LA NORMALIZACION DE LOS MOVIMIENTOS MONASTICOS EN HISPANIA: REGLAS MONASTICAS DE EPOCA VISIGODA

Juan GIL

Universidad de Sevilla

No es mi intención trazar aquí un cuadro de la vida monástica en la Península Ibérica, tarea para la que me faltan fuerzas y conocimientos. He de exponer un tema mucho más modesto y ajustado a mi saber: cómo las diversas Reglas visigodas trataron de limar las tensiones que había producido en todo el mundo occidental la rigidez del ideal ascético. Por consiguiente, y antes de meternos en harina, quizá sea oportuno recordar, sucintamente, en qué consistieron y cómo fueron sorteados los peligros del eremitismo, el crispado movimiento espiritual que desembocó a la larga en la vida cenobítica; sólo entonces estaremos en condiciones de pasar revista bajo este prisma a las diversos códigos religiosos escritos en época visigoda.

¹ Ante la mole aterradora de la bibliografía moderna, a la que todos cooperamos solicitos con nuestro granito de arena, prescindo deliberadamente de toda referencia que no sea a los textos.

1. Los peligros del eremitismo

Como es bien sabido, el eremitismo entendido en su sentido literal y originario ha aterrado, aterra y aterrará al poder constituido, sea éste político o religioso². En efecto, la radical negación del mundo que en él subyace constituye al mismo tiempo un no menos frontal rechazo de los intereses generales que hacen posible el funcionamiento del Estado y de la Iglesia comunitaria. En definitivas cuentas, el extremismo de los anacoretas inspiró, salvando las distancias, el mismo desasosiego que produjo en la sociedad helenística la aparición de los cínicos o en la sociedad occidental el movimiento hippy. El eremitismo, efectivamente, reúne una serie de características atípicas que provocan desasosiego y aun honda preocupación en el resto de la comunidad:

- a). Es asocial, en cuanto el individuo se separa del núcleo familiar, rompe los lazos afectivos que lo unen con sus amigos y se aleja de la comunión eclesial.
- b). Es anárquico, ya que el eremita, en su origen el monje, el "solitario", sólo quiere consagrar su vida a Dios, sin reconocer otras instancias superiores aquí en el siglo.
- c). Es contagioso, ya que el virus rupturista se contagia fácilmente a los demás miembros de la comunidad.
- d). Para colmo, es pacífico, luego no puede ser combatido con las armas como un movimiento subversivo normal.

La sociedad pone inmediatamente en estado de alerta todos sus sutiles mecanismos de defensa, poderosísimos, para desvirtuar ese cáncer que atenta contra su propia razón de ser. Están en juego demasiadas cosas para no reconducir de un modo drástico, pero suave de maneras, la aparentemente perniciosa exaltación de unos pocos. Así es como el eremitismo desemboca en el monacato, a través de una serie de pasos bien meditados. En primer lugar, se procura que el "solitario" pase a hacer vida común con sus congéneres, de suerte que el monasterio se convierta en un "cenobio", bajo los auspicios de textos como el famoso Salmo 132,1: "¡Cuán dulce y grato es que los hermanos habiten juntos!" En segundo término, se atajan las tendencias anárquicas poniendo al frente de los secesionistas la autoridad del abad o prior. En tercer lugar, se programa la vida del profeso regulando al milímetro hasta sus ocupaciones más nimias.

La pauta para llevar a cabo esta tremenda reconversión espiritual la dio en la práctica la organización militar. En efecto, el ejército es quien mejor conoce la manera de mantener la convivencia de los hombres que viven agrupados en cuarteles; el soldado sabe muy bien que debe obediencia ciega al oficial; y el oficial es bien consciente de que debe tener a sus subordinados entretenidos la mayor parte del día por medio de constantes ejercicios, de modo que las horas vuelen en la estricta observancia del horario cotidiano. El transvase de la milicia al monacato no puede ser más evidente: los cuarteles se sustituyen por monasterios, provistos asimismo de bodega y enfermería; la obediencia

² Los padres del eremitismo fueron, al decir de San Isidoro (*De offic. eccl.*, Il 16, 1), Elías y su discipulo Eliseo, y "los hijos (e secuaces) de los profetas que habitaban en el desierto y, abandonando la ciudad, se hacían chozas a la ribera del Jordán"; y después San Juan Bautista, "que habitó solo en el yermo, alimentándose sólo de langostas y de miel campestre". Todos ellos chocaron antes o después con la autoridad.

al oficial se transforma en obediencia al abad; los toques de corneta -diana, fajina, silencio- ceden a los toques de campana que llaman a maitines, vísperas, completas. El entrenamiento militar se convierte en ascesis espiritual y las clases de estrategia desembocan en fervorosas colaciones. Por fin, para combatir el hastío de la monotonía y ahuyentar la desidia, trabajo y más trabajo. Ora et labora. ¿No se podría haber dicho también: Milita et labora?

Desde tiempo inmemorial, el militar y el religioso han solido tener honda conciencia de su singularidad y de su similitud: pertenecen ambos a mundos cerrados, un tanto crípticos y por fuerza muy exaltadores de la masculinidad. El monje se consideró a sí mismo como un miles Christi: y no en vano lo que creó San Ignacio fue una Compañía. De ahí, en definitiva, derivan todas las agarradas, piques y rifirrafes, incomprensibles desde nuestro punto de vista actual, que tuvieron lugar entre capitanes generales y obispos en las colonias españolas y portuguesas por cuestiones tan baladíes como, p.e., la preeminencia en el protocolo de la fiesta del Corpus; y de ahí viene, asimismo, ese cierto anticlericalismo que caracterizó a una parte de la oficialidad colonial de otros tiempos: en el fondo, son peleas, si no entre hermanos, sí entre primos. Pero el eremitismo no desapareció de un plumazo, sino que todavía andaba pujante en los duros tiempos de los godos; tiempos duros y peligrosos que avivaron en algunos corazones el deseo de escapar de todas las ataduras mundanales y huir al desierto.

RECELOS CONTRA EL EREMITISMO

EN ÉPOCA VISIGODA

Ahora bien: dejando a un lado el temprano brote de la ascesis priscilianista, condenada en el I Concilio de Zaragoza, en la Hispania visigoda los impulsos anacoréticos fueron sometidos sin más dilación a una vigilancia estricta por parte de la autoridad eclesiástica, tan celosa siempre de sus privilegios y tan enemiga de todo cuanto supusiera competencia desleal³. San Millán (~574), el émulo de San Antonio, pasó de humilde pastor a eremita, y en los montes vivió durante cuarenta años separado por completo del mundo. Ahora bien, cuarenta años de vida agreste es un lapso de tiempo demasiado grande como para no inspirar sospechas, hasta para hacer pensar en un negro pasado de bandolerismo. En cualquier caso, cuando su fama milagrera comenzó a esparcirse por los confines de la provincia, el obispo de Tarazona Didimio consagró primero a Millán presbítero de Bergegio; después lo hizo llamar a su presencia para cerciorarse de la rectitud de su fe, y más tarde, "inflamado por la antorcha de la ira", según dice su biógrafo Braulio⁴, lo separó de su ministerio. Es que a Didimio le corresponde hacer de malo en el reparto maniqueo de papeles que establece el género hagiográfico, que siempre se mueve por antítesis coloristas para mayor eficacia catequética; pero no deja

³ No han de confundirse con los eremitas los monjes uagi o errantes, a los que impuso severa corrección el cuarto concilio de Toledo (canon 52 (J. Vives-T. Marín-G. Martinez, Concilios visigóticos e hispano-romanos, Barcelona-Madrid, 1963, p. 209)).

⁴ Vita Aemilianis, 12-13 (p. 17ss. Vázquez de Parga).

de ser notable que la misma división de papeles y caracterización de actores se estableciera una centuria más tarde, va en las postrimerías del reino visigodo. A fines del siglo VII San Valerio intentó vivir como anacoreta en el yermo próximo a Astorga; pero apenas empezó a sonar su nombre por el Bierzo cuando estallaron ruidosamente las disputas a brazo partido con el clero regular, que se prolongaron durante más de veinte años: primero se las vio Valerio con un presbítero, Flaíno, "varón bárbaro" que arremetió contra él "instigado por el aguijón del antiguo enemigo"; a continuación con el "etíope" Justo, negro como el demonio y de corazón más oscuro que un cuervo, execrable por sus danzas y chocarrerías; a renglón seguido con un "hombre pestilentísimo", Isidoro, el obispo de Astorga, que intentó trasladarlo a Toledo: por último, con otro presbítero llamado Firmino, también un presunto energúmeno al que no se ahorra ningún epíteto por malsonante que sea. Las relaciones de la Iglesia con los anacoretas están marcadas, pues, por un nada velado antagonismo, pues el episcopado aspira sin ambages a cortar de raíz el peligro de la disidencia: que nadie sabe a ciencia cierta lo que pueda pensar un varón solitario allá en las breñas del desierto; y encima el vulgo tiende a suponer virtudes sobrenaturales al santón del yermo, y ello en el Bierzo, en la India o en la Mongolia.

El eremitismo tuvo todavía hondo arraigo en la España del siglo XVI, quizá en razón de nuestro natural un tanto anárquico, impetuoso, individualista y novelero. Muchos conquistadores acabaron metiéndose frailes; pero otros renunciaron también al mundo de manera más espectacular, pero, como siempre, sospechosa a ojos de la jerarquía. Oigamos por un momento el testimonio de Bernal Díaz del Castillo:

Otro soldado que se decía Gaspar Díaz... todo lo dio por Dios e se fue a los pinares de Guaxocingo, en parte muy solitaria, e hizo una ermita e se puso en ella por ermitaño; e fue de tan buena vida e se daba a ayunos e disciplinas, que se paró muy flaco e debilitado, e decían que dormía en el suelo en unas pajas. E de que lo supo el obispo don fray Juan de Zumárraga, le mandó que no hiciese tan áspera vida. E tuvo tan buena fama el ermitaño Gaspar Díaz, que se metieron en su compañía otros ermitaños, e todos hicieron buenas vidas5.

Díaz del Castillo acaba de referir la conversión espiritual de algunos militares que, hastiados de blandir la espada, abrazaron los hábitos, caso no infrecuente entre los conquistadores españoles y portugueses, pues ni que decir tiene que durante todo el s. XVI hubo eremitas peninsulares en los lugares más insospechados, hasta en la entonces lejanísima isla de Santa Elena⁶. Mas entre tantos nombres citados por Díaz del Castillo ésta es la única vez en que asoma un posible reproche por parte de la Iglesia. Ni Portillo, ni Aguilar, ni Escalante, ni otros soldados que fueron ricos y galanes antes de tomar las órdenes recibieron que sepamos

- 5 Historia verdadera de la conquista de la Nueva España, cap. 205, Madrid, 1982, p. 636.
- 6 Encabezó la lista el desdichado Fernando Lopes, el renegado arrepentido cuyas trágicas desventuras relató Gaspar Correia (Lêndas da India, Oporto, 1975, II, p. 213, 316-17; cf. F. Lopes de Castanheda, História da India, Oporto, 1979, III 94 (I, pp. 720-2); J. de Barros, Decadas da Asia, II 7, 5, Lisboa, 1777, IV, pp. 207-08); éste fue el ermitaño que vio allí en 1536, a su regreso de la India, Andrés de Urdaneta (M. Fernández de Navarrete, Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, V (BAE 77, p. 247 a)). A fines del s. XVI siguió atestiguando la existencia de anacoretas en Santa Elena Duarte de Sande, De missione legatorum laponensium ad Romanam curiam, Macao, 1590, p. 55: Insula est hominum habitatione omnino carens, nisi sit aliquis ex illis qui olim anachoretae dicebantur, qui interdum in ea insula manens solitariam ultam agit et ei talem adhibet culturam (ut saepe accidit) qualem Lusitanorum eo deuenientium necessitas postulat (la misma relación latina nos recuerda la existencia de hombres acogidos a las breñas de Montserrat (XXX, p. 342)). En todas las islas del Mediterráneo vivieron ermitaños: Pero Tafur da a conocer la existencia de uno de estos anacoretas en Candía (Andanças e viajes, edición de M. Jiménez de la Espada, reimpr. Barcelona, 1982, pp. 190-91).

amonestación de su arzobispo: sólo este Díaz llamó la atención, alarmada sin duda, de Zumárraga, que para colmo era también él monje, y franciscano por más señas. Como siglos antes, el anacoreta seguía siendo blanco de las críticas de la autoridad eclesiástica, que no toleraba que alguien se entrometiese en sus derechos; y aun los seglares les disparaban dardos envenenados, como Cervantes, que dejó sobreentender en el *Quijote* que los eremitas se solazaban para distraer su melancolía con hembras de buen ver, las "sotaermitaños". Pero pasemos ya de una vez al monacato y a sus reglas.

LA MILICIA DE DIOS

Perdidas las de Donato y Juan de Valclara⁷, reglas visigodas se conservan cuatro: las que compusieron San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso y la llamada Regla común, atribuida algunas veces a San Fructuoso. Cuando fueron escritas -siglos VI y VII- el monacato se había institucionalizado ya; y como había llovido mucho desde los primeros movimientos anacoréticos, la huella del prototipo militar en la normativa monástica se comenzaba a borrar de la memoria colectiva, o al menos se hacían vigorosos intentos por conseguirlo. Veamos un caso muy significativo.

Uno de los grandes padres del monacato occidental, San Benito, huyó de lo militar como de la peste: una sola vez usó una elaborada metáfora bélica al hablar de los anacoretas, que "han aprendido a luchar contra el diablo y, bien entrenados, salen sin miedo de las filas fraternas a la lucha singular del desierto"8; de militare se encuentra un único ejemplo (58 10) en toda su Regla, en el momento en que se advierte al novicio: "He aquí la ley bajo la que quieres militar (lex sub qua militare uis); si eres capaz de guardarla, entra; si no, vete en paz"; y otra vez más, en fin, aparece un híbrido "milicia de la servidumbre", usado en curiosa mescolanza en RB 2 20 (aequalem seruitutis militiam baiulamus). Pero esta mixtura es significativa: en efecto, a los ojos de San Benito el monacato es antes una servidumbre que una milicia. Ahora bien, la idea de "servidumbre" o "servicio", que, por cierto, remonta ya a Platón (en el Eutifrón [12 e] Sócrates define la religiosidad precisamente como una therapeía, un 'servicio' a los dioses), se desdibujó pronto a causa de su misma indefinición y acabó por generalizarse, perdiendo todo nexo con el monacato: en la Hispania visigoda famulus Dei -curiosamente, no seruus Dei- pasó a ser una mera fórmula usada preferentemente -y por una clara captatio beneuolentiae- en la redacción de epitafios, fueran religiosos o seglares los fallecidos.

Es notable que no haya apenas eco de la doctrina de San Benito en las reglas visigodas. Pero en cambio sí nos encontramos con la situación esperada desde el punto de vista conceptual en la regla isidoriana, donde el trasfondo del paradigma militar está aún bien patente. Veamos despacio esta cuestión que me parece de capital importancia, y tratemos de recrear todo el juego de metáforas empleadas en la sucinta obrita.

⁷ A monjes viviendo bajo una regla (regulariter) aludió el III Concilio visigodo en 589 (p. 126). Cito las reglas por la edición de Ismael Roca (San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro, Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias", BAE, Madrid, 1971); para la de San Leandro me sirvo de la edición de J. Velázquez (Leandro de Sevilla. De la instrucción de las virgenes y desprecio del mundo, Madrid, 1979).

⁸ Regla, I (p. 22 Penco). Por cierto que Penco traduce bene exstructi fraterna ex acle por "bene addestrati mediante la compagine fraterna"; más bien la idea me parece ser la de los paladines (los prómachoi homéricos) que se adelantan del ejército para entablar combate singular con un campeón del enemigo. La distinta tradición del monacato visigodo se aprecia ya en estas definiciones previas. San Isidoro (De offic. eccl., II 16), al establecer diferencias entre los monjes (tres tipos buenos y tres malos: cenobitas. eremitas, anacoretas; seudo-cenobitas, circumcelliones, sarabaítas), se separó de San Benito al distiguir entre eremitas v anacoretas: sus fuentes fundamentales son San Jerónimo (ep. 13 y 22) y Casiano (Coll., XVIII 4).

El monasterio que, como el campamento, se yergue aislado en el campo -hay que evitar a toda costa los peligros de la ciudad-, está rodeado por los munimenta claustrorum o munitio, defensa cerrada que sólo se abre a una puerta y un postigo; así se logra la firmeza de la guardia (firmitas custodiae) contra el diablo, pues también el huerto queda incluido en la cerca común (RI 1). Para que los monjes queden lo más alejados posibles del mundanal ruido, se ha de procurar por todos los medios que a su comida no asista nadie extraño que perturbe la paz de los profesos, y en aras de la paz espiritual se cierra la puerta del monasterio a la hora de la refección (RI 9). El abad, a quien todos deben obediencia ciega, no debe dar órdenes que no esté dispuesto a cumplir él mismo (RI 2), áurea regla de todo general que se precie: "Contribuyó mucho a reforzar el optimismo de los marineros" -dice Arriano9 de Alejandro- "el hecho de que el propio Alejandro se embarcara..., por la seguridad de que no les había mandado nada a lo que él mismo no fuera capaz de atreverse y llevar a cabo". En su ausencia, el mando (llamado a veces significativamente imperium)10 recae sobre el praepositus, el lugarteniente, y en su defecto, sobre el segundo en rango (secundus in ordine, RI 24). Su poder es omnímodo para castigar con azotes, reclusiones, penitencias o ayunos (cf. RF 14)11, incluso para controlar lo más privado e íntimo, la correspondencia de los monjes. La señal de su poder, que no indica San Isidoro, es el báculo, que corresponde salvando las distancias a la uitis del centurión o más tarde al bastón del mariscal.

El profeso, al renunciar al mundo, se convierte en siervo de Cristo (seruus Christi) y hace sus votos de observar la regla monástica (se scriptis sponderit permansurum) igual que el soldado jura su sacramentum. La semejanza se hace explícita en la tersa prosa isidoriana: "igual que los que se alistan en la milicia secular no pasan a la legión si no son registrados en el rol, de la misma manera sin previa profesión de palabra o por escrito no pueden pasar al número y comunidad de siervos de Cristo los que van a ser señalados para la milicia celeste en los cuarteles del espíritu" (RI 4); y es de notar que este "señalados" (signandi) alude, según Arévalo, al tatuaje que recibían los reclutas como prueba de haber acabado la instrucción: en cualquier caso, la señal de Cristo se opone, evidentemente, a la señal que han de recibir en el futuro los secuaces del Anticristo, también ellos signati por el Hijo de la Perdición.

Por consiguiente los monjes, en tanto en cuanto son "soldados de Cristo" (milites Christi) 12, se consagran a la militia Christi o militia diuina y llevan, como los soldados, un cingulum¹³. Conviene insistir en este último arreo, que tiene enorme importancia. En efecto, el monje descomulgado que hace penitencia por algún grave delito se desata el cinturón (soluit cingulum) y permanece postrado en tierra mientras dura la misa y la excomunión (RI 17; RF 13; RC 14). Aquí se aprecia con toda claridad el simbolismo que encierra ceñirse el cinturón, acto que en la vida

- º Indica, XX 10-11.
- ¹⁰ También usa la expresión el concilio de Tarragona del 516, canon 11 (Vives-Marin-Martinez, Concilios, p. 37). Cf. asimismo RB LXIV 17. Cf. asimismo la Regula orientalis, XX (PL 103, c. XX).
- ¹¹ Recuérdese que con azotes, ayunos y encierros fue castigado el monje glotón del monasterio de Coloniana (Vitas patrum Emeretensium, II (p. 15 Maya)).
- ¹² RI 25: milites Christi, contemtores mundi; Braulio, Vita Aemilianis, 32 (p. 33 Văzquez de Parga): San Millián es ueteranus miles que adgreditur militiam nouam...; Vitas patrum Emeretensium, V 6 (p. 67 Maya): Masona es asimismo milex Dei. La expresión se encuentra ya en las reglas orientales: Doctrina Orsiesli. XXXIV (PL 103, c. 466; allí también, en XXX., uexillum crucis sequi, 'seguir el estandarte de la cruz').
- ¹³ Y al cinto llevaba asimismo un cuchillo (RB 22 5: 55 19), detalle éste que no aparece recogido por las reglas visigodas.
- ¹⁴ Según la Pasión de San Román, 22 (p. 24 Fábrega Grau), Maximiano ordenó a todos los cristianos residentes en palacio que se quitaran el cinto y abandonaran la milicia (ut discingerentur et recederent a militia).
- 15 Atamalik Yuvaini, The History of the World-Conqueror, 1 36 (I, p. 251 Boyle): "the princes gathered together and took off their hats and loosened their belts".
- 16 Regla, XI (PL 103, c. 504 B).

¹⁷ Cf. RB LV 5-6; *Doctrina Orsiesii*, XXII (*PL* 103, c. 461).

¹⁸ Luz que una vez encontró extinta, no sin anuencia de Dios, el autor de las *Vitas* patrum Emeretensium, I (p. 7, 2ss. Maya).

19 Discursos del amparo de los legítimos pobres y reducción de los fingidos, II. p. 82 Cavillac (cf. V, p. 146). Así se explica el humor ácido del autor de la Relación de la cárcel de Sevilla: "En todos los aposentos altos y bajos, puertas y corredores, ay lunbres encendidas de noche hasta el día, sin que el alcalde gaste blanca; porque en cada aposento ay una ymagen de papel con colores de açafrán y lánpara ensendida" (Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, ms. 82-3-38, f. 144r).

²⁰ Cf. asimismo De offic. eccl., Il 16, 14. Curiosamente, San Benito usa sólo signo o signum pulsare (RB XLVIII, 12, 13). En portugués "sino" quiere decir 'campana'.

²¹ Ya conocido por otra parte en el monacato oriental, cf. la regla de Serapión, Macario, etc., XII (PL 103, c. 439), la Regla oriental, XXV y XXVIII (PL 103, c. 481). La palabreja es un hibrido notable: San Benito usa por lo general en su Regla el más correcto septimanarius (XXXV), consagrado a la cocina, así como conoce otro "semanero"; el ebdomadarius lector (XXXVIII).

22 En la notable edición de Campos se lee aquí ex industria iugiter ab ebdomadariis exprobrentur, texto que el propio Campos traduce: "de propósito han de ser injuriados a cada paso por los hebdomadarios". Me parece mejor entender exprobentur (más dudosa es la interpretación del exprobrandum de RI 14), si bien en RI 19 se exige que el novicio ex industria conuiciis conprobetur. En otro caso más claro la grafía le ha jugado a Campos una mala pasada: en RI 5 haec propriae uiae arta et angusta quae ducit ad uitam ("el camino estrecho y angosto de la propia conducta") no es más que haec proprie uia est ("este es cabalmente el camino"); en RI 8 parece que hay que leer et ut olim fuerunt docti (y no ducti), uanis fabulis euagari.

²³ Cf. Cristóbal Pérez de Heredia. Discursos del amparo de los pobres, II. p. 73 Cavillac. militar equivale a la solemne ceremonia de ceñirse espada; el desceñirse implica quedar desarmado, salir fuera de la milicia¹⁴: es lo que hacen los nobles mongoles ante el Gran Kan ya coronado en el kuriltai, para indicar su sumisión¹⁵; y lo que choca verdaderamente es que San Benito no se refiriera en su Regla (44 2ss.) a este detalle tan significativo. La igualdad es la norma: lo único que distingue a los monjes -los fratres- es la veteranía, pues todos tienen la misma graduación (ordo). Y como a los soldados los enaltecen los diplomata, a los monjes los ensalzan los documenta uirtutum.

Al militar lo caracteriza el uniforme, al monje el hábito, como ya observó San Basilio16, aunque más tarde el refranero castellano viniera a poner en duda la veracidad de tal aserto. Sus prendas son más o menos las mismas (RI 12): túnica, manto, pelliza, botas (pero sólo en el más crudo invierno) y sandalias (tunica, pallium, pellicia, pedules, caligae)17. Ni el monje ni el soldado pueden llevar el cabello largo: la comunidad debe cortarse el pelo a la vez, para que todos tengan el mismo aspecto. También su lecho viene a ser el mismo: jergón, cobertor y mantas (RI 13). Durante el descanso nocturno debe reinar, como en el cuartel, silencio absoluto; una luz tenue alumbra el dormitorio común (RI 13; cf. RB XXII 4)18, vigilancia solapada que después se juzgará oportuno aplicar a la cárcel: "que haya siempre de noche lámpara encendida en cada calabozo", recomienda Cristóbal Pérez de Herrera¹⁹, "porque, fuera que servirá para la guarda de los presos, se escusarán torpezas y vicios".

Los actos de la comunidad monástica están regulados por el toque de campana. Ahora bien, todavía en época de San Isidoro no se distingue entre 'toque de campana' y 'toque de corneta': para ambas señales se emplea la misma expresión, signo dato (RI 9; cf. RF 3, 4 [ha de ser dato y no ducto])20. Los profesos se reúnen en grupos de diez (decaniae, RC 12; cf. RB XXI) al mando de un decanus, por ejemplo, cuando se sientan a la hora de comer (RI 9; De offic. eccl., II 16, 13) o cuando se recogen a dormir (RI 13; cf. RB XXII 3); la analogía con la institución del decanus militar no puede ser más manifiesta. Entre los monjes hay un hebdomadarius21 que se ocupa de la comida y de otros servicios del monasterio (cf. RF 7; RC 4; 8), amén de poner a prueba a los futuros novicios²²: ni más ni menos que como el oficial de semana; y bueno será recordar que también en el madrileño refugio de pobres de San Martín se crearon "semaneros" para el servicio de enfermería²³. En conclusión, los miembros del convento, igual que los soldados, llevan una vida común: comen juntos, duermen juntos bajo el mismo techo y juntos reciben sepultura.

Tres veces por semana el monje está obligado a oír una conferencia de uno de sus mayores (collatio); e igual que el soldado debe manifestar su adhesión a la arenga con gritos y aclamaciones, el monje ha de demostrar su compunción con lágrimas y suspiros (RI 7; De offic. eccl., II 16, 14). Toda la vida conventual, pues, está sometida a una severísima norma discipli-

naria (consuetudo disciplinae): disciplina es palabra recurrente una y otra vez en el texto isidoriano. Del enemigo hay que precaverse con exquisito cuidado, y el mayor enemigo es el diablo; preciso es evitar, en consecuencia, las lecturas de obras paganas o heréticas, que podrían hacer caer a los religiosos "en un lazo", esto es, en una celada del demonio.

Considerada bajo el aspecto que ahora nos interesa, la Regla de San Fructuoso, que prefiere perderse en los problemas de la casuística monacal y el rigor del regimen interno -por eso aparece en ella citado más veces el cargo de decanus-, apenas añade algún matiz nuevo a los capítulos isidorianos; acentúa -eso sí- la uniformidad de los religiosos y rechaza en ellos toda singularidad, la peculiaritas: "en el vestido y en el andar se ha decidido que no haya diversidad alguna entre los monjes"; la disciplina debe extremarse hasta prestar obediencia a cosas imposibles (RF 6), tal y como predicaban los milagros de los padres de la Tebaide; San Isidoro, al parecer, había preferido una disciplina más suave. Por otra parte, el término afectivo pater para designar al abad cede terreno ante el más técnico abba. Sin embargo, la norma fructuosiana, por rigurosa que se nos antoje, es menos militar de concepción que la de San Isidoro. Especial interés tiene la enseñanza del novicio, que se asemeja en cierto modo al entrenamiento del soldado bisoño (RF 20); pero el juramento que éste presta al convento no tiene ya resonancia militar, sino que es un contrato bilateral, el famoso pacto (RF 21), quizá calcado sobre el pacto que tenía lugar entre el rey y sus súbditos; el mismo contrato que, en el caso de toda la comunidad, nos da a conocer la Regla común amén de un buen número de documentos fechados en los primeros siglos de la Reconquista: sin duda, reminiscencias germánicas, que contribuyeron a hacer el monacato más asequible a la mentalidad laica de la época.

ACEPTACIÓN EXPRESA

DE LAS CONVENIENCIAS SOCIALES

Bien. La literatura y las reglas visigodas nos presentan a la comunidad religiosa convenientemente acuartelada en su clausura. Pero en su fuero interno el ciudadano sigue abrigando dudas respecto a la conveniencia de tener próximos a los monjes: la santidad puede ser muy vecina muy incómoda para la tranquilidad de conciencias más laxas; cabe recelar asimismo que el entusiasmo ascético, contagioso, arrebate del seno familiar o de la carrera civil a personas queridas o de futuro prometedor: es lo que al parecer se le criticó una y otra vez a San Fructuoso²⁴; además, en algún momento el fervor encendido de los profesos puede instigar al populacho a cometer tropelías fanáticas, unas veces contra los paganos (así sucedió en Alejandría) y otras contra los judíos (tal y como ocurrirá en la Edad Media europea). Por esta razón quien legisla la conducta del monje tiene que

²⁴ Vita Fructuosi, 8 (conversión de Teodisclo); 14 (quejas de los duces); 15 (conversion de Benita). tranquilizar los recelos del seglar, justificados o no; y de ahí que todas las reglas monásticas se esmeren con exquisito cuidado en no atentar contra las leyes civiles, por mucho que éstas repugnen a la caridad cristiana: es la única manera de demostrar que el monacato no constituye amenaza alguna contra el orden constituido, sino que, muy al contrario, acepta de buen grado todas las leyes y convenciones de la sociedad.

Comencemos por el problema social más llamativo: la esclavitud. Uno de los áureos preceptos del Deuteronomio (23, 15) ordenaba no entregar los esclavos huidos a su legítimo dueño; pero este humanitario precepto gozó por ello de la misma vigencia que tuvo la prohibición expresa de la usura formulada por el Exodo (22, 25)²⁵. No podía ser más peligroso para una sociedad como la tardorromana o la visigoda que los siervos se refugiaran en un monasterio y profesaran en él como monjes. El asilo del claustro podía provocar entre los desheredados de la fortuna una gozosa desbandada que, para colmo, bien podía recibir un respaldo doctrinal en el seno del propio convento: ¿no se predicaba la necesidad de liberarse del yugo de la servidumbre mundana²⁶? pues bien, ¿qué mayor servidumbre mundana que el triste yugo de la esclavitud? Sin embargo, esta simple posibilidad teórica fue rechazada con especial vehemencia por las cuatro reglas visigodas que conocemos, y eso que San Benito había soslayado cautamente la cuestión, siguiendo el precedente de los padres orientales²⁷. Con otros muchos -entre ellos San Jerónimo²⁸- San Leandro admitió como la cosa más natural del mundo que entre las monjas hubiera siervas, y aun defendió esta desigualdad social con la autoridad del Antiguo Testamento: los patriarcas en lo terrenal distinguían entre esclavos e hijos, pero en el espiritual aplicaban a unos y otros la circuncisión, símbolo de la vida eterna (22 3 [p. 155]). San Isidoro especificó que sólo podía ser admitidos como novicios los siervos que hubieran sido manumitidos previamente por su amo. El monje, en efecto, insiste San Isidoro (RI 4) parafraseando a Job (39,5), es como "un asno salvaje puesto en libertad", luego no puede ser de origen esclavo. La metáfora, de origen oriental sin duda, quería decir en su origen probablemente todo lo contrario, sobre todo cuando se para mientes en que la máxima característica de los onagros era su velocidad en la carrera, que resultaba inalcanzable incluso para los jinetes: tal animal es el parangón pintiparado para designar sea libre o esclavo al eremita, el hombre deseoso de perderse en el desierto para servir a Dios. La preocupación por la cuestión de los esclavos torna a aflorar más adelante en la regla isidoriana, y de nuevo el santo hispalense remachó en la misma idea utilizando un tan singular como insospechado argumento jurídico: el abad, en vista de que nada posee, carece asimismo de potestad para dar la libertad a un siervo (§ 20). Por tercera vez se aborda el espinoso problema de la servidumbre en la obra De officiis ecclesiasticis (II 16, 15), con una matización importante: "Al propósito de esta santa milicia acuden no sólo los hombres libres, sino también

²⁵ Incluso en el s. XVII el jesuita Cornello a Lapide añadió una coletilla al precepto que venía a justificar de hecho la servidumbre: "Siempre que su amo lo quiera injustamente golpear, dañar o dar muerte, como se ve por lo siguiente, hasta que se haya apaciguado y reconciliado con él: pues entonces habrá que restituir el siervo a su amo" (Commentaria in Scripturam Sacram, París, 1881, II, p. 482 a).

²⁶ Doctrina Orsiesii, XXI (PL 103, c. 416).

²⁷ Orillaron la cuestión la Regla oriental, XXVII (PL 103, c. 481) y la Regla de San Basilio, VI (PL 103, c. 497-98).

²⁸ En su instrucción a Eustoquio (ep. 22, 29) se limitó a recomendarle que depusiera la hinchazón con las siervas.

muchas veces hombres de condición servil, pero por esto mismo ahorrados por los amos, o por esto mismo más dignos de ahorramiento". La tremenda injusticia social parece que caló con el tiempo en las entrañas del santo hispalense.

Tampoco San Fructuoso se anduvo por las ramas en esta cuestión vital. Su regla establece taxativamente que el converso no puede ser esclavo: es la primera pregunta a la que debe responder el postulante en presencia de toda la comunidad (RF 21). Y las mismos requisitos se exigen en la Regla común (RC 4): los novicios, después de pasar tres días a la puerta del monasterio pidiendo la entrada, han de declarar si son libres o no, y de su respuesta depende la admisión en el cenobio.

Si en el monasterio no pueden hacer profesión esclavos, en cambio pueden entrar hombres que hayan cometido algún delito, incluso grave. Es un tema no menos espinoso que trata sin embargo con suma claridad la Regla común (RC 19). Se admite allí sin el menor rebozo la profesión monástica de algunos individuos que, según los cánones, deberían sufrir excomunión por sus crímenes; pero la misericordia incita a darles acogida en el seno del convento, no sea que mueran en la desesperación. La postura destaca por su valentía: el monacato redime al hombre, y lo devuelve redimido a la comunidad de los fieles no bien haya brillado la buena fe de su penitencia.

Otro aspecto que causa inquietud es el rigorismo extremoso de algunos penitentes, incursos en un extraño eremitismo dentro del recinto sagrado. San Isidoro se muestra muy contrario a que el monje tenga una cámara privada, y por tanto rechaza la figura del reclusus o emparedado, el religioso solitario que voluntariamente vive recluido en las cuatro paredes de su celda, esas celdas adosadas a las iglesias o ermitas que nos ha dado a conocer la arquitectura visigoda: en efecto, asegura el santo, "muchos quieren vivir encerrados para ganar notoriedad de suerte que, los que eran despreciados e ignorados estando fuera, sean conocidos y honrados en su reclusión" (§ 19)29. Reclusus vivió algún tiempo San Valerio; ahora comprendemos por qué, en su choque frontal con la jerarquía, el bergidense llevaba siempre las de perder, cuando una lumbrera como San Isidoro había predicado la conveniencia de "residir entre una comunidad santa" (inter sanctam societatem commorare).

Un tercer punto, y no menos importante. El trabajo es consustancial a la vida del monje, pues el ocio es su fundamental enemigo. Pero en este punto San Isidoro se las ve y se las desea para extirpar los arraigados prejuicios que abrigó la cultura greco-latina contra los oficios manuales, las banausikaì téchnai detestadas por todos los tratadistas de la Antigüedad. El argumento potísimo estriba en hacer alarde de ejemplos estimulantes: si San José fue un herrero y San Pedro un pescador, ¿quién puede negarse a seguir su ejemplo? Además, ¿no está condenado el hombre a trabajar con el sudor de su frente? A esforzarse, pues. Mas incluso dentro de los hombres que viven en el claustro

²⁹ En cambio, aceptó la figura del "anacoreta" (el *hesychasta* justinianeo) en su *De offic. eccl.*, Il 16, 3.

monacal hay clases: la construcción de edificios o el laboreo del campo está reservado en exclusiva a los siervos, sin duda porque la misma división del trabajo había en los cuarteles; y a cargo de legos corren la pesca y todas las operaciones previas a hacer la masa para el pan; el resto (amasar, etc.) lo hacen los monjes sin duda por mor del misterio eucarístico, pues del pan en definitiva se hace la hostia. Para aliviar el esfuerzo corporal conviene o meditar o cantar un salmo; este consolari laborem es el equivalente del fallere laborem que procuraba el canto acompasado al trabajo manual, como bien se encarga de señalar el propio santo: los monjes han de salmodiar en sus faenas igual que "los artesanos seglares no paran de cantar deshonestas canciones de amor durante sus tareas" (cf. De offic. eccl., II 16, 12 y Aug. De opere mon. 17).

Con el paso del tiempo quedó dignificado el trabajo manual dentro del monasterio. Es curioso que en la Regla común sólo necesiten exhortación a cumplir con su deber los encargados de los rebaños, "pues piensan que no reciben merced ninguna por tal servicio, pues no se ven orando y trabajando en la comunidad". Y a ellos se dirigen en exclusiva los ejemplos que San Isidoro había puesto en general: los pastoreos de los patriarcas, los oficios manuales de Pedro y de José y, en definitiva, el propio sustento del monasterio (§ 9).

MÁS PELIGROS: LOS "SARABAÍTAS"

Otros posibles roces con la sociedad fueron igualmente comunes a toda la Cristiandad occidental. Así desde luego lo fue el peligro que surgió una vez institucionalizado el monacato: la profusión incontrolada de monasterios. En efecto, empezó a ser costumbre que algunas personas acaudaladas reunieran a sus hijos, parentela, servidumbre y vecinos en su finca, les hicieran prestar juramento religioso, pusieran todas sus cosas en común y construyeran una iglesia bajo la advocación de un mártir, llamándola sin más monasterio. Ya en 546 tuvo que prohibir el concilio de Lérida que un laico consagrara una basílica a modo de monasterio, sin haber recibido una regla por parte del obispo³⁰. Es lo que más tarde, en la Córdoba del emirato, alentó la fundación del monasterio de Tábanos, también pensado como un convento familiar. La Regla común (RC 1) execró horrorizada la difusión de la nueva moda: "a los tales no los llamamos monasterios, sino perdición de las almas y subversión de la Iglesia", por ser semillero de cismas y herejías, pues herejía es obrar cada cual según su antojo y tener por santo su propio capricho. Los verdaderos monjes no debían tener relación alguna con estos hipócritas, que querían hacer su voluntad y encima con bendiciones; se negaban a someterse al mandato de un superior y para colmo se enriquecían exigiendo limosna, preocupados no por la vida eterna, sino por el porvenir de sus mujeres e hijos. Se trata, evidentemente, del tercer género de monjes diferenciados por San Benito (RB 1), el de los "sarabaítas", y al hacer su descripción se

³⁰ Canon tercero (Vives-Marín-Martínez, Concilios, p. 56).

toman incluso al pie de la letra algunas palabras de la regla benedictina; mas ahora ocupan el primer lugar y reciben una consideración mucho más atenta que la que les había concedido el santo: señal de que el problema era acuciante.

Y aún había otro motivo de preocupación: el de los sacerdotes que sirven a la Iglesia como mercenarios y que, "no movidos por el amor a Cristo, sino instigados por el vulgo, al temer -¡ay!-abandonar sus diezmos y demás lucros, tratan de edificar un a modo de monasterio, aunque no lo hacen según la costumbre de los apóstoles, sino como Ananías y Safira" (RC 2). Los tales, además, acogían a los monjes expulsados de los monasterios regulares y los colmaban de honores, difundiendo mentiras y calumnias contra los abades; pero la codicia, como todo vicio inherente a la condición humana, es difícil que desaparezca, incluso en los que han hecho profesión de pobreza.

EL MONACATO FEMENINO

Encauzar por buen camino la religiosidad femenina produjo todavía más quebraderos de cabeza. El cristianismo primitivo siempre sintió un fuerte rechazo por el sexo llamado débil: no en vano todas las culpas de la humanidad doliente se hacían recaer sobre Eva, y el fuerte contrapeso de María no lograba saldar esa ominosa cuenta que pendía sobre la condición femenina casi desde la Creación del mundo. Entre los monjes tuvo gran aceptación la postura rigorista frente a la mujer, considerada siempre como la gran aliada del diablo; para un abad tan devoto y fervoroso como Nancto ser visto por una mujer equivalía a ser mordido por una víbora: una vez más vemos relacionada la tentación femenina con la serpiente diabólica -v no porque Nancto despreciase al sexo femenino, se apresuró a añadir el biógrafo³¹ para despejar dudas malpensantes. Por otra parte, la educación de la mujer no entró dentro de los objetivos de los padres de la Iglesia. Y, en fin, ¿qué ejemplos había para imitar? Un caso como el de María Egipcíaca podía conmover todos los corazones con el fervor ardiente de su penitencia, que la llevó a vivir desnuda en las ardientes arenas del desierto; pero era demasiado extremoso como para ser seguido por la mujer común, aunque más tarde Roswita incluyera la conversión de la prostituta -no se sabe muy bien por qué- entre los ejemplos estimulantes que dramatizó para uso de sus monjitas. María, gala y flor de la virginidad, fue siempre puesta como modelo ante los ojos de las mujeres; pero, ¿no suponía ello proponer una pauta demasiado excelsa para una mujeruca infeliz?

He aquí la teoría. En la práctica, la convivencia es siempre difícil, y seguir manteniendo en el seno de la familia a determinadas mujeres puede engendrar problemas llegado el caso: ¿cómo aguantar a la viuda de un personaje de influencia y, sobre todo, cómo frenar la ambición de la viuda de un rey? ¿qué hay que hacer con las hermanas o las tías solteras? ¿cómo educar a las hijas

³¹ Vitas patrum Emeretensium, III (p. 20 9ss. Maya).

³² Vives-Marín-Martínez, *Concilios*, pp. 419-422 y pp. 479-80.

naturales? ¿cómo alimentar a las huérfanas? A todas estas cuestiones daba una respuesta altamente satisfactoria la reclusión de la mujer solitaria en los conventos femeninos, prolongación en algunos casos de las gynaikonítides familiares: con su clausura perpetua se alejaban de la parentela terribles preocupaciones y problemas dolorosísimos. En la creación de cenobios femeninos hubo, evidentemente, un profundo fermento religioso; pero no es menos cierto que también influyeron otros factores de orden social y hasta motivos políticos: el XIII concilio de Toledo, corroborado por el III concilio de Zaragoza (691), decretó en 683 que la viuda de un rey, para no ser juguete de la ambición o víctima de injurias, abrazara de inmediato el hábito religioso e ingresara en un convento³²: es lo que hizo de mejor o peor grado Adosinda, la hija de Pelayo.

La primera regla monástica de tiempo visigodo fue, por ironías de la vida, la que escribió San Leandro para su hermana Florentina después del 577/578. Pero más que una regla el tratadillo de San Leandro es, además de una encendida alabanza de la virginidad, una parénesis retórica a Florentina para que, olvidándose de la frágil condición femenina, consolidara la debilidad de su sexo con el rigor varonil (RL prol. 49 [p. 116]). Esta exhortación tan característica demuestra hasta qué punto el cristianismo -fiel heredero en este aspecto de la Antigüedad greco-latina- cerró los ojos ante la femineidad. Los consejos y advertencias que siguen van dirigidos también a sofocar la inconstancia mujeril, demasiado expuesta a devaneos y tentaciones. La principal de sus virtudes ha de ser el pudor (uerecundia): en el hombre cuadra la libertad y la autoridad, mas no así en la mujer, que debe ser humilde (RL 63 [p. 131]).

No obstante, como la costumbre tira, San Leandro cae también él en la metáfora militar: "Protege tu corazón con el escudo de la fe... y arma tu frente con el trofeo de la cruz" (RL 1 4 [p. 124]); la profesa "milita en las filas de la virginidad" (RL 22 1 [p. 154]). Pero de ese símil poco arriesgado no se pasa: es más, parece un contrasentido imaginar siquiera que la mujer sea un soldado de Cristo. Con más frecuencia comienza a aparecer otra comparación que hará fortuna: la monja no es sino la prometida de Cristo, "hijo de una virgen y esposo de vírgenes" (RL 23 de suerte que la abadesa, a la que por largo tiempo se le regateó este título³⁴, es "madre de vírgenes" (LO 67-68; Vives, ICERV 358). Era una metáfora que había de calar hondo en el mundo mediterráneo, tan acostumbrado a hieroì gámoi de todo tipo.

El tiempo, como siempre, introdujo en esta situación cambios y modificaciones. A fines de la época visigoda se puso de moda que toda la familia entrara en religión, razón que obligó a la Regla común (RC 6) a dictar disposiciones al respecto; la misma causa hizo que se acabaran admitiendo los monasterios dúplices, a los que va encaminada una serie de capítulos de la misma Regla (RC 15-17).

³³ San Isidoro, De offic. eccl., II 18, 1.

³⁴ Cf. E. Sánchez Salor, *Jerarquías* eclesiásticas, p. 199ss.

Hemos llegado al final de nuestro recorrido. Como vemos, los prelados visigodos procuraron por todos los medios encauzar por sendas más comunitarias los pasos de los eremitas. Parece que lograron su objetivo. Pero nos falta el testimonio más importante, el de los seglares, perdido en el vocerío clerical que se alzó en Hispania desde el siglo V al VII; sin su contrapunto, las obras de los padres visigodos se nos antojan hoy, más que nunca, el sueño de una sombra, una sombra, eso sí, tremendamente poderosa e influyente incluso al cabo de centurias, cuando hacía mucho que el reino de Toledo había desaparecido y volvía otra vez a cernerse sobre la sociedad española el drama, tremendo e inacabable, de la asimilación por las bravas de la minoría judía.