.

²²⁷ *Reg. Fruct.*, II, 35-38.

²²⁸ *Reg. Fruct.*, VI, 167-189.

²²⁹ Santiago CANTERA MONTENEGRO y Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, "Conciencia hispana y tradición monástica en la *Vita Fructuosi*", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 54/ 120 (2007), p. 75.

²³⁰ *Reg. Com.*, V, 148-149.

²³¹ *Reg. Com.*, XV, 484-485.

²³² *Reg. Isid.*, III, 52-54.

²³³ *Reg. Isid.*, V, 171-174, VI, 184 y 185.

²³⁴ *Reg. Isid.*, III, 57-59.

²³⁵ *Reg. Isid.*, XIII, 351-355.

corregir el cuerpo (que, como se ha dejado entrever a lo largo de las reglas analizadas, influye la mente y viceversa). De tal manera, se pueden observar dos instancias distintas en estos aspectos normativos: el interior del monje -que no se ve y del cual no se tiene control- y otro exterior -que sí se ve y es factible de corregir-. Si se corrige el cuerpo mediante la ascesis, los pensamientos son puros. En cambio, si dichos pensamientos debilitan el cuerpo, lo llevan a la impureza, como se muestra con las poluciones nocturnas. Es una dialéctica que implica un esfuerzo del monje en todo su ser y el correcto acompañamiento de sus superiores.

3.1. Alimentación

Según Fructuoso, los monjes tenían prohibida la ingesta de carnes, salvo contadas excepciones²³⁶. Por tanto, debían vivir de verduras y legumbres y, en ocasiones especiales, de peces de río o mar²³⁷. Para ello se empleaba parte de las tierras al huerto: “(...) como espacio dedicado al cultivo de hortalizas (*oleribus*), legumbres, etc., y destinado a garantizar la supervivencia y las necesidades alimenticias de la comunidad, fue una de las zonas de cultivo más comunes en los cenobios tardoantiguos y altomedievales hispanos; un espacio que en los primeros momentos poco o nada tuvo de ornamental”²³⁸.

Los hermanos podían acompañar sus alimentos con vino, pero en forma medida y mezclado con agua. Las cantidades estaban pautadas, siendo más abundantes para los ancianos, los enfermos o aquellos que realizaran trabajos físicos. Los monjes sanos, jóvenes y que no desempeñaran trabajos duros, debían respetar la regla y no probar alimento antes o después de la refección²³⁹. Dentro de las prácticas alimenticias se incluye el ayuno, determinándose los momentos para realizarlo: de Pascua a Pentecostés se come a la hora sexta y solo una vez al día. De Pentecostés al 14 de septiembre se observa el ayuno algunos días, excepto en la Cuaresma donde se realiza con más cuidado. Del 14 de septiembre a Pascuas, esa abstinencia se debe realizar con rigor y se incorpora la prohibición de consumir aceite y vino²⁴⁰. El monje, en todos los casos debe respetar la dieta, practicar el ayuno y someter la carne.

La *Regla Común* no se detiene a especificar la dieta de los monjes ni los ayunos. En cambio, dedica un apartado al cuidado de las ovejas. De ese ganado se beneficiaba el

²³⁶ *Reg. Fruct.*, III, 91-99.

²³⁷ *Reg. Fruct.*, III, 100 y 101.

²³⁸ MARTÍNEZ TEJERA, "El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad tardía y alta Edad Media (siglos V-X)", p. 27.

²³⁹ *Reg. Fruct.*, IV, 107-110.

²⁴⁰ *Reg. Fruct.*, XVII, 345-353.

monasterio en su totalidad. El texto subraya especialmente la pobreza de la región, señalando que solo ofrecía pan para tres meses²⁴¹. De igual forma, en ella no hay mención de ámbitos como el refectorio o el dormitorio, sino que los monjes se dividían en decanías vigiladas por un *decanus*²⁴². La regla parece no tener un concepto definido de cómo ordenar el espacio del monasterio, sino que más bien se ajusta a una realidad preexistente, que tiende a regular y normalizar²⁴³. En definitiva, no se centra en la arquitectura sino en brindar un modo de vida y soluciones prácticas²⁴⁴.

En Isidoro, la cuestión de la alimentación está abordada de dos formas: la ingesta de alimentos permitidos, por un lado, y su interrupción, es decir, el ayuno. En cuanto al primer punto, el texto indica que los monjes deben ingerir alimentos pobres, esencialmente verduras y legumbres secas, dejando casi totalmente de lado el consumo de carne. La bebida debía constar de unas pocas medidas de vino²⁴⁵. Esta dieta se llevaba a cabo de tal forma que el monje no se debilitara ni se excediera (e incitara de esa forma la concupiscencia).

En cuanto al ayuno, éste aparece de forma similar a las otras reglas, aunque no se ahonda demasiado en los periodos en los que se debe practicar. Las jornadas de ayuno que se mencionan son, principalmente, el primer ayuno cotidiano de Cuaresma y el de algunos días desde Pentecostés hasta el equinoccio de otoño. Se sigue con abstinencia cotidiana desde el 24 de septiembre hasta la Natividad, terminando con el cuarto ayuno diario desde el día siguiente de la Circuncisión hasta Pascua²⁴⁶. Por lo demás, al igual que la *Regla de Fructuoso*, se recomienda discreción en este punto para con los ancianos y enfermos.

Las diferencias observadas, sobre todo en la *Regla Común*, nos muestran las particularidades que las comunidades afrontaban a la hora de plasmar sus realidades en las reglas. El minucioso control de los alimentos del modelo isidoriano queda ausente en una zona tan pobre como la que atiende la *Regla Común*. Por su parte, Fructuoso sí apela a un control en los alimentos, a pesar de la dureza del Bierzo. Para un grupo no era necesario legislar sobre un recurso tan escaso, mientras que para el mismo Fructuoso el rigor ascético no permitía ceder en ningún aspecto. Así como en el capítulo anterior observamos adaptaciones económicas diferentes dentro de una misma zona, en este caso vemos una característica semejante en lo que atañe al tópico de los alimentos y su

²⁴¹ *Reg. Com.*, IX, 283-287.

²⁴² DÍAZ, "Regula communis: Monastic Space and Social Context", p. 119.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 120.

²⁴⁵ *Reg. Isid.*, IX, 273.

²⁴⁶ *Reg. Isid.*, XI.

consumo. El enfoque del ascetismo, dentro de una misma zona y tradición, es distinto, mostrando la variedad de interpretaciones que había en los modelos monacales.

3.2. Vestimenta y forma de andar

La apariencia era importante para el monje; sus ropas y formas de moverse debían ser un reflejo de sus ideales²⁴⁷. Para Fructuoso, las prendas de vestir no tenían que ser muchas ni superfluas, "... deben ser vellosas, con dos cogollas solamente y con una y sencilla capa corta"²⁴⁸. Tampoco debía haber diversidad entre los monjes, todos tenían que mostrar un aliño del vestido sin diferencias. En cuanto al andar, mirando siempre adelante, se hacía sin ruido ni saltos anchos²⁴⁹. Contrasta esta visión con la de los eremitas, donde la semi-desnudez era el denominador común²⁵⁰. Dadas las extremas condiciones físicas que implicaba la vida eremítica, las prendas quedaban expuestas a la acción de los elementos y se arruinaban²⁵¹. Más allá de eso, el atuendo del monje marca su desapego por lo terrenal²⁵².

La *Regla Común* no se detiene a tratar el aspecto que debe llevar el monje, o el tipo de prendas que debe vestir. Solo menciona que el encargado de repartir prendas y alimentos es el abad²⁵³. Nuevamente el carácter específico de esta norma nos habla de las particularidades de una microcristiandad que no consideró necesario legislar con tanto detalle sobre la vestimenta del monje, teniendo la norma un carácter pragmático en este sentido. En cambio, el aspecto exterior del hermano es importante en la *Regla de Isidoro*. Aquél debía evitar el lujo, su atuendo debía servir para protección y no para mostrar elegancia. Sin embargo, tampoco correspondía ser demasiado despreciable, porque podía engendrar la vanagloria o la tristeza. El monje no debía taparse la cara con capucha o pañuelo, ni usar prendas que no fueran propias de un monasterio²⁵⁴. Por otra parte, la regla prohíbe a los hermanos acicalar su rostro o su cuerpo, para no caer en pecado de lascivia. En cambio, permite el corte del cabello, el cual debían llevar de forma similar todos los miembros del monasterio²⁵⁵.

²⁴⁷ CANÉ, "Los monasterios como ámbitos de construcción de la autoridad a partir de las reglas monásticas visigodas", p. 83.

²⁴⁸ *Reg. Fruct.*, XI, 227-229.

²⁴⁹ *Reg. Fruct.*, VI, 167 y 168.

²⁵⁰ VANESSA JIMENO GUERRA, "Las prácticas espirituales del eremitismo peninsular altomedieval", *Espacio Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, 24 (2011), p. 74.

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² *Idem.*

²⁵³ *Reg. Com.*, XI, 343 y 344.

²⁵⁴ *Reg. Isid.*, XII, 319-321.

²⁵⁵ *Ibid.*, XII, 331-335.

En suma, la imagen que se ofrece es la de un religioso vestido humildemente, pero no en la absoluta miseria, con el cabello corto, pero no acicalado. De esta forma, el buen monje daba muestras de humildad y pertenencia a su comunidad.

3.3. Control de la movilidad

Según la *Regla de Fructuoso*, no le estaba permitido al monje abandonar el monasterio en ningún momento, excepto por encargo del abad. No podía salir a las áreas circundantes, ni mucho menos se lo autorizaba a vagar por pueblos y aldeas y entrar en fincas de algún seglar.

La *Regla Común* no hace mención específica de la movilidad de los monjes, salvo en el caso de fuga del monasterio. En el apartado XX se deja establecido que aquél que desertaba no debía ser aceptado en otros monasterios, sino devuelto con las manos atadas a su cenobio de origen, donde se le aplicarían duros castigos²⁵⁶. En este sentido, recordemos que buena parte de los monasterios de esta zona reproducen las modalidades de control de la población, practicada en los grandes dominios laicos. En otras palabras, el tipo de actividades colectivas que ordena la regla depende de las actividades y costumbres de los propietarios de la zona que convertían sus casas y sus tierras en “monasterios”, junto a sus servidores y vecinos. Por lo tanto, este esquema de control reproduce el modo en el que se organizaban las comunidades campesinas²⁵⁷.

En la norma de Isidoro, no solo se establece que el religioso debe permanecer en el monasterio sino que debe evitar el aislamiento estando dentro de él. Ningún monje debía pedir una celda especial para vivir alejado de la comunidad, excepto alguno que (por edad o enfermedad) lo necesitare y solo podía hacerlo con autorización del abad²⁵⁸. Los hermanos tampoco podían salir del monasterio, ni visitar parientes o recibir una carta²⁵⁹.

Casi cada asunto mencionado anteriormente es desafiado en la narración de Valerio. El ermitaño describe su vagabundeo desde el monasterio de Compludo hasta Castro Pedroso, pasando por una finca privada llamada Ebronanto. Luego, se dirigió al monasterio de Rufiana para terminar en el de San Pedro de Montes. En la mencionada finca de Ebronanto se instaló junto a la iglesia, atrayendo gran cantidad de fieles, lo que provocó la cólera del presbítero local²⁶⁰. Valerio yerra constantemente buscando la

²⁵⁶ *Reg. Com.*, XX, 641-643.

²⁵⁷ DÍAZ, “Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda”, p. 191.

²⁵⁸ *Reg. Isid.*, XIX, 474 y 475.

²⁵⁹ *Reg. Isid.*, XXIV, 579-585.

²⁶⁰ *Val. Berg.*, *Ordo*.

soledad y alejándose de sus enemigos, contraponiéndose a las normas conciliares que condenan el vagabundeo y reafirmando en sus escritos que el asceta podía conducirse por el mundo según su criterio y no el de los obispos²⁶¹.

4. Ancianos

Una parte de la comunidad monacal estaba conformada por ancianos (*senibus*), hombres que o bien envejecieron en el monasterio, o que se sumaron a él en los postreros días de su vida. Solo la *Regla de Fructuoso* y la *Regla Común* les dedican apartados específicos, variando su consideración de manera notable. La mención de Fructuoso es breve y se centra en señalar que, aquellos que han envejecido en el monasterio, pueden tener una celda amplia y una vida más cómoda, con jóvenes que los atiendan específicamente²⁶². La *Regla Común* es más severa al respecto. Esta inicia su apartado sobre el tema advirtiendo sobre esos novicios ancianos que prometen el pacto más por su debilidad que por miras religiosas, mandando que, si ése fuera el motivo de su llegada, se les increpara duramente. De igual forma se establece que estos monjes no deben perder el tiempo en charlas y risas, obligándoles a obedecer a sus superiores, aun cuando estos últimos fueran jóvenes. Destaca, sin embargo, las buenas virtudes que deben cultivar los ancianos, cualidades que coinciden con las ya mencionadas para el resto de la comunidad: tranquilidad, humildad, sencillez, obediencia, etc. A estos, la regla manda que se les trate con piedad, se les exima de los trabajos duros y se les adapte la dieta, tal como se mencionó en el apartado anterior²⁶³. Isidoro, por su parte, solo menciona a los ancianos en contadas ocasiones, pero los posiciona como consejeros, y establece que, en las conferencias, se debe oír al anciano maestro²⁶⁴. Las diferentes consideraciones para con los ancianos debió responder, probablemente, a una variación en las concepciones que cada monasterio tenía sobre su rol como centro asistencial. La *Regla Común* parece aceptar en parte el hecho de encargarse de los ancianos, pero solo si muestran una entrega espiritual genuina, mientras que Fructuoso solo tiene en cuenta a los que envejecieron dentro del cenobio. Deberíamos diferenciar la utilización de la imagen del anciano como figura de autoridad, por un lado, y como posible intruso en el monasterio, por el otro. Aquellos que envejecieron en el lugar podían dar consejos a los hermanos jóvenes por su larga trayectoria en el ejercicio

²⁶¹Gonzalo CANÉ, "Reflexiones en torno al eremitismo visigodo. Los casos de San Millán y Valerio del Bierzo", *Sociedades Precapitalistas*, 6/ 2 (2017), pp. 6 y 7.

²⁶²*Reg. Fruct.*, XXIII.

²⁶³*Reg. Com.*, VIII.

²⁶⁴*Reg. Isid.*, VII, 209-210.

ascético, mientras que aquellos que ingresaron al cenobio en las postrimerías de su existencia, solo tienen como aporte una larga lista de pecados. De esta forma cada comunidad plantearía criterios distintos para lidiar con las virtudes y defectos de ambas clases de ancianos.

5. Virtudes del monacato femenino

En comparación con el monacato masculino, los monasterios femeninos no difieren demasiado en el tipo de virtudes deseadas, exceptuando la virginidad, que Leandro expone como una condición eminente. En efecto, el autor estima a la virgen como la mejor parte de la Iglesia²⁶⁵ y del reino de Dios, porque ha desdeñado la ambición, el pecado y la maldición de Eva²⁶⁶. La mujer virgen, libre del yugo del matrimonio, podía mirar hacia el cielo desde una posición pura que no compartían el resto de las mujeres y ni siquiera los hombres. Este énfasis en el aspecto virginal no se desarrolla en las reglas masculinas analizadas, donde prácticamente no se exponen casos de monjes jóvenes que llegasen vírgenes a la conversión, siendo un aspecto que parece más valorado en las mujeres que en aquellos. La única referencia de esa condición en el mundo masculino es en la *Regla Común*²⁶⁷, donde se menciona que algunos monjes se jactaban de su virginidad. Por lo demás, la regla de Leandro tampoco alude a la figura de la superiora (*senioris*), ni hace énfasis en el respeto a su autoridad, como sí lo hacen las normas masculinas.

Sin embargo, las reglas masculinas y femeninas tienen puntos coincidentes, sobre todo en cuanto a la ascesis. De igual manera que en las primeras, se prohibía a las mujeres tener objetos propios²⁶⁸ y trato con seglares, dado que el hablar con quienes llevaban hábitos distintos podía inducir a la virgen a malas costumbres. En el caso que esta última tratara con jóvenes o varones, incluso eclesiásticos, podía caer en el deseo carnal y condenarse, perdiendo su virginidad (circunstancia que, como establece el autor, es irreparable²⁶⁹).

²⁶⁵ *Reg. Sancti Leandri*, Introductio, 111-113.

²⁶⁶ *Reg. Sancti Leandri*, Introductio, 219-224.

²⁶⁷ *Reg. Com.*, XIII, 416.

²⁶⁸ *Reg. Sancti Leandri*, XXVIII.

²⁶⁹ *Reg. Sancti Leandri*, I, II, III.

En cuanto al trabajo de las monjas tampoco hay una referencia explícita. Sólo tenemos una mención breve en la cual el mismo Leandro recomienda que, durante los trabajos manuales, se realicen lecturas²⁷⁰.

5.1 Control del cuerpo y de la movilidad femenina

El control del cuerpo y de la apariencia es central en toda actividad ascética, incluida la femenina. Al igual que lo establecido para el monje, la virgen no debía murmurar o maldecir²⁷¹. Tampoco debía conversar con otro u otra a solas²⁷² o reír descaradamente. También se pone énfasis, incluso en grado mayor que en las reglas masculinas, en el hecho de que la virgen debía soportar al que la calumnia y no ser ella la calumniadora²⁷³. Por otra parte, se destaca una característica que mencionan dos reglas varoniles²⁷⁴: la de no jurar. Se establece que, si la virgen posee verdad en su corazón, no tiene necesidad de jurar, pues solo se pide juramentos de aquellos cuya palabra se duda²⁷⁵.

La otra esfera para tener en cuenta es la alimentación. En ese aspecto, no hay muchos cambios respecto a las otras reglas. Leandro recomienda principalmente moderación, por ejemplo, en el caso de la carne -que la monja solo debía consumir si estaba debilitada o enferma²⁷⁶-. Otro tanto ocurría con el vino, que únicamente debía usarse como medicina²⁷⁷. En efecto, la virgen debía ser sana pero no robusta, por lo que tenía que evitar en lo posible el mencionado consumo de carne²⁷⁸. En cuanto al resto de los alimentos, tenían que ser tomados en su justa medida, nunca en exceso²⁷⁹. De la misma forma se plantea el ayuno, que se debía realizar frecuentemente, pero sin llegar a debilitar el cuerpo²⁸⁰.

Con respecto a la apariencia, no correspondía que la virgen embelleciera su cuerpo²⁸¹ o luciera adornos o joyas²⁸². Su vestimenta sigue criterios parecidos a los del

²⁷⁰ *Reg. Sancti Leandri*, XV.

²⁷¹ *Reg. Sancti Leandri*, XIV.

²⁷² *Reg. Sancti Leandri*, XVII y XXX.

²⁷³ *Reg. Sancti Leandri*, VII y VIII.

²⁷⁴ La *Regla de Isidoro* menciona el hecho de jurar con frecuencia como un delito leve, en su apartado XVII, mientras que Fructuoso lo nombra en el capítulo VI sin desarrollarlo.

²⁷⁵ *Reg. Sancti Leandri*, XXIX.

²⁷⁶ *Reg. Sancti Leandri*, XVIII.

²⁷⁷ *Reg. Sancti Leandri*, XIX.

²⁷⁸ *Reg. Sancti Leandri*, XXIV.

²⁷⁹ *Reg. Sancti Leandri*, XXIV.

²⁸⁰ *Reg. Sancti Leandri*, XVIII.

²⁸¹ *Reg. Sancti Leandri*, Introd. 171-175.

²⁸² *Reg. Sancti Leandri*, Introd. 261- 284.

monacato masculino. Esta debía servir para proteger del frío y cubrir el pudor femenino, pero no para que fuese suntuosa o provocara excitación²⁸³. Además, se dedica un breve apartado al baño, que las mujeres no debían tomar salvo en caso de enfermedad. El criterio es similar al del monacato masculino; la limpieza del cuerpo se ve como una puerta al pecado.

Junto a esos aspectos, se esperaba que la virgen fuera pudorosa, servicial, benigna, humilde y paciente²⁸⁴. Como se puede observar, estas últimas características son similares a las destacadas para los monjes.

El último elemento a tener en cuenta es el del control de la movilidad. La virgen no podía volver al siglo²⁸⁵, permaneciendo y perseverando en el monasterio donde se afincó²⁸⁶, a la vez que evitando el aislamiento, es decir, la vida individual²⁸⁷. Nuevamente vemos una coincidencia con el monacato masculino, que rechaza el individualismo, esto es, el apartamiento de la comunidad de monjes en una celda aislada, lejos de la autoridad de un abad, donde el religioso solo cultivaría la vanagloria.

5.2. Contacto de las monjas con el mundo masculino

La *Regla Común* establece como situación ideal que monjes y vírgenes habiten diferentes cenobios, pero contempla el caso de que un monje conviva en un monasterio femenino (sea para ocuparse de trabajos manuales o para atender a un huésped²⁸⁸). En estas circunstancias los monjes no compartían ningún espacio con las vírgenes, sino que debían evitar encuentros y hablar con ellas²⁸⁹. Los varones designados para dichas situaciones eran aquellos de probada castidad, que hubieran pasado largo tiempo en el monasterio²⁹⁰.

6. Santos ejemplos. Referentes del pasado y comunidad textual en los modelos de monacato

Por último analizaremos las referencias a modelos virtuosos del pasado. Los mismos sirvieron como ejemplos a seguir y como figuras de autoridad, formando parte del

²⁸³ *Reg. Sancti Leandri*, X.

²⁸⁴ *Reg. Sancti Leandri*, VI, XI, XII.

²⁸⁵ *Reg. Sancti Leandri*, XXXI.

²⁸⁶ *Reg. Sancti Leandri*, XXV.

²⁸⁷ *Reg. Sancti Leandri*, XXVI.

²⁸⁸ *Reg. Com.*, XV.

²⁸⁹ *Reg. Com.*, XV.

²⁹⁰ *Reg. Com.*, XVI.

conjunto ético del ascetismo y de la memoria social de los monjes. Además, reflexionaremos sobre las fuentes empleadas en las normas analizadas, para dilucidar la influencia que tuvo la comunidad textual en la conformación de los modelos virtuosos.

Entre las figuras más recurrentes que referencian las reglas se encuentran los Padres, ya sea a través de sus normas o de sus vidas²⁹¹. También se observan numerosas alusiones a figuras bíblicas²⁹² que, en la mentalidad de la época, no se diferenciarían de las figuras históricas. De esa forma, personajes como José, David, Esaú, Pablo, Job, Timoteo, etc. sirven para complementar los argumentos de los autores, brindando ejemplos tan válidos como los de los ascetas de generaciones cercanas. De dichas referencias se sirve sobre todo Leandro, cuyo texto es de un carácter más doctrinal. Isidoro menciona unos pocos personajes bíblicos, mientras que Fructuoso y la *Regla Común* tienden a aludir con más frecuencia a los Padres y sus normas que a figuras de las escrituras (aunque, por supuesto, se hace uso de abundantes citas bíblicas). Cada autor tenía una inclinación por determinados autores a la hora de construir sus textos. Leandro cita más de ochenta veces las Escrituras, siendo los libros más mencionados los Salmos y el Evangelio según San Mateo. Le sigue en cantidad la *Regla Común* con más de cuarenta citas, la mayoría de Mateo. Isidoro alude a la biblia en once pasajes, siendo el más recurrente Tesalonicenses, mientras que Fructuoso solo lo hace tres, dos de los cuales son Salmos y uno corresponde a Mateo. Este evangelio es, como vemos, mencionado en todas las normas aunque sea una vez. Obviamente este tipo de coincidencias en el uso de las Escrituras nos habla de ese carácter en común que compartían las microcristiandades como representantes en miniatura de la cristiandad.

Valerio del Bierzo es sin duda uno de los autores que más referencia hace a figuras históricas para su modelo de ascetismo. Sus escritos desbordan alabanzas a los Padres del desierto²⁹³, con los que establece un lazo de continuidad y con ciertos personajes que coloca como ejemplificadores (por ejemplo, el mismo Fructuoso²⁹⁴, ya fallecido para cuando Valerio escribe sus obras). La figura que más destaca en sus manuscritos es, sin embargo, Egeria, a la que alaba por su itinerario ascético y coloca como modelo a imitar para los monjes²⁹⁵.

²⁹¹ *Reg. Com.*, II, 60-63, IX, 275-281, X, 328-331, , *Reg. Isid.*, *Praefatio*, 4-8, V, 215-217, VII, 215-217, X, 291-294, XXV, 601-603, *Reg. Fruct.*, I, 62-63, XIX, 387-391, XX, 393-395.

²⁹² *Reg. Sancti Leandri*, III, 342-344, VII, 397-400, VIII, 411-418, XIII, 511-518, XXIII, 669-673, *Reg. Isid.*, V, 171-174, XII, 315-317, *Reg. Com.*, II, 91-94.

²⁹³ *Val. Berg.*, *Nuperrima edition de vana seculi sapientia*, 8, *De celeste revelatione*, 1, *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*, 4-6.

²⁹⁴ *Val. Berg.*, *Ordo querimonie prefati discriminis*, 19.

²⁹⁵ *Val. Berg.*, *Epistola beatissime Egerie laude conscripta fratrum bergidensium monachorum a Valerio conlata*, 9-11.

Todas estas alusiones a las normas y seres del pasado conformaron parte de la memoria social de monjes y monjas, quienes a través de ellos justificaron sus modelos de ascetismo, destacando la humildad, la continencia, la virginidad, el conocimiento, etc., de determinadas figuras. Dichas referencias se extraerían del conjunto de textos aceptados por la comunidad, como ya aclaramos a principio del capítulo. Debemos entender, por un lado, que la construcción de esa memoria influenciaba la selección de textos específicos empleados para la formación de los monjes y viceversa. Un ejemplo de dicha situación sería el de una comunidad de monjes que incluía entre sus lecturas la hagiografía de un santo local, o de un asceta reconocido, como ocurre en el caso de Valerio y su deseo de reconstruir el viaje de Egeria y el uso que hace de la *Vita Fructuosi* en sus escritos²⁹⁶.

En suma, la comunidad textual se trasluce en las referencias directas a ciertos personajes virtuosos –como se mencionó anteriormente– y en las obras que cada autor utilizó para construir sus textos normativos. En cuanto a las fuentes utilizadas (más allá de los relatos evangélicos ya consignados) aparecen Casiano y Pacomio. Isidoro empleó además a san Agustín y, de forma difusa, la *Regla de san Benito*²⁹⁷. Fructuoso por su parte, apeló a Jerónimo, san Agustín y la norma isidoriana²⁹⁸. En cuanto a la *Regla Común*, ésta cita a Pacomio y Jerónimo, junto a obras de Leandro, Isidoro y Fructuoso²⁹⁹. Finalmente Leandro es quién más autores menciona, en consonancia con el carácter erudito de su obra. En su escrito aparecen, así, Jerónimo, Cipriano, Ambrosio, san Agustín, Casiano, Tertuliano y Cicerón³⁰⁰.

Como se puede observar, los autores de las normas analizadas tuvieron una base textual similar y conocían las obras y reglas que circulaban en el ámbito hispano. Ese ámbito literario en común puede explicar en parte la gran coincidencia en las virtudes destacadas, aunque también se pone de relieve que, a pesar de contar con un acceso similar a los textos, los modelos de virtud sugeridos no fueron exactamente iguales. La selección de autores específicos, su disponibilidad en una zona de la península y en otras no, y la interpretación de esas obras en el marco de cada comunidad textual configuró los modelos de monacato de maneras diversas.

²⁹⁶ Manuel C. Díaz DÍAZ, *La vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición crítica*, Braga, Cámara Municipal de Braga, 1974, pp. 15-23.

²⁹⁷ “Introducción”, en San LEANDRO, San ISIDORO y San FRUCTUOSO, *Reglas monásticas de la España visigoda: los tres libros de las “Sentencias”*, Julio CAMPOS RUIZ e Ismael ROCA MELIA, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 83 y 84.

²⁹⁸ *Ibid.*, pp. 130-2.

²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 166-8.

³⁰⁰ *Ibid.*, pp. 21-76.

De esta forma, la visión del pasado de los monjes se construía a partir de un conjunto de referencias generales, las bíblicas, y más específicas, los ascetas, santos y Padres con los que cada comunidad estaba más familiarizado. Incluso en esa generalidad bíblica, cada autor usaba las escrituras de diversa manera, como también lo hacían con las figuras ascéticas de diversos orígenes. Referencias que se verían influenciadas, a su vez, por el conjunto de textos aceptados. Cabe aclarar que la interpretación y apropiación de pasado se da a nivel de toda la Iglesia, no solo de los monjes. En palabras de Ildefonso de Toledo “La fe también es de cosas pasadas, presentes y futuras (...)”³⁰¹.

En definitiva, las reglas analizadas nos muestran que, a nivel discursivo, un monje ideal reúne dos virtudes básicas: respeto por la organización del tiempo sagrado (que ordena toda la vida monacal) y sumisión incondicional a la autoridad (que implica no solo subordinar la voluntad propia sino considerar al superior como ejemplo a imitar). El buen monje debía ver a dicho superior como guía y confesor, que lo ayudaría a mantenerse alejado del pecado o a purgarlo. Esa instancia de confesión podía darse en el ámbito del monasterio o en las asambleas.

Por otra parte, se deja en claro que un monje modélico posee un cuerpo ideal, tanto en su apariencia como en su nutrición. Debía tener una dieta a base de legumbres y prácticamente desprovista de carnes, salvo en casos especiales (trabajos duros, enfermedad o vejez). La ingesta se podría acompañar con vino pero mezclado con agua y en reducidas proporciones. A su vez, esa dieta debía ser interrumpida en las fechas establecidas, dando paso al ayuno.

En cuanto al aspecto y la vestimenta, los religiosos debían vestir humildemente, sin caer en la miseria, llevar el cabello corto, pero no acicalado. De esta forma, el buen monje daba muestras de humildad y pertenencia a su comunidad. La apariencia se acompañaba de una forma discreta de expresarse y de andar, que transmitiera serenidad y humildad, nunca vanagloria o vanidad. Además, debía procurar casi siempre silencio y jamás caer en murmuraciones.

Dentro del encuadre corporal, el monje debía de controlar sus pensamientos a fin de no excitar su cuerpo y caer en pecado. Por ello, las reglas destacan el papel funcional del trabajo, que distrae de esos malos pensamientos. En conjunto, se deja entrever en el

³⁰¹ *Hildephonsi, De itinere deserti., LXXX.*

relato el control de la castidad, pues un monje decente debía evitar el contacto físico con otros hermanos o realizar actos indecentes como bañarse sin motivo aparente.

Otro de los pilares destacados del monacato es el de la pobreza. Las reglas dejan en claro que un monje no puede poseer nada, ni siquiera arrogarse como propios los objetos que usa en el monasterio. Ese aspecto se refuerza con el control de la movilidad: un monje no debía salir de su monasterio o aislarse en celda separada, sino llevar una vida en común con el resto de sus hermanos espirituales.

Finalmente, las mismas normas estipulan reglas especiales para los ancianos y el monacato femenino. En cuanto a los primeros, éstos debían cultivar idénticas virtudes a los demás monjes, pero enfatizando sobre todo la obediencia y el silencio, evitando desvaríos o reticencias contra los superiores jóvenes. En cuanto a las mujeres, se observa un conjunto similar de virtudes que se recomienda cultivar a las hermanas, relativas sobre todo a la ascesis, la alimentación y el contacto con personas ajenas al monasterio. Se enfatiza en particular que estas mujeres debían evitar el contacto con hombres y monjes. Y se destaca, como punto contrastante, la defensa y enaltecimiento de la virginidad, que prácticamente no se registra en las normativas masculinas.

Las normas coinciden en general sobre el modelo positivo que quieren imponer, variando el énfasis que hacen sobre el control del cuerpo. Todas las reglas destacan las características señaladas de la identidad monacal, la imitación de los personajes de las Escrituras, la virtud de la obediencia y el arrepentimiento.

Sin embargo dicha identidad base varía en cada norma. La *Regla Común* sobresale por el hecho de soslayar las virtudes relacionadas al control del cuerpo, o directamente las omite. Suponemos que, al ser una regla a aplicar en comunidades heterodoxas, un ascetismo demasiado riguroso sería rechazado. Fructuoso e Isidoro regulan comunidades de monjes más homogéneas, donde el control de cuerpo, mente y sentimientos son centrales. Lo mismo ocurre en el caso de la virgen ideal de Leandro, una asceta que controla sus apetitos, sus pensamientos y su cuerpo, pero que poco tiene que decir respecto a la sumisión o a la obediencia, sino es solo para con la regla y para con Dios. Veremos que algunas de estas particularidades se repiten en el ámbito de las faltas, desarrolladas en el próximo capítulo. Como se mencionó anteriormente, muchas de esas variaciones se debían, en parte, a que cada modelo surgió en el seno de una microcristiandad, que se adaptó de diferente manera a su contexto socioeconómico y cultural.

Por último, todos esos paradigmas contaban con referencias a un pasado cercano y específico, referenciado en ascetas y santos, y uno más general que era el bíblico, cuyos

personajes fueron tomados como ejemplos de virtud. Esas figuras fueron interpretadas y usadas para conformar sus modelos de ascetismo, dentro de una memoria social particular de cada comunidad. En algunos casos esas alusiones tenían que ver con el fundador de la comunidad, ya fuese un santo, un eremita, un monje, etc. De esa forma, en palabras de los autores de la *Regla Común*

“...han de reflexionar los hechos pasados de los Padres consultando sus escritos, para que sepan por ellos qué deben obrar y tengan ante los ojos pleno conocimiento dentro y fuera, antes y después (...) recordando el pasado, previendo el futuro y examinando el presente (...)”³⁰².

En definitiva, las virtudes eran para los monjes guías para su ascetismo, una guía que les conectaba con toda la historia del cristianismo y la lucha por la perfección evangélica.

³⁰² *Reg, Com., X*, 315-320.

Capítulo III

Vicios a evitar y delitos contemplados en las reglas

Dentro del marco de formación del monje ideal, las normas contemplan las posibles faltas en las que pudiera caer el hermano, desde los vicios por no someter su carne y mente, hasta los delitos contra otros monjes y contra el propio monasterio. Los autores de las reglas consideraron importante legislar sobre esas infracciones, para corregirlas y castigarlas. A continuación, se analizarán las transgresiones desarrolladas por las regulaciones, su prevención, tratamiento y castigo. Tendrá un apartado especial la excomunión, dado el desarrollo específico que brindan las fuentes a este tema.

1. Cómo evitar los vicios

El primer punto a analizar dentro de esta temática corresponde al de la prevención de las faltas, a través de distintas prácticas y recomendaciones. La *Regla de Fructuoso* dedica a este tópico un apartado específico y se centra en la vigilancia y la separación corporal de los integrantes de la orden. Los monjes debían dormir en una sola estancia, en camas individuales³⁰³, no debían hablar ni acercarse a otros monjes en la obscuridad, como tampoco poseer objetos personales (tema al que ya aludimos en el capítulo anterior)³⁰⁴. Finaliza el apartado recordando que la mejor forma de evitar el vicio es la sumisión al superior³⁰⁵. También cabe mencionar la importancia de la confesión, como lo deja claro el apartado XII de la misma regla, a fin de exponer lo que está oculto, para que el anciano o el abad pudieran disponer de los respectivos correctivos y castigos³⁰⁶. Dicha confesión podía darse en un ámbito privado con el abad o en la conferencia de monjes, que debía realizarse entre una a tres veces por semana. En dicha reunión, los hermanos se aglutinaban alrededor del abad, para exponer sus vicios, ser corregidos y recordar la regla de los Padres³⁰⁷. La importancia de exteriorizar los pecados y vicios aparece en los tres textos normativos, con variantes acerca de quién debía escuchar los pecados y decidir el castigo.

En la *Regla Común*, la confesión como mecanismo de prevención destaca por estar orientada a una experiencia pública, más que a un contacto reservado con el abad o el

³⁰³ *Reg. Fruct.*, XVI, 331-333.

³⁰⁴ *Reg. Fruct.*, XVI, 334-337.

³⁰⁵ *Reg. Fruct.*, XVI, 340-343.

³⁰⁶ *Reg. Fruct.*, XII, 255-259.

³⁰⁷ *Reg. Fruct.*, XIX, 387-391.

prepósito. La purgación de los vicios debía hacerse en la asamblea de monjes, que en este caso se recomienda al menos una vez por semana³⁰⁸.

En Isidoro, la manifestación de las culpas también es la mejor forma de prevenirlas. El comparte dos puntos significativos a este respecto con las reglas anteriores. Por un lado, destaca la importancia de la confidencia con el abad³⁰⁹ (como lo hace Fructuoso) y, por el otro, la divulgación pública del pecado (como lo indica la *Regla Común* y la fructuosiana), durante la conferencia o asamblea de monjes³¹⁰. En este caso Isidoro recomienda, al igual que Fructuoso, que se realice la reunión al menos tres veces a la semana –recurso que este último debe haber tomado de aquél–

La prevención de las faltas implica una relación de subordinación con los superiores, donde un asceta experimentado (abad, prepósito o un anciano) guiaba a los demás en sus acciones y pensamientos. Dicha relación no se limitaba a un individuo, pues la rectificación servía de ejemplo a toda la comunidad. Estas medidas preventivas surgen de la aceptación de la idea de que los monjes son imperfectos y su ascetismo no es incorruptible, por lo que se proponían medidas para evitar las tentaciones, como la separación física de los hermanos al dormir y el relacionarse en el monasterio. De esta forma, a la vez que las normas buscaban librar al monje de sus apetencias, no dejaban de considerar la naturaleza corruptible del hombre.

2. Cómo tratar y castigar a los monjes que delinquen

Como se acaba de señalar, la confesión era de gran importancia para evitar y castigar el delito. Una vez que el monje informaba al superior sus faltas³¹¹, este disponía las penas y recomendaciones para su corrección. Conviene, al hablar de delitos, diferenciar entre faltas graves y leves. Esta clasificación varía según los autores, y solamente Isidoro la usa de forma explícita³¹². Sin embargo, es posible extender esta categorización al resto de las reglas, atendiendo a la severidad y duración de los castigos. A continuación analizaremos tales faltas que contemplaban las normas y sus respectivas correcciones.

³⁰⁸ *Reg. Com.*, XIII, 388-396.

³⁰⁹ *Reg. Isid.*, XIV, 355-259 y 368-372.

³¹⁰ *Reg. Isid.*, VII, 208-214.

³¹¹ El superior podía informarse de los delitos de sus monjes por la confesión o por la acusación de otro hermano.

³¹² *Reg. Isid.*, XVII, 403.

2.1. Faltas leves

Las reglas juzgan como faltas leves que un monje sea alborotado al hablar, iracundo, bufón, burlón y detractor³¹³. De la misma forma se consideraba a la risa en exceso, sobre todo en momentos inoportunos (como durante las horas canónicas), la charlatanería, el jurar y responder de mala manera. A ello hay que sumarle la jactancia³¹⁴, sea por el pecado realizado, por el linaje o por una cualidad en particular (como la sabiduría, la humildad, el silencio, etc.³¹⁵). Se suma a lo anterior la desobediencia, el contradecir³¹⁶, la murmuración³¹⁷, el pensar en la fornicación, el vagabundeo y la vanagloria³¹⁸. Incluso se tiene en cuenta la avaricia y la ambición en la que pueden llegar a caer los abades³¹⁹.

A estos delitos se los castiga de diversa manera. Isidoro juzga como faltas leves la charlatanería, el jurar con frecuencia, el responder de mala manera y la desobediencia, recomendando tres días de excomunión. A las restantes faltas (como la jactancia, el ser detractor, la vanagloria, etc.) las considera como graves³²⁰, y su castigo será desarrollado en el apartado siguiente. Fructuoso, por su parte, impone castigos y excomunión, no especificando un tiempo específico³²¹. En caso de que se recayera en ellas, a los infractores se les debía azotar³²², aunque no detalla el número de los latigazos, que suponemos quedaba a criterio del abad. Tampoco especifica quién debía ejecutar tal castigo. A los que se jactaban de su pecado debían sometérselos al ayuno por tres días, trabajos especiales y la prohibición de hablar. Si los pecadores no se reformaban con eso, se los debía azotar y encerrarlos por tiempo prolongado, brindándoles escaso pan y agua³²³. Este mismo castigo aplicaba para quienes comieran o bebieran sin autorización, pero esta falta solo es considerada de forma leve por Fructuoso. Los demás autores imponen sanciones más duras para el mismo hecho. En la regla fructuosiana los castigos más largos y severos se concentran en otros delitos que analizaremos más adelante y que, en el ámbito alimenticio, se refiere a la embriaguez, la gula o el comer carne. Es decir, si hablamos de una proporcionalidad en las faltas, beber de forma furtiva o comer sin autorización no sería tan grave como emborracharse

³¹³ *Reg. Fruct.*, XIV, 283-284.

³¹⁴ *Reg. Fruct.*, XIV, 287-289.

³¹⁵ *Reg. Com.*, XIII, 410-419.

³¹⁶ *Reg. Fruct.*, XIV, 292-293.

³¹⁷ *Reg. Com.*, V, 147-149 y VII, 214-221.

³¹⁸ *Reg. Com.*, XIII, 396-406.

³¹⁹ *Reg. Com.*, X, 324-328.

³²⁰ *Reg. Isid.*, XVII, 403-419.

³²¹ *Reg. Fruct.*, XIV, 284-287.

³²² *Idem.*

³²³ *Reg. Fruct.*, XIV, 287-292.

o llegar a la glotonería, donde se consumen alimentos rigurosamente prohibidos y estimulantes como la carne. Por ello la regla siempre deja margen al criterio de los abades y ancianos. En el caso de la *Regla Común* no se establece un castigo específico para todo lo mencionado, solo se recomiendan azotes y arrepentimiento para quienes faltan a lo establecido³²⁴. En general, la asamblea de monjes decidía los castigos o procedimientos que debía aplicarse a tales faltas, especialmente si suponían un acto de desobediencia o calumnia³²⁵. La comunidad así reunida asumía la responsabilidad de encontrar a un monje culpable, dejando de lado posibles rencores o conflictos individuales. Por ello, el abad no podía imponer unilateralmente las penas, punto que supone una concepción de la autoridad diferente entre las reglas isidoriana y fructuosiana³²⁶. En estas últimas, las autoridades pueden decidir de forma individual los castigos de los monjes a su cargo, en cambio la *Regla Común* rompe ese “poder monárquico del abad”³²⁷, presumiendo que la actuación del mismo para con los miembros del monasterio, si bien es intrínsecamente justa, puede cometer excesos.

Incluso la regla da lugar a la apelación por parte de los hermanos de las decisiones de su superior, a través del *Pactum*. Como ya expusimos en el primer capítulo, se establece en la norma que un monje podía reclamar al prepósito del monasterio, quien a su vez le comunicaba el descontento de los hermanos al abad. Si esto fallaba, el reglamento tenía tres instancias posibles: acudir ante las reuniones de abades que se realizaban una vez al mes, ante la conferencia de monjes con presencia del obispo o ante una autoridad laica³²⁸.

Este primer grupo de faltas regulan la convivencia en el monasterio, apuntando a que los miembros se comporten de manera discreta y acorde a la atmosfera contemplativa que se pretende en la comunidad, eliminando y corrigiendo las actitudes y faltas que fuesen disruptivas.

En el ámbito del trabajo y de los bienes del monasterio se penaba al hermano que hiciera algún trabajo sin permiso del abad³²⁹, o lo realizara con negligencia³³⁰, o a quien sugiriera que algún objeto era de su pertenencia exclusiva³³¹. De igual manera se debía castigar al monje ocioso y perezoso. Recordemos que el trabajo era considerado una virtud ya que apartaba al monje de los malos pensamientos, y su fruto estaba

³²⁴ *Reg. Com.*, XIII, 429 y 430.

³²⁵ *Reg. Com.*, *Pactum*, 682-687.

³²⁶ DÍAZ, “Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain”, p. 188.

³²⁷ LETINIER, “Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos”, p. 53.

³²⁸ *Reg. Com.*, *Pactum*, 705-721.

³²⁹ *Reg. Fruct.*, IV, 146-150.

³³⁰ *Reg. Isid.*, XVII, 409-410.

³³¹ *Reg. Fruct.*, XI, 241-243.

destinado al monasterio, no a título personal. En lo respectivo a los bienes, se castigaba a quien dañaba algo de poco valor, lo rompía o usaba con negligencia los códigos. Fructuoso pena estos delitos³³² pero no establece un castigo específico. La *Regla Común* solo recomienda azotes y arrepentimiento para quienes falten a lo establecido³³³, e Isidoro castigaba a todas estas faltas con tres días de excomunión³³⁴.

Dentro del ámbito patrimonial ya mencionado, debemos referirnos a los animales que algunos monasterios poseían. Se contemplaban castigos para los hermanos que no administraban de forma correcta los rebaños³³⁵. La *Regla Común* deja en manos de los ancianos del monasterio el castigo o directamente recomienda, si el pastor era un jovencito, azotes con una vara³³⁶. Isidoro menciona el cuidado del ganado entre las prerrogativas del prepósito pero no plantea faltas o castigos en relación a ello³³⁷.

Es necesario recordar que el modelo de monasterio isidoriano supone –como ya anticipamos– un ambiente tradicional romano, con base agrícola y ganadera, y con cercanía a la ciudad, propio de la realidad al sur de la península³³⁸. Fructuoso, (quien, insistimos nuevamente, no hace alusión a los rebaños) comparte en cambio el contexto geográfico con la *Regla Común*³³⁹, un ámbito compartimentado, poco productivo y donde las *villas* y propiedades laicas son el punto de referencia antes que la ciudad³⁴⁰. Su norma en general profundiza en los aspectos ascéticos antes que en los económicos del monasterio al regular. Incluso Valerio, por su lado, menciona el carácter ganadero de la zona que describe en uno de sus relatos, al mencionar la revelación de Teodora, matrona del área del Bierzo, quien en su sueño es herida por un buey de un solo cuerno, mientras numerosos hombres llevaban muchas parejas de bueyes por un camino público³⁴¹. En términos más generales las normas hacen hincapié en los bienes monásticos desde dos enfoques: por un lado, desde lo bíblico/doctrinal, enfatizando que el asceta se ha despojado de todo, y que los objetos del monasterio son de la comunidad, no de un individuo. Y, en relación a lo anterior, en segundo término aparece la preservación de esos bienes, aunque sean de poco valor, puesto que de ellos se

³³² *Reg. Fruct.*, IV, V, XI, 241-243.

³³³ *Reg. Com.*, XIII, 429 y 430.

³³⁴ *Reg. Isid.*, XVII, 418-419.

³³⁵ En el caso de la *Regla Común* se menciona específicamente ovejas (*Reg. Com.*, IX, 261-264.)

³³⁶ *Reg. Com.*, IX, 265-269.

³³⁷ *Reg. Isid.*, XXI, 505-509.

³³⁸ Pablo C. DÍAZ, "Social plurality and monastic diversity in late antique Hispania (sixth to eighth century)", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, p. 197.

³³⁹ Sobre las diferencias en las concepciones socioeconómicas entre la *Regla de Fructuoso* y la *Regla Común*, ver Capítulo I, apartado 3.1 Trabajos y ocupaciones.

³⁴⁰ *Ibid.* p. 204.

³⁴¹ *Val. Berg.*, *Replicatio sermonvm a prima conversione*. VI.

beneficiaba el grupo en su totalidad. En este último aspecto vemos cierto gradualismo. No todos los bienes son vistos de la misma manera si un monje los dañaba. Un claro ejemplo de ello es la mención acerca de manejar de forma imprudente los códices. La dificultad de conseguir determinadas obras, y lo costoso del proceso de fabricación de los códices, hace que se plantee como falta el solo usar esos manuscritos de forma negligente.

También se ve un doble enfoque en el ámbito del trabajo. Desde lo doctrinal, repetimos, se señala que el monje no debe estar ocioso porque atrae los malos pensamientos y, desde lo económico, se entiende que ello perjudica la manutención de la comunidad, sobre todo en zonas de suelos pobres (aspecto reflejado, por ejemplo, en la alusión de la mala administración de los rebaños).

Se mencionó en el capítulo anterior la importancia de la obediencia y de la organización del tiempo, por lo que llegar tarde a la mesa o no acudir a los rezos diurnos o nocturnos también es considerado una falta. Recordemos que las actividades solían incluir a todos los monjes, salvando ocupaciones específicas como las de, por ejemplo, un cocinero o un pastor. El hecho de llegar tarde supone que un monje se había apartado del grupo para hacer algo a escondidas. Esto no podía condecir con la vida en comunidad, como tampoco lo era recibir cartas o regalos secretamente, o establecer contacto con parientes seculares o con un excomulgado sin autorización. Tampoco era aceptado el retirarse sin permiso de un lugar (o durante el oficio).

Fructuoso establece, para aquellos que llegaban tarde a la mesa, la abstención de comida³⁴² y, para quienes no acudían a los rezos, la prohibición de entrar al oratorio³⁴³. La *Regla Común* no hace mención a estas faltas e Isidoro recomienda tres días de excomunión.

Vemos una tendencia clara en el tratamiento de las faltas recién citadas. Todas se corrigen con prohibiciones alimenticias y de movilidad. En el caso de Fructuoso, ese castigo es más leve, mientras que Isidoro impone la excomunión, que implica separación física del hermano en una celda especial y ayuno. La *Regla Común* destaca por no legislar sobre el hecho de llegar tarde a un lugar. Si bien incluye la obligación de respetar las horas canónicas como prerrogativa del abad, ese silencio puede deberse a que muchas de las comunidades heterodoxas a las que tal regla buscaba normalizar mantendrían formas de organización del tiempo laicas y campesinas, antes que

³⁴² *Reg. Fruct.*, XVII, 354.

³⁴³ *Reg. Fruct.*, XVII, 354-358.

eclesiásticas. Este vacío de la regla sería, pues, una concesión a las comunidades a regular.

Merece una mención aparte el tratamiento que dan algunos textos a una emoción en particular. La *Regla Común* señala como falta el dejarse abatir por la tristeza, tanto en los monjes jóvenes³⁴⁴ como en los ancianos³⁴⁵, librado a criterio de la asamblea el castigo, el cual podía incluir azotes³⁴⁶. Isidoro lo menciona en su apartado sobre los monjes, al indicar que los hermanos no deben permitir que les domine la tristeza en su ascetismo³⁴⁷. Fructuoso no trata el tema. Como ya dijimos, las normas tratan en general de regular las emociones del monje, pero suelen enfocarse en las violentas o en las demostraciones de hilaridad. En general se espera del monje un estado sereno y controlado, lo que explica que se incluya este tema de la tristeza. Se da una doble consideración de esta emoción, ligada a un gradualismo general presente en todas las normas. Cuando el monje llora por sus pecados, es admisible su pena, pues reconoce su falta y se purifica con sus lágrimas³⁴⁸, pero cuando la tristeza se convierte en una constante, es reprendido. En los textos que tratan este aspecto se usa la palabra *tristitia*, a la cual podemos entender como tristeza o melancolía. Ello alude a un estado melancólico permanente, que podría incapacitar al monje en su camino ascético. Eutropio de Valencia, retomando a Casiano, menciona este tipo de tristeza, como aquella que nace de una inquietud o una desesperación irracional del espíritu³⁴⁹.

Por último señalaremos las faltas que son exclusivas de algunas reglas y que no tienen desarrollo en otras.

El ocultamiento de los pensamientos y acciones es mencionado en las normas como una actitud contraproducente del monje quien, al no declarar su situación ahonda su pecado. Esto se aplica especialmente a cuestiones corporales, siendo delito el hecho de no comentar al abad una polución nocturna³⁵⁰. Esta debía superarse con ciertos rituales de purificación, evitando así contaminar el lugar donde se realizaba el oficio³⁵¹. Este último punto solo lo menciona explícitamente Isidoro, que impone tres días de excomunión para esta falta. Fructuoso alude a algo similar pero el pasaje en cuestión no

³⁴⁴ *Reg. Com.*, XIII, 399-401.

³⁴⁵ *Reg. Com.*, VIII, 228-230.

³⁴⁶ *Reg. Com.*, XIII, 427-430.

³⁴⁷ *Reg. Isid.*, III, 63-70.

³⁴⁸ *Reg. Fruct.*, XII, 259-260, *Reg. Isid.*, XIII, 360-362, *Reg. Com.*, VIII, 233-236.

³⁴⁹ EUTROPIO, "Carta sobre los ocho vicios", en MARTÍN, MARTÍNEZ y VALLEJO GIRVÉS (eds.), *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares*, p. 379.

³⁵⁰ *Reg. Isid.*, XVII, 418.

³⁵¹ *Reg. Isid.*, XIII, 355-372.

es lo suficientemente claro. En el apartado XII habla de “...ensueños nocturnos y los propios descuidos llevado de la vergüenza...”. Si lo interpretamos como poluciones, estas debían purificarse con consolaciones espirituales, oraciones, mortificaciones e incluso expiaciones. En el caso de la *Regla Común*, no se hace mención del tema. Encontramos, sin embargo, un antecedente en Casiano, quien ya advertía que si un monje o eremita tenía fantasías sexuales durante sus sueños y eyaculaciones nocturnas, significaba que aún no había superado el deseo carnal³⁵².

Otra falta particular es la de reclamar por los parientes³⁵³, incluida por la *Regla Común*. Como en otros apartados, no se establece un castigo específico, pero se recomiendan azotes y arrepentimiento para quienes faltaban a lo establecido³⁵⁴. Fructuoso tampoco menciona este asunto e Isidoro solo se refiere a los parientes del monje al señalar que éste no puede entrevistarse con ellos o enviar cartas si autorización de un superior³⁵⁵, sin desarrollar un castigo específico para ello. Tengamos en cuenta que los monjes que busca ordenar la *Regla Común* vivían con sus familias, por lo que solicitar algo por hijos o esposas era común en esos heterodoxos monasterios. Por supuesto dicha realidad se aparta del alejamiento del mundo que pretende el ascetismo monacal. Isidoro en cambio, regula una situación en la cual los monjes estaban separados de sus familiares y verlos era más una tentación o una acto de desobediencia que una realidad cotidiana.

En definitiva, las faltas leves corresponden a las desviaciones en el comportamiento del monje, en un grado que altera la convivencia en el monasterio pero sin ponerlo en peligro. No obstante ello, nuestras fuentes ofrecen ciertas particularidades en el tratamiento de estas faltas. Fructuoso es el único en considerar de forma leve el hecho de comer o beber sin autorización y no establece un castigo específico para los delitos relativos al trabajo y los bienes. Destaca además por no mencionar la tristeza como falta. Por su parte, Isidoro solo juzga como faltas leves la charlatanería, el jurar con frecuencia, el responder de mala manera y ser desobediente. Es el único, además, que habla explícitamente de poluciones nocturnas. Por su lado la *Regla Común* incluye el acto de pedir algo en nombre de los parientes como falta explícita, como así también la

³⁵² James Arthur BRUNDAGE, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de cultura económica, 2000, p. 121.

³⁵³ *Reg. Com.*, XIII, 396-406.

³⁵⁴ *Reg. Com.*, XIII, 429 y 430.

³⁵⁵ *Reg. Isid.*, XVII, 412-414.

mala administración de los rebaños. En faltas ligadas al comportamiento, no establece castigos específicos, que deja a criterio de la asamblea. En suma, las normas coinciden en considerar como falta un comportamiento que se aparte de la imagen de monje sereno y con control de sus emociones, pero varía la consideración acerca de qué hechos o actos fuera de ese modelo son condenables y en qué grado.

En cuanto a los castigos, Isidoro es el más homogéneo de todos al imponer tres días de excomunión para todos los delitos leves. En ese periodo el excomulgado estaría aislado físicamente, sometido a un ayuno forzoso y debía vestir prendas rústicas de cilicio y calzado de esparto. Se sumaba a lo anterior la imposibilidad de hablar o de que le hablen, por lo que el aislamiento también era simbólico. En cuanto a los monjes que llegaban tarde, se prescribía azotes y la prohibición de comer o entrar al oratorio. Fructuoso, por su parte, recomienda azotes y aislamiento, aunque en forma menos definida que los demás autores. La *Regla Común*, por último, se guía por lo que decida la asamblea, siendo lo único repetido el tema de los azotes. Aunque cabe aclarar que ninguna de las normas analizadas establece el número específico de esos azotes.

2.2. Faltas graves

Veamos ahora las faltas graves que, como se mencionó al principio, podían ocasionar la expulsión del monje o la aplicación de castigos más severos.

En primer lugar, debemos incluir en este apartado aquellos errores relacionados a la conducta de los hermanos. En este caso, Isidoro considera como graves, faltas que otros autores tratan de forma más leve y que ya mencionamos en la sección anterior, como es el caso de decir cosas inconvenientes, el andar jactancioso, ser iracundo, discordante, engreído, altanero y detractor. También incluye en este grupo la envidia, que no aparecerá en las restantes reglas.

Desde el punto de vista alimenticio, figuran el hecho de comer carne sin autorización³⁵⁶, guardar alimentos, o comer de forma furtiva y la embriaguez³⁵⁷. También se cuentan aquellos actos que no solo dañan al monje que los practica, sino que ponen en peligro la vida en comunidad, tales como afirmar una falsedad, ser dado a altercados o riñas, denigrar a un inocente con una acusación falsa, injuriar a un monje, despreciar a un anciano con contumacia, guardar rencor y no conceder el perdón al que lo pidiera. Hay igualmente faltas concerniente a lo patrimonial, como apropiarse de una

³⁵⁶ *Reg. Fruct.*, III.

³⁵⁷ *Reg. Fruct.*, XV, 310 y 311.

cosa ajena, enredarse en cuestiones de dinero, poseer cosas superfluas, defraudar lo que se recibe o confía, ufanarse por los bienes aportados, robar y cometer perjurio.

Para Isidoro, los mencionados delitos debían ser expiados con azotes y sanción (*paenitentia emendanda*), un castigo no especificado que quedaba a criterio del abad y que se sumaba a una excomunión prolongada (*diuturna excommunicatione*), sin aclarar por cuánto tiempo³⁵⁸. Solo se señala que tal excomunión sería levantada dependiendo si el penitente se comportaba de manera humilde o soberbia³⁵⁹. Si un monje sorprendía a otro cometiendo una falta de manera frecuente, correspondía que se lo comunicara a uno o dos hermanos, para que ellos pudieran dar testimonio de ese hecho. Si el que cometió el delito lo negaba en público, debía ser castigado ante la vista de todos³⁶⁰. Para Fructuoso, como se mencionó anteriormente, el comer de forma furtiva era considerado una falta leve, en comparación con otras infracciones. En cambio, lo que sí entiende como algo grave es, por un lado, el hecho de comer carne, cuyo castigo incluye hasta seis meses de reclusión³⁶¹ y, por el otro, la embriaguez³⁶², que es tratada como la injuria y el robo. Para ambas correspondía, pues, la amonestación oral por parte de los ancianos del monasterio. Esa amonestación podía repetirse hasta tres veces, pero si el monje incurría nuevamente en su falta se le azotaba y excomulgaba por tres meses³⁶³. También se preveía el castigo de encierro en una celda, con alimentación reducida, en este caso, seis onzas de pan de cebada y un poco de agua³⁶⁴. Este hecho resulta importante a destacar: el aislamiento en una celda podía actuar de diferentes maneras según el contexto. Podía ser positivo para ancianos y enfermos, o monjes de probado ejercicio espiritual³⁶⁵, en tanto era algo prohibido y negativo para monjes débiles o novicios y obligado para aquellos que rompían la regla. Premio, prohibición o castigo se conjugan en el aislamiento, posicionando al monje en un podio de virtud conectado a su comunidad o, por el contrario, aislado en la vergüenza de sus faltas. Tanto virtudes como faltas poseen un significado poliédrico, dependiendo de las intenciones del autor. De esta forma, el contexto y la circunstancia en la que se desarrollan las actividades del monje cobran una importancia vital a la hora de comprender su significado.

³⁵⁸ *Reg. Isid.*, XVII, 436-439.

³⁵⁹ *Idem.*

³⁶⁰ *Reg. Isid.*, XV.

³⁶¹ *Reg. Fruct.*, III, 91 y 97-111.

³⁶² *Reg. Fruct.*, XV, 310 y 311.

³⁶³ *Reg. Fruct.*, XV, 307-309.

³⁶⁴ *Reg. Fruct.*, XV, 309-310.

³⁶⁵ MARTÍNEZ TEJERA, "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", pp. 62-6.

El aislamiento y castigos físicos nos dan muestras de la austeridad de la regla fructuosiana, que no deja lugar a la debilidad del monje³⁶⁶. La *Regla Común*, por su parte, no trata de forma específica los delitos anteriormente mencionados. Cabría preguntarse si esta ausencia se relaciona con la falta de recursos en la zona, que según la misma solo producía pan para tres meses³⁶⁷. Nos encontramos ante una economía de subsistencia, donde no aparecen productos de huerta o aceite, y las formas de agricultura pre-romana persisten³⁶⁸.

El aspecto patrimonial tiene su faceta en los delitos graves, no solo en lo que respecta a robar, como ya se estableció, sino en cuanto a los bienes que el monje dejaba atrás al ingresar al monasterio. Era una falta severa que un aspirante a monje se incorporara al cenobio poseyendo bienes³⁶⁹. Según la *Regla Común*, el mismo debía ser expulsado. La norma busca regular un caso recurrente en el monasticismo. Las conversiones eran muchas veces efímeras, y las donaciones de los bienes se hacían a familiares, o se vendían falsamente, buscando recuperar las posesiones en caso de posible deserción³⁷⁰. Isidoro establece que ningún monje puede ingresar poseyendo bienes, pero no trata el asunto de forma específica. Fructuoso directamente no menciona el aspecto patrimonial de los conversos. Un aspecto importante de esta norma es que ella busca evitar tratos especiales o el surgimiento de sentimientos vanidosos entre los monjes. Si un monje aportaba sus bienes al monasterio donde residía, podía caer en la tentación de exigir una consideración especial, o creerse mejor que sus hermanos por los bienes aportados (falta que, como se mencionó anteriormente, es un delito grave). En suma se buscaba equiparar a todos los monjes en la pobreza y la humildad.

Cabe destacar que, de las tres reglas analizadas, solo la *Regla Común* contempla la expulsión como una posibilidad de una falta grave; el resto siempre plantea la corrección del monje dentro del monasterio, no importa que tan terrible sea su pecado. Para Fructuoso e Isidoro, la vocación es perpetua, y así lo deja ver la legislación visigótica³⁷¹. Debemos tener en cuenta que esta medida punitiva se basa en los principios de protección comunal, pues muchos de los miembros que ingresaban al monasterio eran de zonas aledañas³⁷². La misma regla está tratando de regularizar una situación de hecho, a través de la cual un conjunto de vecinos ingresaban a un

³⁶⁶ DÍAZ, "Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain", p. 184.

³⁶⁷ *Reg. Com.*, IX, 283-287.

³⁶⁸ DÍAZ, "Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain", p. 186.

³⁶⁹ *Reg. Com.*, IV, 130-134.

³⁷⁰ Pablo C. DÍAZ, "Regula communis: Monastic Space and Social Context", p. 120.

³⁷¹ *Lex Visigotorum*, III, 5, 3.

³⁷² DÍAZ, "Regula communis: Monastic Space and Social Context", pp. 130 y 131.

monasterio o directamente lo formaban sin autorización. De esta manera la expulsión no solo funcionaba como una forma de castigo para los monjes que no seguían la regla, sino que era una forma de protección de las relaciones comunales aún existentes³⁷³. Junto a ella debe tenerse en cuenta que la perpetuidad de la vocación religiosa querida por la Iglesia era puesta en jaque por dos factores: los monjes indecisos que no soportaban la vida en el monasterio, abandonándolo, y situaciones heterodoxas como las de los pseudo-monasterios, en los cuales la expulsión era una realidad a pesar de lo señalado en la legislación conciliar. Las normas buscaban regularizar esas situaciones, pero las comunidades que se transformaban en monasterios siempre buscaban mantener parte de sus criterios de poder político³⁷⁴. Es decir, las comunidades campesinas poseían un fuerte carácter local, con formas de organización propias, que no coincidían necesariamente con las formas de organización eclesiástica o incluso romana³⁷⁵. Si la comunidad campesina devenida en monasterio decidía que un miembro la perjudicaba, lo expulsaba como lo hacía con cualquier integrante de la aldea que afectaba al colectivo, sin considerar lo señalado por la regla o la autoridad eclesiástica.

En lo que atañe a la movilidad, era delito salir medio día o más sin autorización del prepósito o el abad³⁷⁶, o estar ocioso aduciendo una enfermedad falsa³⁷⁷. Para Isidoro, esas faltas merecían los mismos castigos mencionados anteriormente. Fructuoso destaca la prohibición de ir a alguna parte sin la bendición del abad³⁷⁸.

Ligado a lo anterior se encuentra el delito de la deserción. Según la *Regla Común*, los monjes fugitivos debían ser devueltos a sus cenobios con las manos atadas a la espalda –circunstancia a la que ya aludimos–³⁷⁹. Fructuoso no alude específicamente a la deserción pero sí al vagabundeo de los hermanos por las fincas de seglares, lo que se castigaba con dos meses de excomunión y la pena de recibir solo un poco de pan y agua³⁸⁰. Un ejemplo de monje errante es el de Valerio del Bierzo, quien se paseaba por las fincas de los laicos entrando en conflicto con presbíteros y abades³⁸¹. Isidoro no

³⁷³ Pablo C. DÍAZ, "Non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesia subuersionem: El monasterio como espacio de heterodoxia y alternativa social en la Hispania tardoantigua", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85/ 1 (2019), p. 133.

³⁷⁴ DÍAZ, "Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain", p. 189.

³⁷⁵ DÍAZ, "Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda", pp. 190 y 191.

³⁷⁶ *Reg. Isid.*, XVII, 433-436.

³⁷⁷ *Reg. Isid.*, XVII, 433-436.

³⁷⁸ *Reg. Fruct.*, VI.

³⁷⁹ *Reg. Com.*, XX, 640-643.

³⁸⁰ *Reg. Fruct.*, XXII, 440-444.

³⁸¹ *Val. Berg.*, *Ordo querimonie.*, XIV.

trata la deserción *per se*, solo menciona que el monje debe permanecer en el monasterio, prometiendo por escrito su vida en él³⁸².

Relacionadas a los delitos graves, también están aquellas acciones que implican un contacto físico considerado impropio, como acostarse con otro en un mismo lecho o tomar de la mano a un monje. Fructuoso menciona estas faltas pero no especifica un castigo³⁸³. La *Regla Común* no alude a ellas en tanto para la regla isidoriana se deben aplicar los castigos ya mencionados, de azotes y excomuniación³⁸⁴.

Merece una mención aparte el hecho de hacer bufonadas con un niño o besarlo. La regla fructuosiana se destaca por la extensión que da a esta infracción, que no figura en la *Regla Común* y que la isidoriana nombra escuetamente. No obstante, Isidoro lo considera como uno más de los delitos graves, sin darle un castigo diferenciado³⁸⁵. En cambio Fructuoso, al hablar de los monjes que besaban niños (*parvulorum*) o jóvenes (*adolescentium*)³⁸⁶, plantea un tratamiento específico. A diferencia de otras faltas, esta requería explícitamente ser corroborada por testigos y, una vez comprobada la culpabilidad del monje, este era azotado públicamente y rapado, perdiendo su tonsura³⁸⁷. Continuaba el castigo con muestras de repudio y salivazos, para terminar el pecador encerrado en una celda, sujeto con grilletes de hierro, durante seis meses. Luego debía pasar seis meses más bajo la guía de un “anciano espiritual” o monje de probada reputación³⁸⁸. El infractor quedaba alejado del resto de la hermandad y bajo la custodia de dos monjes de conducta intachable³⁸⁹. En este caso, no se menciona la excomuniación, dando a entender que, pese a la gravedad del hecho, no se preveía el alejamiento espiritual del pecador. La especificidad del delito nos lleva a suponer que su inclusión en las reglas se da como respuesta a situaciones advertidas por los autores en la práctica monástica³⁹⁰ y no a una simple recopilación aleatoria. Esto es, que tanto Isidoro como Fructuoso, basados en las problemáticas de las comunidades a las que destinaban sus reglas, introdujeron o modificaron determinados aspectos de las normas que recopilaron³⁹¹, en este caso los referidos al hecho de besar niños. Por otra parte, hay que tener en cuenta que este delito tenía razones plausibles que explicaban que pudieran

³⁸² *Reg. Isid.*, IV, 84-85.

³⁸³ *Reg. Fruct.*, I, 32-38.

³⁸⁴ *Reg. Isid.*, XVII, 436-439.

³⁸⁵ Es de suponer que Fructuoso incorpora esta falta tomando el criterio de Isidoro, aunque el tratamiento que le brinda no aparece en la regla del Hispalense.

³⁸⁶ *Reg. Fruct.*, XV, 313-316.

³⁸⁷ *Idem.*

³⁸⁸ *Reg. Fruct.*, XV, 320-322.

³⁸⁹ *Reg. Fruct.*, XV, 322-325.

³⁹⁰ DIEM y ROUSSEAU, “Monastic Rules (Fourth to Ninth Century)”, p. 191.

³⁹¹ *Ibid* p. 189.

cometerse en un ambiente como un monasterio. Recordemos que las normas no establecían una edad mínima para ingresar al cenobio, por lo cual la presencia de niños y jóvenes en la comunidad era algo común. Sin embargo, los textos no mencionan acciones o reglas específicas para evitar este tipo de delitos antes de que se cometieran. Su preocupación en este caso es corregir, antes que prevenir. Sí se plantea una vigilancia constante del hermano que cometiera esa falta y la prohibición de acercarse a los jóvenes, pero dicha prevención solo se da después de que se ha cometido el delito³⁹².

Es destacable además que la *Regla Común* no mencione esta falta, aunque las comunidades que regulaba estaban repletas de niños. Nuevamente, el contexto influye al autor a la hora de crear sus modelos positivos y negativos de monje.

La *Regla Común* enfatiza también el caso de un monje que charla a solas con una monja o interactúa con ella en cualquier espacio³⁹³. Para tal falta, la norma ordena azotes, exposición ante el público y cien golpes, siendo amonestado incluso el que pensare realizar este delito, aunque no lo hubiese llegado a cometer³⁹⁴. Si alguno reincidía, se le debía encerrar y, en caso de que no se enmendase, expulsar³⁹⁵. Isidoro establece el contacto con mujeres entre sus faltas graves y le aplica la misma pena que al resto. Fructuoso no considera esta situación.

Por último, analizaremos tres tópicos específicos de la *Regla Común* que prácticamente no son abordados por los restantes códigos:

a) El delito de conjurarse entre parientes y allegados contra el monasterio, sus miembros o la regla. Como castigo, el monje debía pasar unos seis meses a pan y agua, vestido de cilicio y encerrado en una celda oscura³⁹⁶. Si el pecador no se reformase, se prescribían setenta y dos azotes y la expulsión del cenobio³⁹⁷. Tal castigo es similar a otros descriptos anteriormente, aunque en este caso se aclara explícitamente la cantidad de azotes. Sin embargo no se dice quién los debe ejecutar, con lo cual nuevamente queda en duda si había un monje específico que se encargaba de ello o si estos quedaban a cargo del abad o alguno de los ancianos. La expulsión no solo implicaba al monje confabulado, sino a sus parientes, quienes eran apartados de la asamblea de los laicos y

³⁹² *Reg. Fruct.*, XV, 324-325.

³⁹³ *Reg. Com.*, XV, 496-499.

³⁹⁴ *Reg. Com.*, XV, 498-500.

³⁹⁵ *Reg. Com.*, XV, 499-501.

³⁹⁶ *Reg. Com., Pactum*, 687-692.

³⁹⁷ *Reg. Com., Pactum*, 692-696.

de toda reunión de cristianos³⁹⁸. Isidoro y Fructuoso no tratan este asunto en sus respectivas reglas.

b) En segundo lugar se ha de considerar a los ancianos, grupo difícil de manejar para los abades debido a su reticencia y vicios (especialmente la rebeldía y la tristeza). La misma *Regla Común* dispone que, si caían en ese tipo de faltas, debían ser excomulgados (aunque no se aclara por cuanto tiempo) y, de reincidir, ser amonestados hasta catorce veces. La norma no esclarece si dichas amonestaciones eran orales o físicas, por lo que suponemos que quedarían a criterio del abad. Si reincidían, se los tenía que llevar a la asamblea para decidir si debían permanecer o no en el monasterio³⁹⁹. Fructuoso ofrece una visión positiva de los ancianos y no plantea castigos para ellos. Isidoro, por su parte, no considera el tema específicamente.

c) Por último, debemos aludir al tratamiento que brinda la regla en relación a aquellos que hubieran cometido faltas graves antes de ingresar al monasterio. Ellos debían, en primer lugar, ponerse bajo el yugo de la norma como el resto de los monjes. Luego, trabajar en el monasterio bajo la dirección de un abad experimentado y confesar a un anciano sus faltas⁴⁰⁰. El pasaje apunta a que no hay almas irrecuperables y destaca el valor de la redención, aunque sea después de una larga vida de pecado, pues es mejor “vivir mal antes y después acabar bien”⁴⁰¹. Ya en el monasterio, estos antiguos pecadores debían evitar comer carne y beber sidra o vino. Asimismo correspondía que vistieran el cilicio permanentemente y durmieran en lecho de piel o estera⁴⁰². Esta actitud contrasta con la posibilidad de expulsión antes analizada, dejando en claro que los pecados y faltas solo pueden ser redimibles si el pecador acepta la autoridad de los monjes. Si este llegara a atacar el monasterio, esa idea de redención tardía desaparece y la condenación es total, pues el expulsado perdía el apoyo de la comunidad y la posibilidad de redimir sus pecados.

En resumen, las normas plantean como delitos graves aquellos que ponían en peligro la integridad de la comunidad y de sus hermanos. Sin embargo, también en este apartado observamos una serie de particularidades. Así Isidoro destaca por considerar como graves, faltas que otros autores entienden como leves (decir torpezas, el andar jactancioso, ser iracundo, etc.). Además es el único en mencionar la envidia como falta, a la vez que ordena castigar explícitamente la desobediencia y el contacto físico

³⁹⁸ *Reg. Com.*, XX, 643-651.

³⁹⁹ *Reg. Com.*, VIII, 241-244.

⁴⁰⁰ *Reg. Com.*, XIX.

⁴⁰¹ *Idem.*

⁴⁰² *Reg. Com.*, XIX.

entre monjes. Fructuoso, por su lado, interpreta como graves la embriaguez, el comer carne, el vagabundeo y el acto de besar niños. Se distingue, sin embargo, por juzgar al delito de comer de forma furtiva como leve, en contraposición al tratamiento estricto que le dan las otras normas. Asimismo es el único que no menciona el aspecto patrimonial de los novicios.

La *Regla Común* es la que más particularidades presenta en relación a este apartado. Solo ella contempla la expulsión como una posibilidad de castigo, trata de forma explícita la deserción y considera una falta el acto de conjurarse entre parientes y allegados contra el monasterio. Además, ofrece una visión negativa de los ancianos, que siempre es positiva en las otras normas. También tiene en cuenta los pecados realizados antes de entrar a la vida consagrada, aspecto ausente en las restantes. Igualmente es la única que trata de forma explícita, y como un delito castigable, el ingresar al monasterio poseyendo bienes. Por último, destaca por no aludir al delito de besar niños. Luego veremos algunas posibles razones de estas diferencias.

En cuanto a los castigos, Isidoro destaca nuevamente por la homogeneidad de sus penas (azotes y excomulgación prolongada). Fructuoso plantea excomuniación y azotes de forma variada, con largos periodos de reclusión y, para delitos sumamente graves como el hecho de besar niños, impone un castigo público que no figura en las demás reglas. La *Regla Común* mantiene su criterio de azotes y consulta a la asamblea, planteando también un castigo único como el de la expulsión. Además, es la única que plantea represalias para los parientes de los monjes que atenten contra la comunidad.

Todas estas particularidades forman parte del tipo de identidad a la que está dirigida cada regla. Si bien el modelo negativo de monje que presentan coincide en muchos de sus puntos, las normas apuntan a experiencias propias de cada comunidad. De tal manera las reglas de Fructuoso e Isidoro plantean un modelo de monacato con una fuerte jerarquía vertical, donde los abades y decanos corrigen y castigan a sus subordinados. Ambos se hacen eco de los delitos sexuales y alimenticios de forma más explícita que las restantes normas, esbozando un modelo de monacato más centrado en el control del cuerpo, sobre todo de las apetencias de diverso tipo. Entre ellos, a su vez, Fructuoso destaca por un ascetismo explícitamente regulado y rígido, mientras que Isidoro ofrece una norma más equilibrada en la vida consagrada.

Frente a las anteriores, la *Regla Común* destaca por su carácter de pacto y una organización más horizontal. Si bien la autoridad del abad y de los ancianos es reconocida, el paradigma de monasterio que describe da cuentas de una relación entre iguales que incluye a monjes y abades. Su modelo se centra en la convivencia de los

hermanos y el mantenimiento económico de la comunidad dejando en segundo plano el control de cuerpo.

Parte de esas diferencias debemos entenderlas, como ya se mencionó en el capítulo anterior, dentro de la lógica de las microcristiandades. La *Reglas Común* y fructuosiana compartirían ciertas redes de información, aunque las diferencias entre estas son notables. Otro tanto pasa con la regla isidoriana. Las comunidades reproducían su propia cristiandad de forma específica adaptando y desechando apartados de otras normas y textos en función de sus necesidades y, a la vez, del tipo de ascetismo que se practicaba (dejando de lado, a la vez, los aspectos que no coincidieran con el modelo pretendido, lo que justifica que se hable de microcristiandades). La selección de textos normativos se veía influenciada, como en el caso de las virtudes, por la comunidad textual. En materia de delito, los autores contemplaron las faltas desde perspectivas variadas, planteando castigos y tratamientos diferentes para las mismas transgresiones. El rigorismo ascético de la *Regla de Fructuoso* y la *Regla Común*, por ejemplo, puede ser atribuido a la tradición textual que utilizan, tan ligada a los Padres del desierto.

3. La excomunión, castigo dramático y ejemplar

La regla fructuosiana plantea algunos casos para los cuales el castigo debía ser la excomunión, tal como se mencionó en el apartado anterior (robo, golpes, perjurio, etc.) Si bien la norma permite al abad y a los ancianos decidir tales castigos, también establece que las faltas debían ser presentadas en la asamblea común, donde eran examinadas justamente, de forma que no se perjudicara al inocente⁴⁰³. Cuando dicha asamblea decidía excomulgar al monje acusado, éste no tenía permitido hablar con otros hermanos, ni estos con él⁴⁰⁴. Durante el momento de la oración, el excomulgado debía postrarse en el suelo y pedir perdón por sus faltas, como así también debía permanecer de pie durante la refacción⁴⁰⁵, hasta que le fuera otorgado el perdón⁴⁰⁶.

En el caso de la *Regla Común*, tanto el abad como el prepósito tenían competencia en causas de excomunión⁴⁰⁷. El castigo impuesto es el mismo que aplica el pacto para otras faltas: el monje excomulgado debía ser encerrado en una celda oscura, vestir el duro cilicio y ser alimentado con medio panecillo y no toda el agua que quisiera (este

⁴⁰³ *Reg. Fruct.*, XIII, 276-281.

⁴⁰⁴ *Reg. Fruct.*, XIII, 271-275.

⁴⁰⁵ *Reg. Fruct.*, XIII, 265-271.

⁴⁰⁶ Suponemos que dicho perdón sería dado en la primera hora nocturna, antes de dormir, como lo sugiere el apartado I.

⁴⁰⁷ *Reg. Com.*, XI, 350 y 351.

alimento no era bendecido por el abad, sino insuflado)⁴⁰⁸. El pecador no podía hablar con ningún miembro del monasterio, salvo orden del mismo abad⁴⁰⁹. Si la excomunión durase dos o tres días, se pondría a prueba dicho monje en tres ocasiones. Una vez que la buena conducta del hermano fuese declarada por tres testigos, él podía volver a su vida comunitaria⁴¹⁰. En caso de que su mala conducta siguiera, o incluso empeorara (hasta llegar a poner en peligro el monasterio) el infractor debía ser conducido ante la asamblea y expulsado del cenobio⁴¹¹.

Para Isidoro, tanto las faltas leves como las graves debían castigarse con excomunión, variando el tiempo de la pena. El condenado debía permanecer en una estancia separada, con apenas una estera y un cilicio como manta. Como calzado, debía usar algo de esparto o algún tipo de sandalias⁴¹². Si la condena era corta, no se le daba de comer; si era de varios días, solo se le brindaba agua y pan por la tarde⁴¹³. Una vez cumplida la condena, el arrepentido debía presentarse a la entrada del coro, dejando el ceñidor fuera, y debía postrarse en el suelo hasta el final del oficio⁴¹⁴. Cuando los hermanos finalizaban su tarea en el coro, el arrepentido podía entrar, ponerse de pie a la orden del abad y este le concedía el perdón⁴¹⁵. Para los menores de edad, Isidoro recomienda castigos con azotes, por considerarlo suficiente para su corrección y justificados sus errores dada la edad del infractor⁴¹⁶. Aclara finalmente que solo el abad y el prepósito tienen potestad para excomulgar. Los demás excesos debían ser tratados en la conferencia de monjes⁴¹⁷. Podemos observar que tanto Isidoro como la *Regla Común* plantean un castigo similar para los excomulgados, siendo más estrictos que la regla fructuosiana, que no contempla el apartamiento en una celda. Sin embargo, las tres normas comparten el criterio de no dirigir palabra al castigado, como una forma de penar al infractor por sus faltas.

Una vez más, surge la función poliédrica del aislamiento, considerado en esta instancia como corrección. Fructuoso plantea además una forma distinta de aislamiento, no físico. A su juicio, el silencio impuesto al infractor constituía una forma de aislamiento social, que castigaba al monje al dejarlo sin posibilidad de expresar sus pensamientos y sentimientos. En tal sentido recordemos que la manifestación de cada

⁴⁰⁸ *Reg. Com.*, XIV, 432-435.

⁴⁰⁹ *Reg. Com.*, XIV, 435-436.

⁴¹⁰ *Reg. Com.*, XIV, 438-457.

⁴¹¹ *Reg. Com.*, XIV, 458-470.

⁴¹² *Reg. Isid.*, XVIII, 458-461.

⁴¹³ *Reg. Isid.*, XVIII, 456-458.

⁴¹⁴ *Reg. Isid.*, XVIII, 441-444.

⁴¹⁵ *Reg. Isid.*, XVIII, 445-448.

⁴¹⁶ *Reg. Isid.*, XVIII, 448-451.

⁴¹⁷ *Reg. Isid.*, XVIII, 461-464.

cavilación era algo central en el monje para purgarse. A su vez, el castigado no recibiría la bendición de sus hermanos (quienes tampoco podían dirigirle la palabra) ni discutir en la asamblea, coartando una parte importante de la dinámica social dentro del monasterio.

El silencio tiene un doble significado en las reglas. A veces es visto como positivo y edificante, pues el monje debe limitarse a orar y escuchar antes que en charlas vanas pero, a la vez, es considerado como castigo, como recién se mencionó. Es decir que, en el monacato, tanto virtudes como delitos poseen múltiples facetas que hacen variar su significado dependiendo del contexto.

Otro punto significativo es la mención acerca de la vestimenta del excomulgado. El uso del duro cilicio y el calzado rústico se inserta en esta lógica multifacética. Como se mencionó en el capítulo anterior, la vestimenta de los monjes no debía ser ni muy sencilla (pues hacía caer a los monjes en la vanagloria o en la tristeza) ni muy elegante (porque sería un lujo inadmisibles). Sin embargo, al excomulgado se le impone una prenda de lo más tosca. Las normas manejan criterios distintos de acuerdo a la conducta del monje. Si este se comportaba de forma ideal, se seguían las recomendaciones de la regla, si se desviaba de ese punto intermedio, para sobresalir como asceta o como pecador, se planteaban excepciones en cuanto al aislamiento, el alimento y la ropa. En el caso de la excomunión, las desviaciones de la norma buscaban corregir al pecador e incluso inducirle a la tristeza, pero no, como se mencionó antes, al punto de la melancolía, sino para que el dolor y las lágrimas purificaran al monje de sus faltas.

4. Monacato femenino

Al igual que en relación a los cenobios masculinos, las reglas (en particular la de Leandro y la *Regla Común*) incluyen normas a aplicar en los monasterios de mujeres.

En el caso de la normativa de Leandro, la caracterización de estas faltas es cualitativamente distinta respecto a las masculinas. Mientras que, en las últimas, el castigo es pensado de forma práctica, para ser aplicado en el momento a fin de lograr la corrección, en el escrito dirigido a Florentina surge una forma más abstracta de penalidad. En efecto, todo aquello que no debe hacer una virgen está acompañado con advertencias de condenación eterna o castigo celestial, antes que inmediatamente terrenal. No es la abadesa quien se entristece por las faltas de sus subordinadas, sino el mismo Cristo, Esposo celestial, quien recibe el agravio.

Leandro enuncia las faltas como posibilidad a evitar, pero no las contempla como algo a ser corregido por una autoridad terrenal, a través de los azotes o el ayuno. No

dedica apartado alguno acerca de lo que debía hacer la abadesa en caso de que una virgen perdiese su condición, o se entregase a la gula, o vistiera cosas superfluas. El tono del texto de Leandro es de advertencia y consejo, antes que de corrección.

La misma regla, como se mostró en el capítulo anterior, desarrolla un conjunto de virtudes esperables en una virgen, para no caer en la vanagloria, la lujuria, la murmuración, etc. En cambio, los vicios no se desglosan de forma extensa y, en la mayoría de los casos, tienen una característica común. La virgen que cayera en falta y no siguiera las recomendaciones, se condena en el Cielo y se aleja de Cristo, su justo Esposo.

Solo en algunos casos la *Regla de Leandro* ofrece un mayor desarrollo a esas faltas, además de su simple mención. Uno de ellos es la gula, que el autor considera desde tres perspectivas: como la apetencia desordenada de lo que está prohibido, como lo que está permitido pero preparado con refinamiento y en exceso y el hecho de no saber esperar los tiempos de comida establecidos⁴¹⁸. Leandro toma esta clasificación de Casiano (*Conlationes*, 5, 11), la cual también es usada por otros autores de la época como Eutropio⁴¹⁹. Como vimos en el capítulo anterior, muchas de las fuentes de las normas tenían una amplia difusión en la Península, con diferencias y coincidencias en sus usos. En este caso, Casiano parece ser la referencia obligada al hablar de la gula. La uniformidad argumentativa que presentan los textos de la época en ciertos tópicos nos muestran hasta qué punto la identidad monacal se veía influenciada por la comunidad textual. Cuando determinados textos u autores se posicionaban como paradigmáticos su utilización en la construcción de normas se hacía indispensable o, al menos, su aceptación los hacía ser parafraseados con más frecuencia.

Tras desarrollar el delito de la gula, Leandro brinda una serie de ejemplos bíblicos donde se demuestra que, quienes cayeron en dicha falta, perdieron el paraíso, su primogenitura⁴²⁰ o se acercaron a la animalidad. De la misma forma la virgen perdería su posición por apeteer lo prohibido. Como en el caso de las virtudes, las referencias bíblicas también son centrales para tratar los delitos. Las mismas sirven para ejemplificar y justificar las normas y forman parte de la identidad monacal.

Otra alusión importante atañe al vino y la embriaguez. En este caso el autor recomienda el vino solo con uso medicinal, siendo su abuso y la borrachera un pecado comparable al adulterio, el homicidio y la fornicación, castigados con la exclusión del

⁴¹⁸ *Reg. Sancti Leandri.*, XIII, 497-507.

⁴¹⁹ EUTROPIO, “Carta sobre los ocho vicios”, en MARTÍN, MARTÍNEZ y VALLEJO GIRVÉS (eds.), *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares*, p. 375-383.

⁴²⁰ Génesis 25:19-33. Esaú vende su primogenitura a su hermano Jacob por un guiso de lentejas.

reino de Dios⁴²¹. Un tercer ejemplo claro (que aparece en el apartado XXI) es el caso de la risa descarada. La virgen que ríe deja ver su vanidad y cae en una forma de locura⁴²², pues se consideran el rostro y la boca como reflejos del corazón. La buena virgen debía trocar su risa en llanto, honrando en cierta forma su destierro en el mundo⁴²³. Nuevamente vemos una alusión a la tristeza y el llanto, en esta oportunidad como algo positivo y sin hacer mención a un estado melancólico, como en las normas masculinas.

También tiene su propio apartado el peculio, considerado igualmente como falta grave, otra vez equiparado al adulterio, el hurto y el fraude evidente⁴²⁴. Tal comparación responde al hecho de que la virgen, al querer poseer sus bienes personales, está tomando lo que es común a todo el monasterio, apartándolo para sí. Sería separada de la vida celestial la que cayera en tal falta.

Como vemos, el castigo de esos errores no tiene un efecto inmediato, sino que pesa más en la virgen -según señalamos- la amenaza de perder su virtud y el reino celestial, único objetivo al que aspira la monja. La corrección en este caso se centra en el miedo de ofender a Cristo⁴²⁵.

Cuando aparecen algunos castigos terrenales, estos son leves y a ser aplicados por las mismas vírgenes de la comunidad, antes que por la abadesa. Por ejemplo, la norma enfatiza que, en caso de murmuración, una virgen no debía responder a las ofensas, sino que se debía corregir con suavidad a la pecadora que caía en la ira y la injuria⁴²⁶. También podía darse la corrección a través de la imitación: si una virgen se mostraba paciente con quienes la agraviaban, ellas aprenderían de tal ejemplo y se volverían sosegadas⁴²⁷.

Donde sí se consideran, aunque brevemente, castigos terrenales para las mujeres, es en la *Regla Común*. En los apartados dedicados a los monasterios dúplices, se establece que la monja no debía entablar charla o tener contacto de cualquier tipo con un monje, ni debía desear besarlo y, si así lo hiciera, quedaba sujeta a la regla⁴²⁸. Por otra parte, en el Pacto que finaliza la misma regla, la advertencia final a aquellos que atenten contra la normativa y la comunidad de monjes, alcanza tanto a varones como mujeres, “*Et hoc de*

⁴²¹ *Reg. Sancti Leandri.*, XIX, 594-600.

⁴²² *Reg. Sancti Leandri.*, XXI, 634-639.

⁴²³ *Reg. Sancti Leandri.*, XXI, 641-644.

⁴²⁴ *Reg. Sancti Leandri.*, XXVIII, 806-812.

⁴²⁵ Vemos ejemplos de esas menciones en los siguientes apartados: *Introductio*: 56-57, 135-137, 174. IX, 434. XI, 466-467. XVII, 572-573. XXIII, 685-687.

⁴²⁶ *Reg. Sancti Leandri.*, XIV, 528-530.

⁴²⁷ *Reg. Sancti Leandri.*, XII, 482-485.

⁴²⁸ *Reg. Com.*, XVI, 511-514.

*viris sive feminis dicimus*⁴²⁹. Las monjas que cometieran dicho delito recibían idéntica pena a la que aparece en el caso masculino: excomunión, aislamiento en una celda por seis meses, vistiendo solo el cilicio, sin calzado alguno, comiendo pan y agua. De la misma forma es de suponer que, aquella que no se enmendase, recibiría el castigo de los setenta y dos azotes mencionados y la expulsión del monasterio⁴³⁰.

La única falta que no podía repararse es la pérdida de la virtud. Como consecuencia de ello, la pecadora rompía el lazo de unión con el modelo mariano, cayendo del pedestal⁴³¹ en que se la había colocado por su incorruptibilidad, tanto en la Tierra como en el reino de Dios⁴³². Al contrario de las faltas masculinas, incluso de las más graves, esta no se podía rectificar⁴³³.

En resumen, las normas femeninas se centran en la prevención del pecado, antes que en su castigo, mostrando una característica de contención acorde al ámbito virginal. La monja, especialmente la virgen, debía abstenerse de cometer cualquier falta, como debía abstenerse de caer en la fornicación. Leandro espera de las hermanas una aptitud de contención mucho más pronunciada que la planteada en las normas masculinas, que muestran un camino de ensayo y error en el ascetismo, a través de la constante corrección. La *Regla Común* brinda un matiz a esa contención al equiparar los castigos tanto para hombres como para mujeres. En esta norma sí se considera ese camino de corrección constante, quizá porque no ubica a toda la vida ascética en función de la virginidad, como punto del cual dependen el resto de virtudes. En Leandro, en cambio, el miedo a la pérdida de esa virtud superior parece extenderse a la pérdida de cualquier virtud, haciendo que el ejercicio de corrección quede en segundo plano comparado con el miedo a ofender a Cristo.

En conclusión, las normas establecen la confesión como el mejor mecanismo para la prevención del delito, ya sea en una instancia privada con el abad, o en una pública, durante las conferencias o asambleas, llevadas a cabo por lo menos una vez a la semana. Si la prevención fallaba y el delito se cometía, se debía corregir al monje mediante los castigos que se han analizado. En general, las reglas comparten un criterio común en lo que consideran como pecados y la forma de castigarlos, pero las variantes y

⁴²⁹ *Reg. Com., Pactum*, 696.

⁴³⁰ *Reg. Com., Pactum*, 687-696.

⁴³¹ *Reg. Sancti Leandri.*, *Introductio*, 219-224.

⁴³² *Reg. Sancti Leandri.*, *Introductio*, 248-255.

⁴³³ *Reg. Sancti Leandri.*, *Introductio*, 184-187.

particularidades de cada norma nos dan un panorama de las problemáticas específicas que los autores buscaron reglamentar. Estas discrepancias contrastan con el consolidado consenso que los autores tenían sobre las virtudes, para las cuales no parece haber una consideración tan variada. En los vicios, en cambio, las disidencias son evidentes. No debemos olvidar que cada regla fue dedicada a una comunidad determinada, con contextos y experiencias ascéticas distintas. Si bien normas como las de Isidoro plantean situaciones ideales y dan pie a que su regla sea un “manual” para nuevas fundaciones, la *Regla Común* y la de Fructuoso fueron recopiladas y creadas para regular situaciones de hecho, en tanto que la de Leandro es un tratado espiritual sobre las monjas vírgenes. El estilo de los pasajes y capítulos de las normas también presenta variedad, los dedicados a las virtudes poseen un carácter más espiritual y doctrinal, mientras que los que legislan sobre el pecado tienen un manifiesto aspecto normativo.

El problema acerca de qué castigar y cómo hacerlo deviene tanto de la recopilación de normas anteriores como de las problemáticas ascéticas que los autores advirtieron. Isidoro y Fructuoso creen que la vocación del monje es irrevocable y que todo pecador puede reformarse mediante el aislamiento, azotes y ayunos. Por su parte, los autores que redactaron la *Regla Común* no lo vieron necesariamente así, estableciendo que la posibilidad de la expulsión está siempre presente si la comunidad se veía amenazada. En el caso de esta última norma, se da una doble consideración del pecado. Si el pecador se pone de inmediato bajo la autoridad del abad, su falta es purgable, sin importar lo grave que sea. Pero si se rebela y atenta contra dicha autoridad y la comunidad, la expulsión y condenación están aseguradas. Esta diversidad se ve específicamente en los delitos que solo se mencionan en una regla y no en otra, como el ser abatido por la tristeza, tener polución nocturna, besar niños, descuidar los rebaños, etc.

En el caso de las normas masculinas, como recién señalamos, se pretende reformar y encauzar al monje a través de castigos físicos, la excomunión, la guía de los ancianos y las autoridades del monasterio. Lo anterior se reforzaría con las lecturas de las propias reglas, las hagiografías y la Biblia. En cuanto a las normas femeninas (en especial, la regla de Leandro) las virtudes se presentan como algo a imitar para corregir los propios pecados, pero dejando de lado el castigo físico y ateniéndose a uno celestial. En otras palabras, si bien las normas masculinas también contemplan esos castigos celestiales, su consideración de las faltas es mucho más pragmática e inmediata.

La ascesis femenina posee otros puntos a destacar, en especial en lo referente a la vocación. Leandro no contempla la expulsión de una hermana del monasterio, ni qué sucedía en el caso de que una virgen perdiera su condición de tal. Aclara en cambio las

consecuencias que tendría esa falta a nivel celestial y su consideración dentro de la Iglesia, pero no estima la pérdida de la virginidad como punto final de la ascesis. Es de suponer que, en este caso, se aplicaba el carácter de irrevocabilidad que aparece en las normas masculinas. Por supuesto debemos considerar que no todas las monjas o ascetas femeninas eran vírgenes. La *Regla Común* nos habla de madres y esposas ingresando a la vida ascética. Por ello la virginidad, adorada y preciada, no sería una condición indispensable de la asceta, sino una virtud superior, aunque en este caso, irrecuperable. Perdida su condición, su vocación continuaría, suponemos que bajo la guía de ascetas más experimentadas. Como se mencionó anteriormente, solo la *Regla Común* contempla la expulsión. El énfasis de la regla está en la sumisión a la norma y al monasterio, sin importar condición o género.

En definitiva, el monje ideal constituye un modelo a seguir casi inalcanzable, como un constante horizonte de corrección. Cada paso que las normas dan para regular el cuerpo, los hábitos, los pensamientos, la vestimenta etc., sería constantemente interpelado por las experiencias propias de cada monje y el contexto siempre apremiante. Las dificultades, muchas veces visualizadas como las acciones del enemigo, del demonio, llevarían a los monjes a desviarse de esa visión que se intenta imponer. Visión que, como dijimos, no es uniforme. Además, las reglas no eran exclusivas ni imperecederas. Los monasterios tenían diversas fuentes a las cuales acudir para regular su enfoque de lo que creían que debía ser la vida ascética, como así las tenían aquellos que se posicionaban fuera de los cenobios. Eremitas, giróvagos y monjes errantes poseían también sus propios métodos de corrección y formaron parte de la miríada de monacatos y prácticas cristianas de la época.

Capítulo IV

De aldeas cenobíticas y fundadores rebeldes.

Comunidades y actores que desafiaron el mundo monástico regulado

En este capítulo abordaremos las iniciativas monásticas que se originaron por fuera de la Iglesia. En primer lugar, analizaremos las comunidades aldeanas que se organizaron como cenobios al margen de los cánones. Examinaremos sus orígenes y regularización y los compararemos con los monasterios dúplices, comunidades ya formadas bajo los parámetros de las reglas y, por lo tanto, admitidas por la Iglesia. En segundo lugar, veremos iniciativas privadas que afectaron el monacato, como las iglesias creadas por laicos y los monasterios fundados por presbíteros, pero sin autorización de las jerarquías.

1. Origen y funcionamiento de las comunidades organizadas como monasterios. Su realidad antes y durante el proceso de regularización

Cabe aclarar que la imagen que tenemos de este fenómeno es la del discurso eclesiástico que buscaba desalentar esas prácticas, por lo que no podemos saber con certeza si la descripción de esas comunidades responde a la realidad o es una construcción literaria destinada a ejemplificar malos hábitos. Como sea, los documentos nos muestran un modelo de monacato que se quiere imponer sobre otras prácticas, por lo que su valor como fuente sigue vigente.

1.1 Los pseudo-monasterios

La fundación de monasterios y su conformación tuvieron diversos orígenes e involucró a actores de diferentes grupos sociales, como ya se expuso en capítulos anteriores. En general, lo esperable para la época era que dichos actores fueran eclesiásticos, o estuviesen guiados por ellos a la hora de crear una unidad religiosa. Sin embargo, en el NO hispano surgieron comunidades monásticas totalmente por fuera del control clerical.

La descripción de algunas de estas iniciativas nos llega a través de la *Regla Común* y las obras de Valerio. En efecto, los textos nos dicen que familias y comunidades enteras, con sus hijos, siervos y vecinos, se reunían y conformaban sus propios monasterios⁴³⁴. Algunos de ellos consagraron iglesias en sus casas, obligando a jovencitos y sirvientes a

⁴³⁴ *Reg. Com.*, I, 1-9.

entrar en esos cenobios contra su voluntad⁴³⁵. Cómo funcionaban dichos monasterios solo es posible saberlo a partir de los textos citados, cuya visión del asunto es, como anticipamos, totalmente negativa. Al no contar con fuentes redactadas por los miembros de dichas comunidades, desconocemos si se guiaban por alguna regla, cuál era su forma de concebir el monacato, que virtudes y delitos consideraban, etc.

De lo que podemos estar seguros es acerca de los conflictos que dicha organización generaba y sus características negativas para la jerarquía. A juicio de las autoridades, estos pseudo-monjes no se sometían a ningún superior o bien se procuraban un abad licencioso⁴³⁶, no entregaban sus bienes a los pobres sino que –al contrario– buscaban quedarse con lo ajeno⁴³⁷. Esta situación propició, incluso, que algunos laicos fundadores de iglesias pudiesen decidir quién la dirigiría, por lo que se constituyó un ambiente favorable para los líderes endebles⁴³⁸. No obstante, la Iglesia no se desentendió de esas fundaciones, sino que permitió una mayor flexibilidad a la hora de elegir a sus administradores.

Siempre a juicio de las autoridades eclesiásticas, y en consonancia con su avaricia, esos monjes no practicaban el ascetismo, ni se arrepentían de sus pecados, sino que solo se preocupaban por sus mujeres e hijos⁴³⁹. Su organización e intereses no duraban mucho, porque se producían riñas por el patrimonio reunido, recurriendo a la violencia para solucionar esos problemas en la mayoría de los casos⁴⁴⁰. Las fuentes mencionan que los interesados realizaban una especie de juramento, que de nada les servía para mantener la unidad de sus comunidades⁴⁴¹. Narraciones de la época –como las que nos trasmite Valerio del Bierzo– coinciden con esta visión, destacando la escasa vocación y formación espiritual de esos pseudo-monjes⁴⁴². Este autor los critica por caer en los delitos de vanagloria, glotonería y el hecho de beber en exceso, sumado a una insaciable sed por el dinero⁴⁴³. Además de su avaricia, se los acusa de elevar el tono de su voz y realizar variadas genuflexiones⁴⁴⁴. Al parecer, parte de los motivos que llevaban a ciertas comunidades a transformarse en pseudo-monasterios serían económicas. El reunir todos los patrimonios particulares en una sola unidad y hacer de

⁴³⁵ Val. Berg., De genere monachorum, 3.

⁴³⁶ *Reg. Com.*, I, 30-33.

⁴³⁷ *Reg. Com.*, I, 18-20.

⁴³⁸ ORLANDIS ROVIRA, "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", pp. 12 y 13.

⁴³⁹ *Reg. Com.*, I, 20-25.

⁴⁴⁰ *Reg. Com.*, I, 25-28.

⁴⁴¹ *Reg. Com.*, I, 25-27.

⁴⁴² Val. Berg., De genere monachorum, 4.

⁴⁴³ *Idem.*

⁴⁴⁴ Val. Berg., De genere monachorum, 4.

los monjes individuos que no poseían nada a su nombre, permitía agrupar las propiedades en una sola entidad fiscal, quedando libres sus integrantes de las obligaciones personales y de base patrimonial⁴⁴⁵. El andar y las formas de expresión de estos personajes se situaban en la antítesis de las virtudes que vimos como positivas en otros modelos monacales, acercándose más a las descripciones de los *rustici*⁴⁴⁶ que de un monje. Valerio también hace referencia a los malos dirigentes que guiaban esos grupos y que admitían tal clase de comportamiento⁴⁴⁷. El papel corrector de una regla o de un superior estaba ausente en esas comunidades.

Cabe destacar que esas fundaciones de carácter privado estuvieron enmarcadas en un proceso general de evangelización de la zona, del que participaron grandes propietarios y comunidades enteras⁴⁴⁸. Dentro de esas iniciativas de cristianización, el monacato siempre fue una vía más, sumamente efectiva, sobre todo en las zonas rurales⁴⁴⁹. De hecho, el que surgieran comunidades monásticas no era algo negativo para la jerarquía; lo conflictivo radicaba en su desconocimiento de los cánones y las autoridades que ciertas comunidades practicaron. Dicha autonomía llevaba a prácticas que se distanciaban del modelo ideal de ascetismo regulado, cuyas bases establecimos en anteriores capítulos.

Lo expuesto nos demuestra que estas comunidades escapan a nuestra definición de monacato, puesto que solo cumplen con el carácter comunitario. No tenemos claro su nivel de aislamiento del resto de la sociedad o que pusieran en práctica el ascetismo. No nos ha llegado ninguna prueba de guías que sustentaran sus costumbres, por lo que no sabemos si dichos grupos estaban conformados como comunidades textuales. La *Regla Común* nos advierte que dichas agrupaciones solían caer en la herejía, eligiendo a su gusto lo que les parecía y tomándolo como sagrado⁴⁵⁰. Si con esto se refiere a que tomaban parte de una regla, o incluso principios aleatorios del ascetismo, no lo podemos afirmar. Por ello, a dichas comunidades no las consideraré como monásticas, sino como comunidades aldeanas, al menos en sus etapas iniciales. Recién deberían ser aceptadas como monásticas desde el momento en que la Iglesia intervino y las dotó de una norma (como la *Regla Común*), o de un conjunto de textos que les sirvieron de guía, con lo cual su espacio y organización fueron regularizados.

⁴⁴⁵ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 73.

⁴⁴⁶ FRIGHETTO, "Sociedade e cultura no NO Peninsular ibérico em finais do século VII, segundo o de genere manachorum de Valerio do Bierzo", p. 368.

⁴⁴⁷ Val. Berg., *De genere monachorum*, 8-9.

⁴⁴⁸ FRIGHETTO, «Sociedade e cultura no NO Peninsular ibérico em finais do século VII, segundo o de genere manachorum de Valerio do Bierzo», p. 365.

⁴⁴⁹ DÍAZ y Juana TORRES, "Pervivencias paganas en el cristianismo hispano (siglos IV-VI)", p. 256.

⁴⁵⁰ *Reg. Com.*, I, 11-14.

En definitiva, las fuentes que nos permiten abordar este particular fenómeno tienen una perspectiva totalmente sesgada, la de los legisladores eclesiásticos. Ellos nos describen una dinámica particular de las comunidades campesinas, cuyos intereses serían totalmente económicos y no espirituales, ausentes de toda iniciativa ascética y con una falta de cohesión que las haría fallar incluso en su funcionamiento como unidades económicas. Las jerarquías buscaron prohibir la formación de esa clase de comunidades y, para subsanar las faltas de las existentes, dictaron disposiciones para regularizarlas, en el marco de un contexto normalizador de todos los tipos de ascetismo⁴⁵¹. Veamos a continuación cómo se transformó a esos grupos en comunidades monásticas propiamente dichas.

1.2. De comunidades aldeanas a monasterios regulados

Entre los muchos problemas que enfrentaban las autoridades para regularizar las comunidades aldeanas, nos ocuparemos en primer lugar sobre cómo regulaban la convivencia de familias enteras dentro del cenobio. A pesar de que la *Regla Común* nos ilustra acerca de esas particulares asociaciones, solo algunos de sus pasajes están específicamente dedicados al problema de lidiar con mujeres y niños dentro de un mismo monasterio. El tono de la norma busca asegurar determinadas prácticas en un monasterio masculino, situación ideal, pero teniendo en cuenta esas situaciones familiares e irregulares. En primer término, los padres debían separarse de sus hijos, y entregarse en cuerpo y alma al abad⁴⁵². Por otra parte, debían dejar atrás todo patrimonio y encomendar a los monjes la crianza de tales hijos⁴⁵³. Los niños pequeños tenían licencia para ver a sus padres, pero en general se buscaba que estuviesen alejados de sus progenitores, bajo el cuidado del despensero y un decano designados específicamente para tal fin⁴⁵⁴. Dicho decano se encargaba de la educación de estos pequeños, de modo que las bases de la norma fuesen inculcadas desde tierna edad. En función de la manera en que la regla atiende esa clase de ascesis familiar⁴⁵⁵, suponemos que, cuando las comunidades mixtas eran reguladas, hombres y mujeres también serían separados, tal como ocurría con los niños. No obstante esa separación, el pasaje VI de la misma *Regla Común* es ambiguo en cuanto a la posibilidad de encuentro de los padres,

⁴⁵¹ Anne-Marie HELVÉTIUS y Michel KAPLAN, "Asceticism and its institutions", en Julia M. H. SMITH y Thomas F. X. NOBLE (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Volume 3: Early Medieval Christianities, c.600–c.1100*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, III, p. 280.

⁴⁵² *Reg. Com.*, VI, 175-177.

⁴⁵³ *Reg. Com.*, VI, 179-194.

⁴⁵⁴ *Reg. Com.*, VI, 179-194.

⁴⁵⁵ Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "La espiritualidad visigoda del siglo VII: san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso de Braga", *Teología espiritual*, 61 (2017), p. 205.

dejando abierta la eventualidad de que los progenitores se reuniesen y cuidasen a los más pequeños hasta que tuviesen edad para ser instruidos por los monjes⁴⁵⁶. Si en dichos encuentros ambos padres se reunían en una misma habitación, o lo hacían por turnos, no lo sabemos. En cualquier caso, la idea de separación por sexos se ve reforzada claramente por el apartado XV: “Determinó la santa *Regla Común* que los monjes no puedan habitar con las hermanas en el mismo monasterio”. Podemos establecer, de esta forma, que la norma busca la separación de padres e hijos y de monjes y monjas, pero permitiendo ciertas excepciones. Este punto refuerza nuestra visión en el sentido de que, dentro del mismo proceso de regularización, el apego a ciertas disposiciones –y su adaptación– varían constantemente dependiendo del legislador, la comunidad y el contexto.

La mencionada separación física de hombres, mujeres y niños, vendría acompañada de ciertas dificultades edilicias, dado que las comunidades heterodoxas, según nos informa el discurso eclesiástico, no tomaban recaudos en sus construcciones para materializar dicho distanciamiento⁴⁵⁷, lo que dificultaría la normalización doctrinal de sus prácticas. Por lo tanto, suponemos que tal regularización incluiría una reforma de sus estancias, que garantizase cierta división entre hermanos y hermanas. Tampoco se menciona un lugar apartado para los niños, pero es de creer que lo habría⁴⁵⁸, dados los recaudos establecidos para su crianza que ya analizamos. Luego de que los miembros de la comunidad eran ubicados espacialmente, el abad, los decanos y la asamblea los instruirían en los principios de la regla y la vida consagrada, inculcando el conjunto de virtudes que ya destacamos en el capítulo específico y condenando delitos con mayor o menor severidad.

La misma norma anterior también establece que los siervos no pueden consagrarse como monjes, por lo que queda la incógnita acerca de qué pasaría con aquellos que ingresaban obligadamente a las comunidades. No sabemos si ellos eran considerados como una especie de acólitos o quedaban como parte de la servidumbre laica que, como mencionamos en otro capítulo, estaban presentes en los monasterios. En cualquier caso, el citado proceso de regularización de las comunidades organizadas como cenobios apuntaba a convertirlos en monasterios dúplices, con la correspondiente separación canónica de espacios entre hombres y mujeres. Pero tal situación no significaba que, en determinados momentos, no hubiera contactos. Por ejemplo, se seguía admitiendo la

⁴⁵⁶ *Reg. Com.*, VI, 187-188.

⁴⁵⁷ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, p. 122.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 121.

costumbre de reunirse en asamblea. Dichos encuentros acercaban a hermanos y hermanas con otros micro-cristianismos, aportando a la diversidad de fuentes e interpretación de normas en las que se sustentaba el ascetismo regulado. Por lo tanto, toda nueva enseñanza o texto repercutiría en ambos grupos. Este punto se ve reforzado por el hecho de que la *Regla Común* estipula que a una misma conferencia podían asistir monjes y monjas, aunque ocupando coros separados⁴⁵⁹, por lo que las lecturas ejemplificadoras y testimonios de expiación serían escuchados sin distinción de sexos.

2. Monasterios dúplices. Funcionamiento

Veamos ahora el caso de los monasterios dúplices que, como ya mencionamos, sí eran aceptados por los cánones. Según la *Regla Común*, monjes y monjas podían llegar a cohabitar en una misma comunidad en situaciones excepcionales, pero con espacios estrictamente separados⁴⁶⁰. No obstante la norma distingue dos tipos de estadía compartida entre ambos grupos. La primera era una convivencia pasajera, por ejemplo cuando los monjes realizaban algún trabajo de carpintería en un monasterio femenino o preparaban el hospedaje a otros hermanos⁴⁶¹. En otros casos, la convivencia era permanente⁴⁶². Cuando los monjes visitaban un cenobio femenino debían hospedarse lejos de las celdas de las monjas, procurando el menor contacto posible⁴⁶³. El apartado XVII nos brinda las reglas de cortesía que debían seguir los visitantes y la comunidad: los recién llegados debían saludar primero a la abadesa y luego a todas las hermanas de forma conjunta⁴⁶⁴, pudiendo hacerlo solamente dos veces al llegar y dos al despedirse⁴⁶⁵. Ese principio aplica solo a los visitantes procedentes de lugares lejanos, no a los que habitaban territorios vecinos⁴⁶⁶. Incluso si monjes y monjas se reunían para la conferencia, como se mencionó anteriormente, debían ocupar coros separados y no dirigirse la mirada⁴⁶⁷. Los monjes designados para esas visitas debían ser los más experimentados y destacados en virtudes, para evitar caer en la tentación⁴⁶⁸. La mujer como objeto de deseo y perdición es un tópico recurrente en las normas. Incluso el hecho de que fueran mujeres consagradas y vírgenes, no parece borrar su pecado original.

⁴⁵⁹ *Reg. Com.*, XVII, 520 y 521.

⁴⁶⁰ *Reg. Com.*, XV, 471-475.

⁴⁶¹ *Reg. Com.*, XVI.

⁴⁶² *Reg. Com.*, XV, 474 y 475.

⁴⁶³ *Reg. Com.*, XVI, 504 y 505.

⁴⁶⁴ *Reg. Com.*, XVII, 515-520.

⁴⁶⁵ *Reg. Com.*, XVII, 523-527.

⁴⁶⁶ *Reg. Com.*, XVII, 520 y 521.

⁴⁶⁷ *Reg. Com.*, XVII, 528-531.

⁴⁶⁸ *Reg. Com.*, XVI, 504-508.

En el caso de convivir en la misma comunidad, los habitantes no debían compartir ningún espacio y no podían dirigirse la palabra, a excepción del canto y rezo⁴⁶⁹. La ordenanza presenta a los monjes como protectores de las monjas, a las cuales tienen encomendado su cuidado⁴⁷⁰. El sistema tutelar de los monasterios masculinos sobre los femeninos fue uno de los factores que contribuyó a la consolidación de esos monasterios dúplices, junto con la necesidad de regularizar las comunidades aldeanas donde hombres y mujeres vivían de forma mixta⁴⁷¹.

3. Comparación con otras iniciativas privadas que afectaban el monacato

Dentro de las prácticas consideradas heterodoxas podemos contar, además de las ya expuestas, la creación de iglesias privadas por parte de laicos y la fundación de monasterios realizada por presbíteros, sin la debida autorización. Ambas iniciativas tuvieron su impacto en la vida monástica. Veamos a continuación de qué forma afectaron los cenobios.

En relación a esas iglesias privadas, un ejemplo aparece en las descripciones de Valerio. En medio de sus tribulaciones, él fue llevado por unos buenos cristianos a la finca Ebronanto del *ilustris* Ricimiro⁴⁷². El asceta se encerró junto al altar de una iglesia erigida en la finca⁴⁷³. Más tarde, el *ilustris* quiere nombrar presbítero a Valerio y construir un altar de mayor tamaño⁴⁷⁴. El pasaje finaliza con la muerte de Ricimiro y la elección de un prelado poco digno a los ojos del eremita⁴⁷⁵. La historia de Ebronanto señala una problemática difícil de controlar en el mundo visigodo⁴⁷⁶. Los poderosos erigían iglesias en sus propiedades sin autorización de los obispos y designaban líderes mal preparados al frente de ellas. Dichas construcciones atraían fieles y donaciones y, si un asceta reconocido se instalaba en sus cercanías, se podían conseguir aún más beneficios. Valerio se posiciona en contra de este tipo de prácticas, a pesar de que él mismo es un asceta errabundo que vagaba por distintos lugares. Los monjes no eran ajenos a este tipo de fenómenos y las normas advierten acerca de los hermanos que salen de los monasterios para deambular por las fincas de los seglares⁴⁷⁷. Si bien la *peregrinatio* fue común entre los primeros ascetas del mundo tardoantiguo, los

⁴⁶⁹ *Reg. Com.*, XV, 479-481.

⁴⁷⁰ *Reg. Com.*, XV, 475-477, XVI, 510 y 511.

⁴⁷¹ ORLANDIS ROVIRA, "Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media", pp. 51 y 52.

⁴⁷² *Val. Berg.*, *Ordo querimonie.*, 7.

⁴⁷³ *Val. Berg.*, *Ordo querimonie.*, 8.

⁴⁷⁴ *Val. Berg.*, *Ordo querimonie.*, 10.

⁴⁷⁵ *Val. Berg.*, *Ordo querimonie.*, 12-15.

⁴⁷⁶ Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "Valerio del Bierzo y la vida monástica en la Tebaida Berciana", *Nova et vetera: Pensamiento y mundo monástico*, 42 (2018), pp. 43 y 44.

⁴⁷⁷ *Reg. Fruct.*, XXII, 440-443.

legisladores hispanos pronto buscaron fijar a los monjes en sus cenobios, rechazando por completo la figura del *giróvago* o monje errante⁴⁷⁸.

Autores como María Isabel Loring y Dionisio Pérez han querido ver en este fenómeno de las iglesias propias los primeros indicios de feudalización en la región⁴⁷⁹. Aceptemos o no esta hipótesis, lo cierto es que estas fundaciones permitían a poderosos laicos capitalizar parte del culto a santos y ascetas, ordenar el territorio (pues las iglesias también se constituían como unidades económicas) y atraer donaciones, lo que sin duda los posicionaba como competidores de la monarquía y la Iglesia.

En cuanto a los monasterios, la *Regla Común* describe el caso de presbíteros que fundaban monasterios en la ciudad sin la autorización obispal o de la asamblea⁴⁸⁰. Dichas fundaciones no tenían motivos religiosos sino que solo buscaban conseguir riquezas⁴⁸¹. La fuente muestra a esos presbíteros como ascetas inadecuados, que no solo hacían el mal, sino que lo incentivaban, recibiendo incluso a monjes desertores⁴⁸². El hecho de que el fenómeno sea de carácter urbano no parece casualidad. Los conflictos entre obispos y cenobios surgieron en un primer momento en las ciudades⁴⁸³, donde los monasterios ubicados intramuros pronto se convirtieron en centros de disputa patrimonial. Para subsanar tales conflictos, la jerarquía pronto dictó disposiciones para evitar abusos de determinados obispos. Como mencionamos anteriormente, esas regulaciones buscaron limitar el poder de los metropolitanos, lo que creó un clima antiepiscopal. De dicha situación se beneficiaron los presbíteros rebeldes para seguir realizando sus fundaciones⁴⁸⁴. Más allá de todo eso, es posible que muchos obispos cometieran excesos sobre tales cenobios.

Los dos fenómenos que hemos expuesto anteriormente, iglesias privadas y monasterios fundados por presbíteros sin la debida autorización, nos informan de los posibles lugares a los que podían arribar los monjes desertores, una vez abandonado el monasterio donde iniciaron su vida consagrada. En el primer caso hablamos de una dinámica compleja, puesto que los laicos que construían iglesias eran poderosos que se

⁴⁷⁸ Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "La peregrinación monástica en la Antigüedad Tardía: xeniteia y peregrinatio", *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, 65 (2020), p. 596.

⁴⁷⁹ María Isabel LORING, Dionisio PÉREZ y Pablo FUENTES, *La Hispania tardorromana y visigoda: siglos V - VIII*, Madrid, Síntesis, 2007, p. 330.

⁴⁸⁰ *Reg. Com.*, II, 52-54.

⁴⁸¹ *Reg. Com.*, II, 55-57.

⁴⁸² *Reg. Com.*, II, 85-87.

⁴⁸³ Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "Los modelos monásticos en la Antigüedad Tardía Hispana", *Studium legionense*, 59/60 (2018), p. 912.

⁴⁸⁴ ORLANDIS ROVIRA, «Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media», p. 15.

beneficiaban de las excepciones de impuestos y además recibían cuantiosas donaciones. Reclamar a estos laicos el retorno de un hermano no debió ser tarea fácil para los abades. Por otra parte, no debemos perder de vista que estas iniciativas privadas se constituían en competidoras directas de los monasterios, tanto en el control de lo espiritual como de lo material. Como acabamos de decir, los cenobios se beneficiaban ampliamente de las donaciones de los laicos, por lo que perder ese ingreso les sería problemático. Incluso debemos considerar que esas iglesias privadas, al lograr establecerse como receptoras de fieles, ganaban legitimidad frente a los laicos, aumentando la cantidad de nociones que se daba en la vida ascética. En otras palabras, dentro de una región los monjes debían competir entre sí por difundir su modelo de ascetismo por sobre el de otros hermanos, eremitas y ascetas errabundos. De la misma forma debemos considerar a los monasterios fundados sin autorización obispal. Estos se convertían en nuevos competidores y posibles centros de herejía. Recordemos que, dentro de lo que estipulaban los cánones, eran los obispos los que aprobaban o entregaban los textos bajo los cuales se guiaban los hermanos. Un monasterio ajeno al control del episcopado podía alejarse demasiado de la comunidad textual aceptada, sin mencionar que las intenciones del obispo por controlar el patrimonio monástico también eran motivo de conflicto y cuestionaban toda la autoridad episcopal, en términos generales.

4. Similitudes y diferencias

Como ya mencionamos, las comunidades que se auto-organizaban por fuera de los cánones no eran aceptadas por la Iglesia, mientras que los monasterios dúplices estaban contemplados en la legislación.

Tanto las comunidades aldeanas (devenidas en centros religiosos) como los citados monasterios dúplices estaban habitados por hombres y mujeres, variando las formas en que esa convivencia se llevaba a cabo. En el primer caso, las familias vivían sin separación y sin seguir cánones o reglas, de forma mixta⁴⁸⁵. En su etapa de regularización se daría una división por sexos más ortodoxa, con ciertas particularidades. En cuanto a los monasterios dúplices, poseían una forma de organización estricta de acuerdo a los cánones. Dichos monasterios compartían un mismo territorio y un solo líder que los guiaba, pero con una separación edilicia y productiva clara⁴⁸⁶. Los momentos de habitación común serían puntuales, en el marco

⁴⁸⁵ORLANDIS ROVIRA, «Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media», p. 51.

⁴⁸⁶ORLANDIS ROVIRA, «Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media», p. 51..

de la iglesia, el *scriptorium* y el cementerio⁴⁸⁷, manteniendo distancia entre los dos grupos. No entrarían en esta definición las comunidades creadas al mismo tiempo pero pensadas para que sus habitantes vivieran separados, sin compartir territorios, lugares de co-habitación y con líderes distintos⁴⁸⁸.

Dado el papel que cumplían las hermanas en el mundo monacal, en particular, y la mujer en la sociedad medieval, en general, las secciones arquitectónicas destinadas a monjas eran mucho más íntimas y enclaustradas que las masculinas, cuyos miembros poseían un contacto más habitual con el exterior⁴⁸⁹. Por lo tanto, aquellas comunidades que se crearon como dúplices verían esa realidad edilicia desde el inicio, mientras que aquellas que se consolidaron tras la adopción de una regla, debieron o bien obviar tal realidad o adaptar las estancias, como ya se mencionó.

Los monasterios fundados por presbíteros sin la autorización obispal se asemejan a las comunidades aldeanas de la época al no ser aceptadas por la jerarquía y ser centros que podían fomentar o caer en la herejía. Es de suponer, entonces, que el carácter negativo que se adjudicaba a esas fundaciones se debía a su autonomía respecto a la jerarquía. En cuanto a esas supuestas prácticas heréticas, podemos sugerir que quizás se relacionarían con ciertas desviaciones de los cánones, como el hecho de permitir el ingreso de fugitivos, o no llevar a cabo las costumbres ascéticas de la forma aceptada. Recordemos que lo que se consideraba aceptable en el ejercicio ascético estaba contenido en las reglas aprobadas por los obispos, y dichos monasterios se apartaban de la tutela obispal.

Por último, las iglesias privadas se posicionaban como un fenómeno por fuera del mundo monástico, pero que sin embargo lo condicionaba. Al brindar un espacio en el que los monjes fugitivos podían sumarse y prosperar, dificultaba el control de las ofrendas y del dogma por parte de la Iglesia.

En definitiva, estas manifestaciones del ascetismo, no habituales a nuestros ojos, nos muestran cómo sus protagonistas podían organizarse de formas muy diversas. En el caso de las comunidades que se auto-organizaban como monasterios, sus intereses económicos los llevó por lo común a fracasar, aunque lograban cierta estabilidad con la

⁴⁸⁷ Francisco José MORENO MARTÍN y José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, "Espacio y arquitectura de los monasterios dúplices en la alta Edad Media: en busca de un modelo predictivo", en *El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia*, Aguilar de Campóo, Fundación Santa María la Real, 2018, p. 91.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, pp. 89 y 90.

incorporación de una regla. Tal incorporación transformó a muchos de ellos en monasterios dobles.

Los intentos por regularizar el ascetismo se veían coartados por actores diversos, entre ellos miembros del propio sector eclesiástico y poderosos laicos. Las fundaciones de los presbíteros se solían convertir en centros proclives a la herejía y podían poner en peligro, entre otras cosas, el sistema que los cánones preveían para los monjes desertores (y lo mismo pasaba con las iglesias privadas). En otras palabras, lo que se advierte es un choque permanente entre formas de entender la religiosidad monástica. En algunos casos, esas formas coincidían y se producían fundaciones exitosas y, en otros, fracasaban. El proceso de regularización de todas estas variantes monacales nos muestra, nuevamente, la importancia que tenía la comunidad textual en el mundo monástico. Solo cuando los cenobios obtenían una regla aprobada por el obispo eran considerados legítimos. Este punto se veía subrayado en la ceremonia de ordenación de los abades de la época. Como ya mencionamos al inicio del trabajo, el metropolitano hacía entrega al abad de sus prendas características y de los instrumentos de gobierno, el báculo y la regla, dejando en claro la importancia de la jerarquía⁴⁹⁰, por un lado, y de los cánones, por otro, en la legitimación del cenobio. El conjunto de textos aceptados aseguraba a las autoridades que las comunidades serían exitosas en lo económico y en lo espiritual, o al menos eso nos dejan ver a través de las fuentes. Si hubo comunidades cenobíticas prósperas que vivían por fuera de tales cánones, no lo sabemos. Lo único seguro es el papel adjudicado a la idea de comunidad textual –algo destacado ampliamente por las autoridades– a fin de establecer un común entendimiento del ejercicio ascético y desestimando el resto de prácticas que no se adaptaran a lo contenido en los textos o que directamente los ignoraran. Dicho control se veía asegurado, además, por el monopolio de la lecto-escritura que poseía la Iglesia. El hecho de que solo los eclesiásticos pudieran escribir y leer constituía una barrera efectiva para evitar que los laicos pervirtieran la práctica ascética a través de textos no canónicos. Los monjes construían sus textos y los escritos construían la vida ascética, en un proceso constante de intercambio mutuo y evolución.

⁴⁹⁰ DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, pp. 17 y 18.

Conclusiones

Tras haber realizado un recorrido pormenorizado por los modelos monacales del ámbito hispano, sus visiones del ascetismo y sus diferentes manifestaciones, podemos plantear algunas conclusiones

El análisis de las virtudes, delitos y prácticas socioeconómicas de cada regla pone de relieve que existieron modelos de monacato definidos y en ocasiones contrastantes entre sí. Cada norma planteó una imagen de monje ideal, que se conformó de acuerdo al contexto y experiencias del autor y de la comunidad acerca del ejercicio de la ascesis.

En el capítulo II se intentó destacar que, en lo referente al conjunto de virtudes que conformaban a un monje ideal, la consonancia entre los autores fue el rasgo más destacado. El respeto por las horas canónicas y la autoridad se destacaron en cada fuente, como así también los aspectos corporales del asceta. El monje ideal poseía un cuerpo con características definidas, tanto en apariencia como en su forma de alimentarse. Entre tales características (y como era de esperar en el ámbito ascético) la pobreza sobresalió como la gran virtud a cultivar. Más allá de eso, esas constantes se aplicaron por igual a todos los monjes, incluyendo ancianos y monjas, en quienes variaba el énfasis con que se instrumentaban. En los primeros se valoraba más el silencio y la obediencia, mientras que en las mujeres la virginidad se alza como virtud principal e irrecuperable.

Por el contrario, cierta discrepancia entre las normas se observó en el nivel de control corporal que los autores pretendían en sus acólitos y en el tema de obediencia (y si esta era para con las autoridades terrenales o para con Dios). Por ejemplo, en la *Regla de Fructuoso* los monjes no podían remover siquiera una espina de su cuerpo sin la autorización de su superior. En cambio, en el texto de Leandro, la obediencia de las vírgenes se vincula con el esposo celestial, antes que con la abadesa. Hemos de destacar, además, la particular memoria social que los monjes construyeron en base a los modelos del pasado. Personajes bíblicos y ascetas de otros tiempos se conjugaron en un continuo ininterrumpido que elaboro paradigmas virtuosos a seguir. Las comunidades adoptaron e incorporaron ese pasado como parte de su imaginario y su comunidad textual, para sustentar y justificar sus prototipos de monacato.

En el ámbito de los delitos, los textos coinciden en que la confesión era la mejor manera de prevenir el delito. Contrastan, sin embargo al considerar la gravedad de ciertas faltas y cómo tratarlas. Solo la *Regla Común* contempla la posibilidad de la expulsión, mientras que las restantes normas mantienen abierta la puerta de la redención y la corrección, variando la cantidad de azotes, días de ayuno o silencio, etc. De la

misma manera, las reglas se diferencian por el tratamiento que hacen acerca de faltas particulares, como el dejarse abatir por la tristeza o el besar niños. A su vez, la norma femenina se destaca por un tratamiento del delito más espiritual, antes que pragmático. Resulta evidente, pues, que el modelo ideal de monje se constituyó tanto en función de las virtudes esperadas como de las faltas a corregir.

El papel de los textos que guiaban a cada comunidad y su relación con el ambiente socioeconómico también representaron un rol importante a la hora de construir un tipo de monacato. Cada modelo se basó en una comunidad textual determinada, siendo el denominador común la Biblia. Si bien el uso de ciertos autores se repite entre las reglas, su interpretación y uso varió en cada monasterio. La importancia de tal soporte textual llega al extremo de que una comunidad monástica solo era aceptada como legítima si poseía una regla. En suma, el carácter inescindible de lo monástico con la cultura literaria es un hecho destacado de toda esta aproximación.

En cuanto al contexto socioeconómico presente en cada regla, vemos que los condicionantes materiales moldearon muchos aspectos de los cánones. Si bien la organización espacial de los monasterios presenta una imagen más o menos uniforme, existen algunas variaciones dependiendo del autor. Los cenobios se organizaron como las grandes propiedades de la época, con estancias amuralladas y espacios dedicados a la producción, el almacenamiento y las prácticas litúrgicas. En relación al factor productivo, las reglas redactadas en el norte hispano, propias de un contexto de tierras pobres y escarpadas, hacen hincapié en la ganadería, o bien en el huerto y producción intramuros. Las del sur (en especial la de san Isidoro) ofrecen una alta diversificación de la matriz productiva, en consonancia con un nivel de riqueza mucho mayor. Solamente la escrita por Leandro parece no ocuparse de lo económico, en armonía con el carácter espiritual y doctrinal que él dio a su obra. La organización de los monjes se vio influenciada por esas diferencias, variando el nivel de intervención de abades y presbíteros en los trabajos e incluso en las funciones laborales que podían existir en el cenobio, como la de sacristán o la de pastor. Las consideraciones para con los miembros del monasterio también varió según la zona: las de ámbito fructuosiano mantienen su rigor ascético y no hacen diferencia entre ricos y pobres, las del ámbito sevillano inculcan de forma explícita la necesidad de diferenciar las jerarquías.

Por último, pudimos establecer que dicho proceso de regularización fue sumamente conflictivo. Las adaptaciones que las reglas tuvieron que hacer a sus contextos específicos nos muestran lo dificultoso que fue tal proceso. La *Regla Común*, en especial, es un ejemplo acerca de cómo las normativas pensadas para regular las

comunidades aldeanas debían flexibilizarse dado su particular origen. Por otra parte, la estabilidad de los monjes estaba en constante peligro por diversos factores, originados dentro y fuera de la Iglesia. Las fundaciones privadas en fincas de seculares no solo desobedecían los cánones, sino que permitían una vía de escape a los monjes desertores, debilitando la estabilidad de su comunidad de origen. De igual manera pasaba con los monasterios fundados por presbíteros. Se constituían como competidores en el ámbito material (al atraer donaciones) y espiritual, obteniendo legitimidad ante los laicos en el control de la creencia. Además, reforzaban modelos que las vías de regularización juzgaban negativos, como era el caso de los eremitas y monjes errabundos.

Todas las variaciones y diferencias entre las reglas resultan así como un producto de la adaptación de esas microcristiandades a su contexto socioeconómico, por un lado, y a sus propias experiencias ascéticas por otro. Esta idea nos permitió enmarcar toda esa diversidad en una lógica apropiada, que buscaba la imposición de un modelo monástico por sobre otro, a la vez que evolucionaba constantemente. Dicha evolución afectó sin duda la identidad de cada modelo, puesto que los monjes organizaron su vida en base a esos condicionantes y adaptaciones (siendo la única constante el apego a las Escrituras, la obediencia y el arrepentimiento).

En términos más generales, el mundo hispano del s VII se vio atravesado por diversos proyectos que buscaron traer estabilidad a unas instituciones en proceso de consolidación, como la monarquía y la Iglesia. Dentro de esos avatares, la búsqueda por la homogeneización de las prácticas ascéticas representó un rol central. Como ya mencionamos, cada microcristiandad se posicionó, en el terreno discursivo, en una campaña por legitimar su propio modelo y su comunidad textual. El panorama que hemos considerado nos deja en claro que, a la hora de analizar tal fenómeno, debemos hablar de “monacatos” en plural, y nunca como algo singular. El monacato hispano fue sin dudas un fenómeno cambiante, para nada homogéneo y en constante evolución.

En este trabajo entendimos ese fenómeno monacal como un movimiento donde lo literario tenía un rol definitorio, y el análisis de las normas y fuentes complementarias así lo confirmaron. Los monjes vivían su ascetismo en base a preceptos ideales, sacados de la literatura hagiográfica, la normativa, el género epistolar, los tratados, etc. La realidad del asceta estaba permeada por el acceso a determinados autores y al entendimiento –y consiguientes modificaciones– que la comunidad hacía de ellos. En un mundo donde la lectoescritura prácticamente se había reducido al ámbito clerical, los monjes modificaban sus formas de pensar, de comer, de vestir, de dormir, de reír, en

base a los preceptos de esas lecturas. De tal manera, cada comunidad recibía del obispo su regla aprobada, la cual estaría construida en base a ciertos autores. A esa plataforma textual se le sumaban los aportes que abades, presbíteros o las asambleas hacían. La vida ascética no estaba escrita en piedra, ni las normas eran textos cerrados que se heredaban de comunidad en comunidad de forma incólume. Los monjes así construían sus textos de referencia. Construcción es una palabra que me gustaría destacar en especial. Los monjes construyeron su ascetismo, edificaron sus modelos, su imaginario ascético y lo plasmaron en escritos. Estos luego eran copiados, criticados, discutidos. Las dudas doctrinales surgían permanentemente, y las epístolas nos muestran como las prácticas cristianas y monacales no estaban totalmente regularizadas en la época.

De igual manera los monjes no eran perfectos, y los cenobios atravesaban problemáticas que los llevaban a incorporar nuevos pasajes en sus reglas, o advertencias para situaciones no contempladas.

El ejercicio ascético devenía literario y a la inversa. Los cuerpos se dominaban y la norma se ajustaba, las interpretaciones se discutían, las dudas se aclaraban o los tópicos se oscurecían. Ninguna comunidad podría alimentarse espiritualmente sin modelos y guías. Lo que se entendía por monacato y ascesis en el mundo hispano era producto de una intrincada red de referencias, tópicos literarios y bíblicos que se entretejieron para conformar un modelo de vida.

La construcción del monje ideal fue, pues, un proceso continuo, que aunó un esfuerzo espiritual, literario y físico por acercar a los hombres a Dios, dejando parte de su humanidad atrás. Los monjes vivieron dentro de sus tópicos y en contacto con un horizonte inalcanzable, que les recordaba constantemente su imperfecta naturaleza. Ellos se entregaron a un mundo literario, donde sus vidas se entrelazaron con las de los grandes eremitas del desierto, los santos obradores de milagros o los patriarcas antediluvianos. Y así, mientras sus cuerpos sufrían los rigores del ayuno, sus espíritus se nutrieron de la palabra de los mayores y sabios, en una lucha eterna por purgarse de su naturaleza humana, hasta el día en que su lucha llegaba finalmente a su fin.

Fuentes editas.

- Ildefonso de TOLEDO, *La Virginitad Perpetua de Santa María, El Conocimiento Del Bautismo, El Camino Del Desierto*, ed. de Vicente BLANCO GARCIA y Julio CAMPOS RUIZ, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- Braulio de ZARAGOZA, *Epístolas*, ed. de Ruth MIGUEL FRANCO, Madrid, Akal, 2015.
- Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Valerio Del Bierzo: su persona, su obra*, León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro” - Caja España de Inversiones Archivo Histórico Diocesano, 2006.
- Manuel C. Díaz y DÍAZ, *La vida de San Fructuoso de Braga: estudio y edición crítica*, Braga, Cámara Municipal de Braga, 1974.
- San LEANDRO, San ISIDORO y San FRUCTUOSO, *Reglas monásticas de la España visigoda : los tres libros de las “Sentencias”*, ed. de Julio CAMPOS RUIZ e Ismael ROCA MELIA, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.
- José Carlos MARTÍN, Pablo C. DÍAZ MARTÍNEZ y Margarita VALLEJO GIRVÉS (eds.), *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares: antología y comentario*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2020.

Bibliografía

- Roberto ALCIATI, "The invention of western monastic literature: texts and communities", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 144-61.
- Fernando AZNAR, *España medieval: musulmanes, judíos y cristianos*, Madrid, Anaya, 1994.
- María Soledad BELTRAN SUAREZ, "Los estudios sobre el monacato asturiano en la Edad Media. Un balance historiográfico", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Avila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2007, pp. 403-24.

- Gonzalo CANÉ, "Los monasterios como ámbitos de construcción de la autoridad a partir de las reglas monásticas visigodas", *Revista Memoria Europae*, I/1 (2015), pp. 67-94.
- Gonzalo CANÉ, "Reflexiones en torno al eremitismo visigodo. Los casos de San Millán y Valerio del Bierzo", *Sociedades Precapitalistas*, 6/ 2 (2017), pp. 1-16.
- Santiago CANTERA MONTENEGRO y Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, "Conciencia hispana y tradición monástica en la *Vita Fructuosi*", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 54/ 120 (2007), pp. 71-102.
- Santiago CASTELLANOS, "La capitalización episcopal del culto a los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza", *Studia historica. Historia antigua*, 12 (1994), pp. 169-77.
- Santiago CASTELLANOS, "Problemas metodológicos en la investigación de la ocupación del territorio durante la Antigüedad Tardía : el caso del alto Ebro y la aportación de la «Vita Sancti Aemiliani»", *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 19 (1995), pp. 27-48
- Santiago CASTELLANOS, "Conflictos entre la autoridad y el «hombre santo»: hacia el control oficial del «patronatus caelestis» en la Hispania Visigoda", *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 20 (1996), pp. 77-90
- Santiago CASTELLANOS, *Poder social, aristocracias y «hombre santo» en la Hispania visigoda: la «vita aemiliani» de Braulio de Zaragoza*, La Rioja, Universidad de La Rioja, 1998.
- Santiago CASTELLANOS, *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*, Logroño, Fundación San Millán de la Cogolla, 2004.
- Santiago CASTELLANOS, "Bárbaros y cristianos en el final del Imperio Romano (siglos IV y V)", *De Rebus Antiquis*, 3 (2013), pp. 135-146.
- Andrea DAL PRA DE DEUS, "A Ascese Monástica ideal para Valério do Bierzo * The Ideal of Monastic Asceticism for Valerio from Bierzo", *História e Cultura*, 2/ 3 (2014), pp. 364-379.
- Jean Gautier DALCHÉ, "Aperçus sur la monnaie et les usages monétaires dans les Asturies, d'après la documentation de San Pelayo d'Oviedo (1043-1270)", *En la España medieval*, 2 (1982), pp. 379-94.
- Eleonora DELL'ELICINE, "La ley, el rey, la Iglesia: un recorrido sobre las temáticas y debates en el campo de los estudios visigodos", *Temas medievales*, 17 (2009), pp. 7-36.

- Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, "Fructuoso de Braga y el Bierzo", *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 7 (1967), pp. 41-51.
- Manuel Cecilio DÍAZ Y DÍAZ, "Aspectos de la cultura literaria en la España visigoda", *Anales Toledanos, Estudios sobre la España visigoda*, III (1971), pp. 33-58.
- Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ, *Códices visigóticos en la monarquía leonesa*, León, Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro» (C.S.I.C.), 1983.
- Pablo C. DÍAZ, "Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda", *Antigüedad y Cristianismo*, 3 (1986), pp. 189-95.
- Pablo C. DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, 1, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987.
- Pablo C. DÍAZ, "Monacato y sociedad en la Hispania visigoda", *Codex aquilarensis: Cuadernos de investigación del Monasterio de Santa María la Real*, 2 (1988), pp. 47-64.
- Pablo C. DÍAZ, "El monacato y la cristianización del NO hispano: Un proceso de aculturación", *Antigüedad y cristianismo*, 7 (1990), pp. 531-40.
- Pablo C. DÍAZ, "Integración cultural y atención social en el monacato visigodo", *Arqueología, paleontología y etnografía*, 4 (1998), pp. 91-106.
- Pablo C. DÍAZ, "Monasticism and Liturgy in Visigothic Spain", en Alberto FERREIRO (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden, Brill, 1999, pp. 169-99.
- Pablo C. DÍAZ, "El legado del pasado. Reglas y monasterios visigodos y carolingios", en *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campóo, Centro de Estudios del Románico, 2006, pp. 9-32.
- Pablo C. DÍAZ, "Regula communis: Monastic Space and Social Context", en Hendrik DEY y Elizabeth FENTRESS (eds.), *Western Monasticism ante litteram*, Turnhout, Brepols, 2011, pp. 117-35.
- Pablo C. DÍAZ, "Non dicimus monasteria sed animarum perditionem et ecclesia subuersionem: El monasterio como espacio de heterodoxia y alternativa social en la Hispania tardoantigua", *Studi e materiali di storia delle religioni*, 85/ 1 (2019), pp. 125-35.
- Pablo C. DÍAZ, "Social plurality and monastic diversity in late antique Hispania (sixth to eighth century)", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The*

Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 195-212.

- Albrecht DIEM y Claudia RAPP, "The monastic laboratory: perspectives of research in late antique and early medieval monasticism", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 19 – 39.
- Albrecht DIEM y Philip ROUSSEAU, "Monastic rules (fourth to ninth century)", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 162-94.
- Diccionario biográfico español de la Real Academia de la Historia. (<https://dbe.rah.es/>)
- Renan FRIGHETTO, "Um possível exemplo de redemptus captivus no. Peninsular hispano-visigodo: Valério do Bierzo", *Gerión*, 15, 1997, pp. 341-54.
- Renan FRIGHETTO, "O modelo de vir sanctus segundo o pensamento de Valério do Bierzo", *Helmántica*, 48/145 (1997), pp. 59-79.
- Renan FRIGHETTO, "O soberano ideal na obra de Valério do Bierzo", *Gerión*, 16 (1998), pp. 461-70.
- Renan FRIGHETTO, "Sociedade e cultura no NO Peninsular ibérico em finais do século VII, segundo o de genere manachorum de Valerio do Bierzo", *Gallaecia: revista de arqueoloxía e antigüidade*, 18 (1999), pp. 363-74.
- Renan FRIGHETTO, "Um protótipo de pseudo-sacerdos na obra de Valério do Bierzo: O caso de Justus (Ordo Querimoniae, 6)", *Arys: Antigüedad: religiones y sociedades*, 2 (1999), pp. 407-18.
- Renan FRIGHETTO, *Valerio del Bierzo: autobiografía*, Santiago de Compostela, Toxosotos, 2006.
- Renan FRIGHETTO, "Um exemplo de gens na Hispania visigoda: Fructuoso de Braga e a sua origo preclara (século VII)", *Revista Diálogos Mediterrânicos*, 7 (2014), pp. 28-52.
- Patrick GEARY, "Memoria", en Jacques LE GOFF y Jean-Claude SCHMITT (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 2003, pp. 527-36.
- Anne-Marie HELVÉTIUS y Michel KAPLAN, "Asceticism and its institutions", en Julia M. H. SMITH y Thomas F. X. NOBLE (eds.), *The Cambridge History of*

Christianity: Volume 3: Early Medieval Christianities, c.600–c.1100, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, III, pp. 275-98.

- Vanessa JIMENO GUERRA, "Las prácticas espirituales del eremitismo peninsular altomedieval", *Espacio Tiempo y Forma. Serie VII, Historia del Arte*, 24 (2011), pp. 63-80.
- Rosine LETINIER, "Naturaleza jurídica y originalidad de los pactos monásticos", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2007, pp. 49-66.
- Antonio LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1973.
- Antonio LINAGE CONDE, *El monacato en España e Hispanoamérica*, Salamanca, Instituto de Historia de la Teología Española, 1977.
- Antonio LINAGE CONDE, "San Benito y las fuentes literarias de la obra monástica de Fructuoso de Braga", en *Actas del I Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santiago de Compostela 2 al 6 de diciembre de 1985*, Madrid, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988, pp. 391-400.
- Jorge LÓPEZ QUIROGA y Artemio M. MARTÍNEZ TEJERA, "El destino de los templos paganos en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Archivo Español de Arqueología*, 79/ 0 (2006), pp. 125-53.
- Jorge LÓPEZ QUIROGA y Artemio TEJERA, "Un «monasterium» fructosiano por descubrir: el de Compludo, en El Bierzo (prov. de León)", *Argutorio: revista de la Asociación Cultural «Monte Irago»*, Año 9, N.º. 18 (2007), pp. 43-7.
- María Isabel LORING, Dionisio PÉREZ y Pablo FUENTES, *La Hispania tardorromana y visigoda: siglos V - VIII*, Madrid, Síntesis, 2007.
- Mar MARCOS, "El monacato cristiano", en Manuel SOTOMAYOR y José FERNÁNDEZ UBIÑA (eds.), *Historia del cristianismo*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 639-85.
- Francisco José MORENO MARTÍN y José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR, "Espacio y arquitectura de los monasterios dúplices en la alta Edad Media: en busca de un modelo predictivo", en *El monasterio medieval como célula social y espacio de convivencia*, Aguilar de Campóo, Fundación Santa María la Real, 2018, pp. 59-96.

- Iñaki MARTÍN VISO, "Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval", *Hispania*, 71/ 237 (2011), pp. 9-38.
- Iñaki MARTÍN VISO, "The Memory of the «Holy Men» in Hispanic Monasticism: the Case of the Bierzo Region", *Imago temporis. Medium Aevum*, 6 (2012), pp. 165-90.
- Artemio MARTÍNEZ TEJERA, "El hábitat 'cenobítico' en Hispania: organización y dependencias de un espacio elitista en la Antigüedad tardía y alta Edad Media (siglos V-X)", en Jorge LÓPEZ QUIROGA y Jorge MORÍN DE PABLOS (eds.), *Monasteria et Territoria: Elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*, Oxford, BAR, 2007, pp. 19-76.
- Artemio MARTÍNEZ TEJERA, "La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X)", en Ramón TEJA y José Ángel GARCÍA DE CORTÁZAR (eds.), *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*, Aguilar de Campóo, Centro de Estudios del Románico, 2006, pp. 59-98.
- Artemio MARTÍNEZ TEJERA, "La «Tebaida Berciana» en tiempos de San Fructuoso (siglo VII)", *Argutorio: revista de la Asociación Cultural «Monte Irago»*, 12 (2020), pp. 43-5.
- Jorge Ortuño MOLINA, "Definiciones identitarias y conflictividad en la Edad Media. Las relaciones de frontera entre los reinos cristianos de Murcia y Valencia en los siglos XIII-XVI", *Anuario de Estudios Medievales*, 41 (2011), pp. 73-97.
- José ORLANDIS ROVIRA, "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", *Anuario de historia del derecho español*, 26 (1956), pp. 5-46.
- José ORLANDIS ROVIRA, "Los monasterios dúplices españoles en la Alta Edad Media", *Anuario de historia del derecho español*, 30 (1960), pp. 49-88.
- José ORLANDIS ROVIRA, "El trabajo en el monacato visigótico", *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 5/2 (1973), pp. 667-84.
- José ORLANDIS ROVIRA, "La problemática conciliar en el reino visigodo", *Anuario de historia del derecho español*, 48 (1978), pp. 277-306.
- José ORLANDIS ROVIRA, "Abades y Concilios en la Hispania visigótica", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 3 (1986), pp. 221-34.

- Jorge López QUIROGA, "Monasterios altomedievales hispanos. Lugares de emplazamiento y ordenación de sus espacios", en *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memoria de lo sagrado*, Aguilar de Campóo, Centro de Estudios del Románico, 2016, pp. 65-99.
- Isabelle RÉAL, "Nuns and monks at work: equality or distinction between the sexes? A study of frankish monasteries from the sixth to the tenth century", en Alison I. BEACH y Isabelle COCHELIN (eds.), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*, Cambridge, Cambridge University Press, 2020, pp. 258-277.
- Adeline RUCQUOI, *Historia medieval de la Península Ibérica*, México, Colegio de Michoacán, 2000.
- Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "La espiritualidad visigoda del siglo VII: san Isidoro de Sevilla y san Fructuoso de Braga", *Teología espiritual*, 61 (2017), pp. 195-230.
- Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "Los modelos monásticos en la Antigüedad Tardía Hispana", *Studium legionense*, 59/60 (2018), pp. 901-30.
- Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "Valerio del Bierzo y la vida monástica en la Tebaida Berciana", *Nova et vetera: Pensamiento y mundo monástico*, 42 (2018), pp. 37-60.
- Juan Antonio TESTÓN TURIEL, "La peregrinación monástica en la Antigüedad Tardía: xeniteia y peregrinatio", *Compostellanum: revista de la Archidiócesis de Santiago de Compostela*, 65 (2020), pp. 583-610.
- Alexis TORRANCE, "Individuality and Identity-formation in Late Antique Monasticism", *Studies*, 76 (1986), pp. 266-71.
- Isidro G. BANGO TORVISO, *El Monasterio medieval*, Madrid, ORYMU, S.A, 1990.
- Isidro G. BANGO TORVISO, "La imagen del monasterio hispano. Algunas reflexiones sobre su estructura y significado", en *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, Ávila, Fundación Sánchez-Albornoz, 2007, pp. 173-212.
- José VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.