

Volumen dedicado a conmemorar el  
nonagésimo aniversario del  
nacimiento de  
D. AMBROSIO HUICI MIRANDA  
arabista  
que ha dedicado a Valencia sus mejores frutos

UNIVERSIDAD DE VALENCIA  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Departamento de Historia Medieval

# LIGARZAS

2

VALENCIA  
1970

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL  
UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Director:

Antonio Ubieta Arteta

Redacción:

María Desamparados Cabanes Pecourt, Fernando Arroyo Ilera,  
Amparo Martínez San Pedro, María Desamparados Pérez Boldó,  
Francisca García Benavent, Pedro López Elum,  
Ramón Ferrer Navarro, José Hinojosa Montalvo,  
José Luís Chorro Barril, Josefa Cano Caturla,  
Pedro Navarro Martínez, Ana María Lidón Andrés

Domicilio:

Departamento de Historia Medieval. Facultad de Filosofía y Letras.

Paseo al Mar, 22.

Apartado de Correos 2005.

VALENCIA

Depósito Legal: V. 1357-1971.

Impreso por Anubar, Darío de Valcárcel, 7.

Valencia 11.

ANTONIO LINAGE CONDE

## LA CONDICION SOCIAL Y EL REGIMEN LABORAL EN EL MONACATO VISIGOTICO

### I. La *Regula Leandri*.

Notemos ante todo que la llamada tal no es una regla monástica, sino una exhortación ascética, "de institutione virginium et contemptu mundi", que el Arzobispo de Sevilla dirige a su hermana Florentina, "Dei misericordia pergratae in Christo mihi filie et sorori"<sup>1</sup>. Pero no exageremos. Hay en el texto fragmentos que podrían muy bien formar parte de una regla auténtica, y los cuales, y ello es lo único a nuestros propósitos interesante, nos dan idea de como se vivía en la comunidad en la que había profesado la destinataria.

El capítulo final<sup>2</sup> es muy revelador, si bien solo indiciario, en cuanto a la índole de tal monacato desde los puntos de vista laboral y social. Sus primeras palabras están concebidas dentro de la visión del ocio monástico más ancho y de la mera contemplación, "jam ad portum navem orationis dirigimus et inmenso dictorum pelago in lictore quiescendi anchoram ponimus". Y lo que sigue es una vehemente y dura admonición a la monja para que no abandone la tierra sevillana de su exilio por la cartegenera de su origen, tentación en la que había caído su hermano Fulgencio<sup>3</sup>. Las frases utilizadas no dejan de darnos a entender que la comarca de su refugio había proporcionado a lostres hermanos que la aceptaron cierto oasis aristocrático, frente a unas posibles realidades ingratas de la nativa<sup>4</sup>, acaso reiteradas.

Y efectivamente, este oasis aristocrático de ocio parece ser el monasterio de Florentina, mejor dicho, debía serlo sin ningún género de duda,

a juzgar, ya no por vagas alusiones literarias, que podrían ser frases de circunstancias e inspiradas en motivos políticos, diferencia de régimen entre Sevilla y Cartagena, sino por normas concretas de la vida cenobítica que se dejan leer sin lugar a dudas entre la malla parenética del texto leandrino.

El trabajo no es un elemento normal que forme parte de la vida de la monja. Sólo ocasionalmente cabe que esta le tropiece en su jornada.

La tal jornada está repartida entre la oración y la *lectio* divina: "dividantur tibi tempora et officia, ut postquam legeris ores, postquam oraveris legas".

Y esta ordenación parece que ha de entenderse *ad litteram*, de manera que para el trabajo no queda intersticio alguno: "sic al ternes perptim haec duo bona, ut ab iisdem nullo sis tempore otiosa" <sup>5</sup>.

Por otra parte, cuando la monja trabaja excepcionalmente, ello no parece responder a una exigencia económica, sino a una conveniencia accidental. Creemos deducir esto de la prescripción según la cual, de realizar la monja alguna tarea manual, otra debía estarle leyendo a su lado, lo mismo que si estuviese la comunidad entera en el refectorio: "quod si aliquid manibus operandum est, vel certe sustentaculis ciborum corpus reficiendum, alia tibi legat". <sup>6</sup>

Una excepción importante, parece deducirse superficialmente del capítulo XIII, según el cual, las obras de caridad, pero solamente ellas, podían justificar para la monja una labor física, "opere pro invalidis ac delicatis" <sup>7</sup>. Y sin embargo, ¿hasta qué punto podemos entender que nos encontramos ante una verdadera excepción o más bien ante un enfoque distinto de la cuestión estudiada? . Nosotros nos inclinamos por la última alternativa. El trabajo caritativo, para las monjas era concebido como caridad antes que como trabajo. Este era el medio y aquella el fin. La abundancia en el cenobio de medios económicos y de laboreo servil era, pues, algo que quedaba al margen del deber de prestar materialmente y en persona las obras dichas de caridad.

Y como es natural, encontramos la explicación de todo esto en que el trabajo material necesario para el entretenimiento interno del monasterio (no para la sustentación, a la que es de suponer proveyeran rentas, por uno u otro medio jurídico), estaba a cargo de las legas (antiguas *ancille*) de que trata el capítulo XII. Este <sup>8</sup> se refiere a las monjas que antes de profesar hubiesen sido de condición servil. Por supuesto que se predica una igualdad espiritual entre ellas y sus otras hermanas de comunidad <sup>9</sup>. Pero con argumentos tan generales que se reducen a la

igualdad religiosa de los cristianos todos. Se basan estos en el texto paulino (*Ephes*, VI, según el cual *non est personarum acceptio apud dominum*), y en la identidad de la fe, del bautismo y de la comunión. Y sin embargo se va más lejos. Y es que la profesión monástica hace desaparecer la condición servil y crea así una cierta igualdad jurídica entre las dos clases de monjas del cenobio, "quas tibi fecit aut fecerit ancillas conditio et sorores professio jam non pro nexu servitutes exulceres sed pro paritate professionis honores. Quod ergo tecum in Christo virginitatis stipendiis militat pari tecum libertate exultat". Mas con todo y eso, la diferencia era lo bastante esencial para afectar no sólo a los detalles del régimen de vida, sino al mismo estado social y jurídico de las monjas dentro del monasterio, "quas dum tu accipis ut sorores gratius ille tibi sint famule, prebeantque obsequium non servitute addidete sed libere charitate". Esa profunda diferencia supone alguna desigualdad de Derecho que penetra en la entraña de la condición personal y va mucho más allá de una diversidad de atribución de menesteres en el régimen del cenobio <sup>10</sup>. Es obligado reconocer, que pese a aquella igualdad de que hablábamos impuesta por la profesión y que desde luego hacemonjas de las *ancille*, la condición servil no se ha extinguido sino meramente transmutado relegada a un plano civil pero al margen del canónico dentro del monasterio <sup>11</sup>. A la luz del ejemplo final del autor, tomado de la conducta de los Patriarcas del Antiguo Testamento, no es posible pensar otra cosa. Aquellos "quantum ad res terrenas et temporales discernabant inter servos et filios, illos famulos, hos dominos judicabant". La igualdad sólo existía "quod vero ad spei future munus attinet".

Pero dejando ya el caso de las actuales legas y *ancille*, no hemos agotado la materia. Porque dentro de las monjas que en siglo no fueron de condición servil y en el monasterio no están dedicadas a los trabajos manuales, la diferencia en su condición social, no ya jurídica anterior a su profesión, debía motivar cierta diferencia de trato por parte de las superiores. El capítulo XIII <sup>12</sup> que tal diferenciación impone, la justifica con el viejo y acaso permanente principio de que la igualdad estriba en tratar desigualmente a los desiguales y que una identidad de trato a monjas de distintas procedencias se traduciría en un disfavor para las que más agraciadas por la fortuna fueron, y a la inversa. El texto es terminante y se desarrolla en unas un tanto prolijas aclaraciones que nada le añaden: "que potuit honorari in mundo et dives fuit in seculo, blandius fovenda est in monasterio".

Esta desigualdad, desde luego dejada enteramente de la mano de la

"discretio senioris", tenía lugar en el trabajo, en la participación individual en los bienes comunes del cenobio y en el alimento y la indumentaria. "Sic enim dividendum est, prout unicuique opus est".

Y es curioso como en la mentalidad de nuestro Hispalense esa anterior distinción en el estado económico y social es motivadora de una diferencia actual en el trato monástico al mismo título que la distinta salud corporal, "quibus consulit pro usu delicate vite, uel corporis fragilitate".

Es decir, que no estamos ya simplemente ante un monasterio socialmente privilegiado, o sea meramente aristocrático, sino rigurosa y escalonadamente clasista, que vendría a ser y ya al margen de la separación fundamental entre la distinta procedencia: libre o servil- un microcosmos de las diferencias sociales del medio <sup>13</sup>.

Dejemos ya a la Regla de San Leandro. Desde luego que examinada a la luz de las condiciones y la sensibilidad social de nuestra época, el juicio bajo el cual cayese habría de ser condenatorio. Pero ello equivaldría a no someterla al tribunal de la historia, sino a un jurado forzosamente anacrónico a la inversa. Con una adecuación a su tiempo habría que matizar tal opinión negativa. Ante todo hemos de agradecerle su carencia de hipocresía, su realismo un tanto brutal, su sinceridad, la adecuación de su letra a la realidad monasterial para la cual fue escrita. Y no podemos pararnos más en su apreciación. Sería necesario para ello un profundo examen de la sociología del lugar y de la época. Y a la cual, el texto examinado, no dejará de ser, por cierto, una valiosa contribución.

## II. La Regula Isidori.

En este caso, ya si que nos encontramos frente a una regla monástica completa, y estuviese o no influenciada por San Benito <sup>14</sup>, la de más espíritu benedictino entre todas las hispánicas. Por otra parte, no olvidemos que Isidoro legisla para un cenobio masculino.

A simple vista, y ante un examen parcial de los textos, diríamos, recordando los de su hermano Leandro, encontrarnos en un mundo esencialmente distinto, producto de una mentalidad sin parentesco alguno con la otra consanguínea. Y en efecto, en el capítulo VI <sup>15</sup>, toma respecto del trabajo una posición diametralmente opuesta a la de su predecesor en la sede hispalense:

1) El trabajo es una constante y perpetua obligación del monje. "Monachus semper operetur manibus suis". Y ello se justifica con la cita paulina (2 *Thes*, 3) que conmina al ocioso con la privación de alimento.

2) Dentro de la jornada monástica, el trabajo es un elemento tan

esencial como los deberes espirituales "propriis autem temporibus oportet operari monachum et propriis orationi, lectionique incumbere" <sup>16</sup>. Y las razones se sitúan en una triple vertiente:

a) la ascética. El ocio es fuente de pecado "per otium enim libidinis et noxiarum cogitationum nutrimenta concresecunt; per laboris vero exercitium vitia nihilominus alabuntur".

b) la económica. El monje debe trabajar imitando los ejemplos de los patriarcas pastores; de los filósofos paganos sastres y tejedores <sup>17</sup>; de San José carpintero y San Pedro Pescador, todos los cuales "corporales opus faciebant unde vitam corporis sustentabant". El monje, debe, además contribuir el mantenimiento del monasterio "nequaquam debet monachus dedignari versari in opere aliquo monasterii usibus necessario" <sup>18</sup>.

c) la caridad, pues el monje "oportet non solum vite necessaria propriis manibus exhibere sed etiam indigentiam aliorum laboribus suis reficere".

Pero notemos que la obligación de trabajar, aún en su motivación económica, es independiente de que el monasterio tenga o no riqueza suficiente para permitir a sus monjes vivir en el ocio. El plano isidoriano es, en este punto, más bien individual que sociológico (la posterior referencia a la comunidad no hace sino trasladar esa individualidad a una proyección suya). <sup>19</sup>

Y esto nos lleva a enlazar con la contrapartida. Si es cierto que los monjes deben contribuir a mantener el cenobio, este está institucionalizado en la Regla del Sevillano, de una manera que le aleja mucho de bastarse a sí mismo en ese sentido laboral. De su lectura se puede deducir que fundamentalmente los recursos del monasterio procedían del trabajo ajeno. Comparemos el volumen y la transcendencia del trabajo de los monjes con el de los siervos (los cuales, a diferencia de la regla femenina de su hermano, parecen, y esto es muy importante, tanto que casi compensador, excuido de la condición monástica) <sup>20</sup>, "hortos olerum, vel apparatus ciborum propriis sibi manibus fratres exercent; edificiorum autem constructio, vel cultus agrorum, ad opus servorum pertinebunt".

Sin embargo, no volvemos de nuestra visión primera. Es indudable que Isidoro rechaza de plano el alejamiento del trabajo so pretexto de vacar en el mundo del espíritu, pues siendo aquel una obligación por este mismo imperada, el monje que tal hiciese se encerraría en un círculo vicioso que haríale incurrir en contradicción consigo mismo y con su propia vocación: "quia sic volunt lectioni vacare, ut non operentur, ipsi lectioni contumaces existunt, quia non faciunt quod ibi legunt".

La diferencia es más radical con la Regla de San Leandro en cuanto a la repercusión de la condición social anterior a la profesión en el trato del monje a lo largo de su vida cenobítica <sup>21</sup>.

Esta repercusión es sencillamente nula en Isidoro. La comunidad es impermeable a las vicisitudes económicas y sociales de la vida anterior de sus miembros. "Nec querendum est si dives aut pauper sit, servus an liber, juvenis an senex, rusticus an eruditus; in monachis enim nec etas, nec conditio queritur, quia inter servi et liberi animan nulla est apud deum differentia".

La precedencia claustral está solo determinada por la prioridad de la profesión: "qui in monasterium prior ingreditur, prius erit in cunctis grado vel ordine".

E Isidoro termina el capítulo con prolijas exhortaciones ascéticas a quienes con anterioridad hubiesen sido agraciados o menoscabados por la fortuna. Los primeros no debían hacer de su precedente condición motivo de orgullo, sabedores de que a veces no corren parejas la prosperidad temporal y las virtudes; para los segundos, el recuerdo de la pobreza originaria debíales ser instrumento ascético. <sup>22</sup>

Ahora bien, hay un supuesto en que la condición social del postulante es decisiva, hasta el punto de impedirle la profesión monástica caso de no ser previamente alterada. Y en el estado servil, a semejanza de lo que ocurría para el ingreso en la milicia <sup>23</sup>. Aquí Isidoro no hace sino adaptarse a una realidad coercitiva. Ello no influye por tanto en el juicio que de él haya que formarse.

Para formular este tengamos en cuenta que, si bien, la imagen de su monasterio resulta más asequible a nuestros sentimientos actuales que que la del femenino de su hermano, sin embargo, en este último solo se hace mención de monjas-legas o no- (y ello aunque se haya de sobreentender que en el cenobio ingresaban rentas <sup>24</sup> -mientras que en aquel se menciona a los siervos, al parecer conviviendo con los monjes, pero sin llegar a serlo.

### III. La Regula Monachorum de San Fructuoso.

En San Fructuoso, y sobre todo dentro de la Regula Monachorum en que pudo dar rienda suelta a todo el rigorismo de sus ideales <sup>25</sup>, ya que sí de veras nos movemos en un mundo distinto.

Estamos frente a un maestro de monjes orientalizable, arcaizante y de claramente confesada propensión al eremitismo, el cual injerta explícitamente y siguiendo las experiencias africanas de Casiano, en su régimen cenobítico <sup>26</sup>.

El monje fructuosiano ni siquiera podía plantearse como un problema, salvo en estados de acedia o de crisis vocacional, la presupuesta y connatural obligación de trabajar. Y el rígido asceticismo de su concepción de la vida monástica y de las prescripciones concretas de su Regla, y el laconismo de ésta, que no sólo no da las razones de tal deber, sino que ni siquiera lo enuncia en términos generales, limitándose a regular sus detalles concretos, nos hace suponer que Fructuoso ve en él ante todo un instrumento ascético ineludible, con independencia radical de la situación económica del cenobio <sup>27</sup>.

En efecto, su capítulo VI <sup>28</sup>, da por supuesta la obligación monástica del trabajo, y no cree necesario prescribirla, sino determinar su casuística, que se introduce lacónicamente con la frase "in operando hec ratio observetur".

Desde luego se trata del trabajo físico ("sumptis ferramentis", se alude para el momento de su interrupción, e inmediatamente después y como requisito previo para ir a coro, "ablutisque manibus").

Y era un trabajo que casi siempre debía tener lugar en común, sobre todo en el verano, para cuya estación se dice expresamente que "congregentur in unum, factaque oratione pergent recitantes ad opus". En cambio, para el invierno y el otoño solo se ordena un tanto vagamente que "operentur si tamen est quodolibet opus quod fiat". Ello indica que el grueso del trabajo de los monasterios fructuosianos del Noroeste era la agricultura y que sus monjes debían llevar una vida más dura y menos dependiente de las labores de los siervos que los isidorianos. El horario del trabajo era, claro está, más prolongado en el verano, en que siempre duraba de prima a tercia, pudiendo prolongarse ininterrumpidamente hasta sexta si necesidad hubiese (en cuyo caso la dicha ora canónica de tercia se recitaba sobre la marcha); y también en caso de necesidad, de nona a mediodía. Esta imprevisibilidad de la rigurosa duración de las tareas es neta característica del laboreo de los campos en la estación recolectora. En cambio en invierno y otoño sólo se trabajaba de tercia a nona, y ello, como hemos visto, para la hipótesis de que hubiese algo que hacer, lo que probablemente se referiría en la mente de la Regla a la agricultura misma y no a las menudas labores de mantenimiento monasterial, para las cuales la diferencia estacional cuenta menos y que por otra parte debieron ser consideradas por su significancia demasiado poco merecedoras de la atención del legislador y de los legislados <sup>29</sup>.

En cuanto al otro aspecto de la cuestión, el último capítulo <sup>30</sup>, rechaza de plano que la distinta condición social anterior a la admisión en la comunidad pudiera influir ni siquiera indirectamente en el trato claustral: "nom enim generis dignitas, aut rerum opulentia, quam quis-

que habuit in seculo". También se rechaza la edad como criterio de precedencia. Este es únicamente el de la prioridad en la profesión. Y en cuanto al trato cotidiano a dispensar por el abad o prepósito, la regularidad y santidad de vida, "vite rectitudo et ardentissime fidei merita" <sup>31</sup>.

#### IV. Los monasterios sujetos a *La Regula Communis*.

Prescindamos, no ya ni siquiera de discutir, sino aún de exponer, una cuestión que definitivamente parece fuera de duda. *La Regula communis* es una obra individual de San Fructuoso. Es fruto de un sínodo abacial o de *episcopi sub regula* en el que participaría y hubo que cooperar a hacer la realidad concesiones arrancadas al rigorismo de sus ideales. "De ambiente fructuosiano", como le llamó justamente el Profesor Díaz y Díaz.

*La Regula Monachorum* encarna lo deseable en la mente de los padres. *La Regula communis* lo posible en la realidad de la época y tolerable para aquella <sup>31</sup>.

Sin embargo, hay un detalle concreto en el que la *Regula communis* que coincide con la *Regula Isidori*. Y no podría ser menos, ya que al regularlo el Hispalense <sup>32</sup>, no hizo sino acatar una fuerza mayor que le venía impuesta por un ordenamiento jurídico extraclesiástico <sup>33</sup>. Se trata del capítulo IV <sup>34</sup> en que se niega la cogulla a los siervos no emancipados. Lo que la *Regula communis* tiene aquí de singular es que hace de la determinación en principio confesión por el interesado de la condición libre o servil del postulante, la primera de las etapas rituales de la profesión. El postulante debía permanecer tres días con sus noches en la puerta del cenobio, pasados los cuales se le debía interrogar acerca de si era libre o siervo.

Ahora bien, caso de ser libre, el primero de los ritos que seguían era su total renuncia a todo cuanto en el siglo tuviera, sin distinción alguna entre la cantidad y la calidad de lo renunciado y la diferente condición secular de cada uno como con casuismo la Regla prescribe: "sive liverisive servi, divitites an pauperes conjugati an virgenes, stulti an sapientes, inscii an artifices, infantuli an senes", La necesaria investigación posterior debía en cualquiera de los casos, consistir lisa y llanamente, en formar un juicio sobre si "utrum recte abrenuntiaverint an non". La recta renuncia no era otra que la total, a ejemplo de lo prescrito al joven rico del Evangelio, "et qui omnia dixit, nihil de propria facultate reservari mandavit et non cuilibet sed cuncta Christi pauperibus erogavit". Ni siquiera podía haber excepción alguna "more pietatis", por pequeña que fuese, "vel unum nummum alicubi".

Y una vez hecha la renuncia total sería únicamente la prioridad en la admisión cenobítica la que determinaría la precedencia entre los monjes: "cumque ita, ut diximus, fuerit scitatus, postmodum in ultimo grado recipiatur" <sup>35</sup>.

El capítulo XVIII <sup>36</sup> precisa todavía más, saliendo al paso de la entrega de los bienes abonados al profesar, al cenobio mismo de la profesión, para evitar "arrepentimientos de los monjes ricos. A estos postulantés, "qui cum facultatibus suis ingressi sunt", deben serles cerradas las puertas de la comunidad. El mandato se reitera en términos ineludibles: "nihil enim pristinis facultatibus suis in eundem locum, ubi ingredi se petit monasterium, vel ad unum nummum recipiatur, sed et ipse manu sua cuncta pauperibus erogat; et postmodum comprobatus monasterium sub regula introducatur" <sup>37</sup>.

Ahora bien, en cuanto atecede, se diría que lejos de tolerancia alguna, es una mayor rigidez lo que en la *Regula Communis* hemos encontrado. Pero la razón es obvia. Se trata y tampoco estamos ante una regla sino ante unas normas a seguir en sus cenobios por los abades que en aquel periodo del desarrollo monástico no vivían estrictamente sujetos a un solo código de que la *communis* legisla prevenida contra los abusos de los falsos monjes o al menos de gentes de vocación tibia, y a los cuales quería sin embargo mantener en lo posible dentro de la Iglesia, sin quebrar la caña cascada ni apagar la mecha que humea, mientras que las otras anteriores reglas se suponían dirigidas a monjes aspirantes a tales, en principio no sospechosos, luego de cumplida la rigurosa prohibición <sup>38</sup>.

Conocida es la generosa oblación familiar que la *Regula Communis* admite, permitiendo vivir, aunque separados, a los cónyuges con sus hijos de ambos sexos <sup>39</sup> en los monasterios, sujetos a un régimen especial pero de índole monástica, "tamquam hospites et peregrini". Y era requisito sine qua non para esa admisión de tales oblatos regulares, al igual que hemos visto para la de los demás monjes en el capítulo XVIII, la total renuncia a la condición económica anterior, y ello con carácter perpetuo, de forma que "neque facultates aut villulas, quas semel reliquerunt, ulterius possidere presumant".

Interesantísimo y a cual más original en el mundo Derecho monástico es el capítulo IX, "qualier debeant vivere, qui greges monasterii delegatos habent" <sup>41</sup>. Ante todo hemos de afirmar que, sin lugar a dudas, los tales pastores eran verdaderos monjes, y no siervos sin profesión cenobítica. Disipa cualquier duda éste párrafo: "et quia solent nonnulli qui greges custodiunt murmurare, et nullam se pro tali servitio putant habere mercedem, cum se in congregatione orantes et laborantes minime vident". Y acto seguido los monjes pastores son consolados como los ejemplos de las "Patrum regule" que antes citábamos de la *Regula Isidori* como justificadores de todo el trabajo físico prescrito a los cenobitas: los

patriarcas pastores, Pedro pescador y José carpintero<sup>42</sup>. Por otra parte esa condición monástica de los pastores se habría deducido también hasta cierto punto, del régimen penitencial establecido para los negligentes en el cuidado del ganado "continuo perdibus seniorum pervolentes et tamquam gravia peccata deplorantes, dignam pro culpa perdiu agant penitentiam, qua peracta supplices recurrant ad veniam"; y de la motivación espiritual que se da a su conformidad con esta destinación ganadera, "certissime credat, quos obedientia a quovis periculo liberat et magnum sibi ante deum preparat fuctum, sicut et inobediens incurrit anime detrimentum", donde no es atrevido pensar que la obediencia tiene cierto sentido de virtud cenobítica.

Notemos que esta tarea pastoril debía ser particularmente ingrata a los monjes, cual se deduce de esa manera como la Regla previene el peligro de murmuración contra ella, y que en toda la organización laboral de los cenobios regía el principio de la división del trabajo "et pro servitio unus tantum quem diximus, non tamen omnes in monasterio inquietur".

Trabajo pues, duro, y además reservado a unos monjes determinados. Y estos monjes eran elegidos de entre quienes habían sido pastores en su vida anterior: "et tali delegentur probatissimo, qui et in hoc servitio aptus fuit in seculo", aunque se agregue "et eos custodire desiderat bono animo"<sup>43</sup>. ¿No estamos viendo aquí una enmienda de la realidad al igualitarismo utópico de los principios anunciados en los capítulos IV y XVIII y una de esas correcciones que el brutal realismo de la *Regula Leandri* ahorrra al *Hispalense*?

Y no es de poca transcendencia hacer notar que la ganadería era elemento fundamental de la economía de esos monasterios del Noroeste húmedo: "et insuper vix tribus mensibus per pleraque monasteria abundaretur, si sola quotidiana fuissent paximatia in hac provintia plus omnibus terris laboriosa".

Y tropezamos de nuevo con la misma interrogante que en el caso anterior de la previa exigencia del abandono total de los bienes del postulante y no como lógico hubiese sido pensar en provecho de la comunidad. Hay en esta *Regula communis* un grupo de monjes de vida particularmente dura, desconocida en cambio en la *Regula Monachorum*, y sin embargo tan necesarios en esos monasterios de idéntico régimen económico por estar ubicados en la misma geografía del Noroeste. ¿Más dura aquí la *Regula Communis*? Al contrario. Ella establece una discriminación social. La *Regula Monachorum*, al no referirse a ese género de trabajo y al constarnos que era no solo necesario sino esencial, nos da a entender el igualitarismo de los monjes todos en esa particular accessis de un género de vida que exponía a las inclemencias y peligros de una naturaleza un tanto salvaje y segregaba del monasterio material y de la vida de la comunidad.

En cuanto al *Pactum fructuosiano*, que sigue a la *Regula Communis* en la tradición manuscrita, lo cual acaso se explique por suponer también una concesión al individualismo de los profesos, en detrimento de la entrega incondicionada a Dios y a su vicario el Abad, impuesta por la ortodoxia monástica, como era de esperar, dada su índole cuasicontratual y formal, de profesión de los monjes ante dicho abad, no contiene expresamente anunciada la igualdad de trato para todos ellos con independencia de consideraciones económicas o sociales. Pero está concebido pensando en idéntico igualitarismo. Así, notemos que entre los supuestos motivadores de que los monjes recurran contra el abad (primero ante él mismo por medio del prepósito, y luego ante los demás monasterios, ante el obispo que viva bajo la regla y ante el conde católico defensor de la Iglesia), está la discriminación, aunque aquí parécenos movernos en un terreno más bien spíquico que no puede prejuzgar mucho en nuestra materia por parte de tal abad entre los monjes, "aut certe unum diligere, et alterum livoris odio contemnere, unum imperare, alterum adulare, sicut vulgus habet"<sup>44</sup>.

#### V. La homilía episcopal y anónima "De Monachis perfectis".

El texto de que ahora vamos a ocuparnos no es legislativo, sino doctrinal. Pero los términos en que está redactado nos permiten reconstruir cierto género de vida monástica con la misma seguridad que si se tratase de la *Regula Communis* y desde luego con mucha mayor que las otras reglas, ideales acaso no demasiado frecuentemente aplicados *ex-integro* a la realidad viva.

Se trata de la homilía anónima de "monachis perfectis"<sup>45</sup>. Su definitivo editor la sitúa "en el panorama literario del siglo VI"<sup>46</sup>, no duda de que su autor es obispo<sup>47</sup> y rechaza sus atribuciones a Valerio de Bierzo y Eluquerio de Lyon<sup>48</sup>.

El contenido de esta parenesis es una descripción de los diversos géneros de tentaciones que podían asaltar en su época a todos los géneros de monjes, según sus distintos ambientes, y naturalmente en puesta en guardia contra ellos.

Pero antes procede a hacer el panegírico de los monjes que a dichas tentaciones han resistido, "de monachis perfectis". Y distingue dos especies bien diferenciadas de ellos: los solitarios de los campos, no eremitas, sino cenobitas aislados de los núcleos de habitación, y los que en las ciudades vivían haciendo vida monástica. Hay un detalle que no nos permite sospechar que estos cenobitas urbanos no fueran auténticos monjes y es que una de las tentaciones contra las cuales el autor los pone en guardia es caer en las redes de una supuesta - i nihil novum sub sole - mayor humanidad y perfección de la vida activa sobre la contemplativa o monástica, que, como acto seguido veremos llevaban, pese al fuerte i n-

gredientem de actividad de la que la sazonzaban: "interdum enim orantibus pauperum voces emittit et hospitum adventum insinuat, ut sub misericordiae titulo a deo separet christianum oratem"<sup>49</sup>.

Pero lo interesantísimo para el objeto de nuestro estudio es que consta de la homilía cómo la vida de los monjes urbanos estaba llena de trabajo material. Y se nos da a entender que era este trabajo entendido en un sentido moderno, de servicio a la comunidad, si bien totalmente bajo el prisma cristiano de caridad, y no como mero instrumento ascético "*parci et sobrii suis manibus operantur, infirmos et in carceribus positos visitant, hospites saepe suscipiunt, fratribus acceptatis in nocte psallendo pervigilant, egenis de suo labore ministrant atque ita per actus eorum dominus magnificatur ab hominibus, quod satis acceptabile esse deo evangelista testatur*"<sup>50</sup>. En cambio, si bien de los monjes solitarios no se dice, ni siquiera deducirse puede con demasiada fuerza probatoria, su vida ociosa, en el elogio que se le dedica no hace referencia a tarea alguna temporal, sino a una espiritualización que nos hace pensar si tendría la concepción de que la oración era el trabajo del monje<sup>51</sup>: "*istigitur in carne positi, solo iam spiritu vivunt*": "denique per omnes dies ac noctes *omnibus horis atque momentis cum multa abstinentia et orationibus psalmis et canticis spiritalibus sacrificum salutare semper offerunt deo*"<sup>52</sup>.

El profesor Díaz y Díaz opina en "la posibilidad de que la homilía vaya dirigida precisamente a la propaganda de este nuevo tipo de cenobios urbanos". En todo caso, su enfrentamiento no solo a los clasistas leandrinios, sino a los más moderados isidorianos, no nos permite prever que la razón de la oposición radicara en una distinta posición frente a las obligaciones laborales y los privilegios sociales. Las razones de la polémica campo-suburbios, debían ser exclusivamente monásticas, al menos en su fundamentación primaria y formulación expresa. Y ello, de paso, nos revela un dato más de la fecundidad-no la hay sin polémica-del monacato visigótico.

1. Todas las reglas monásticas están citadas por el Codex regularum monasticarum et canonicarum, de Holstenius (Auszburgo, 1749). En adelante, Codex y la página. Todas las citas están tomadas del tomo I. Los textos de este prefacio de la *Regula Leandri*, p. 407, Hemos observado las "v" y las "i" del viejo editor.

2. Codex XXI, "ne velit virgo reverti ad seculum", p. 416.

3. Codex p. 417 "miserum me doleo, qui ibidem commune fratrem transmisit Fulgentius, cujus pericula formidine pertimesco".

4. Codex, p. 417, "et inde aetate abstracta est, ut bel si ibidem nata fueris, non memineris. Nulla est recordatio quae moveat desideris an iman: et beata es quae ignoras quod doleas. Ego tamen expertus loquor, sic perdidisti statum et speciem illam patriam, ut nec liber quisquam in ea supersit hec terra ipsa solita sit ubertate fecunda et non sine Dei iudicio. Terra enim cui cives repti sunt et concessi extraneo mox ut dignitatem perdidit caruit et fecunditate".

5. Notemos el para nosotros extraño, pero para él consecuente concepto del ocio, que tiene el escritor ascético. El ocio, vicioso como tal desde luego, de la monja es pasar el tiempo sin rezar ni hacer lectura espiritual. Naturalmente, nosotros no nos referimos a esta acepción en el curso de nuestro trabajo, sino indicarlo expresamente, sino a la corriente de nuestra sociedad y en nuestro idioma. Vid. Jean Lecercq. *Oria monástica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Age* (Roma, Studia Anselmiana, 1963).

6. Estos textos del cap. VI, "ut jugiter virgo oret et legat", Codex, p. 412.

7. Codex, p. 414.

8. Codex, p. 414, "qualiter habeantur ancille virginitatem professe".

9. Es decir, que había monjas en quienes concurrían todos los requisitos para ser consideradas "hermanas legas". Así las cosas y como ya en otras ocasiones hemos planteado nos parece sorprendente limitarse a discutir el origen de los "laenbrüder", entre unas y otras de las congregaciones benedictinas de la Edad Media. ¿No había que pensar en tratarse de una constante del monacato en una sociedad no igualitaria, desde tiempos muy remotos, aunque no de los originarios de aquel? Estas discusiones, ¿no deben, pues, entenderse referidas, y así debían encajarlo sus mantenedores, a detalles técnicos de un periodo determinado? No citamos bibliografía de la polémica pues nos alejaría del tema y por ahora no queremos entrar en ella. Y esto a pesar de lo que a continuación decimos en el texto.

10. Pero se queda más acá de la carencia en la sencillez de condición monástica

11. Lo que no hace sino confirmar nuestra postura, aunque esta fuese más teórica que de consecuencias prácticas.

12. Codex, p. 414, "de discretione senioris erga personas singulas".

13. Que las diferencias en la condición social y en la salud sean consideradas igualmente esenciales, nos indica la ineludible graduación, para nosotros inexplicables, de aquellas escalas, y nada menos que en la mente de un santo.

14. El problema que Mallibon zanjó con el conocido recurso gráfico del parecido entre un huevo y otro y que Holstenius ni siquiera se plantea cuando escribe que "illman ex disciplina benedictina desimptam agnoscere debemus" está tan lejos del ser resuelto como el recientemente pretendido avasallador augustinismo de la tal Regla.

15. Codex. "de opere monachorum", p. 190.

16. C.F. Regula Benedicti, XLVIII, 1. Realmente confieso que, después de cortejar ambos textos, me asombra imaginar que Isidoro no hubiese conocido a San Benito.

17. Este recuerdo es típico de la cultura clásica isidoriana y de las influencias ajenas al cristianismo que incluso se le ponía ante los ojos cuando estaba escribiendo una norma de vida para los cristianos más perfectos, o sea los monjes.

18. Esta razón comunitaria revela el cenobitismo más rígido estaba arraigado en la mente isidoriana, frente al fuerte elemento eremítico fructuosiano, de herencia oriental, a través de ese gran mensajero ab oriente et occidente que fue Juan Casiano.

19. Fijémonos como incluso en la razón de caridad hay un entroque con las exigencias, no decimos necesidades, por lo cual no creemos incurrir en contradicción con el texto que anotamos económicas, a diferencia del meramente ascético que vimos en la correlativa de la Regula Leandri.

20. ¿Tanto que casi compensador? Pero es que el hecho de que hubiese en el monasterio de Florentina monjas legas de antigua procedencia servil, no excluye que también hubiera siervas no monjas.

21. Codex, p. 189-190, "de conversis".

22. La dureza conceptual de unos de sus párrafos desentona de la benedictinista o prebenedictina mansedumbre habitual en el ordenamiento del Sevillano: "qui aliquid habentes in saeculo convertuntur, non extollantur si de suis facultatibus quodcumque monasterio contulerunt; sed potius timeant, ne per haec in superbiam labantur et pereant, quibus melius affert, si divitiis suis cum humilitate in saeculo perfruerentur, quam ut jam pauperes effecti, de earum distributione elatione superbiae extollantur", Codex, p. 188 in fine.

23. "Sicut enim hi qui ad saecularem promoventur militiam, in legionem non transeunt, nisi antea in tabulas conferantur; ita et ii qui in spiritalibus castris caelestis militiae sunt signandi, nisi prius professione verbi aut scripti teneantur, in numerum societatem servorum Christi transire non possunt". Codex, p.189, in principio.
24. Vid, sin embargo la nota 20.
25. A diferencia de la contemporizadora Regula Communis, por otra parte no creación individual suya, sino hija en algo de su colaboración y producto de su ambiente.
26. Codex, p. 203, cap. VIII, in fine.
27. Cf. con las cautelas de los caps. I y II de la Regula Communis, prohibitivas de las fundaciones de pseudomonasterios llevadas a cabo tan solo por afán de lucro, si bien solo indirectamente rezan nuestro tema.
28. Codex, p. 203. "de operatione".
29. Sin embargo, y dando por supuesto que el marco geográfico de los monasterios sujetos a la Regula Monachorum coincida con el de los sujetos a la Regula Communis, tengamos en cuenta que si bien el trabajo de la tierra debía ser extremadamente duro (Regula Communis, Codex, cap. IX, p. 212), esa agricultura no era suficiente sino para permitir subsistir al cenobio por más de tres meses, lo que a la fuerza, y aun teniendo en cuenta lo que imaginamos espantosa pobreza del suelo, disminuiría la labor campesina de los monjes. Es curioso que de los pastores disciplinados especialmente a lo largo de ese singular cap. IX de la Regula Communis no se ocupa la Regula Monachorum en su cap. VI. Claro que tampoco se ocupa explícitamente de los campesinos mismos! La más probable de las explicaciones nos parece estar en que el régimen de la última coincidiría con el de la primera y en que esos pastores serían, pues, monjes, dotados de un estatuto especial en cuanto a la residencia y a la recitación coral afectase. Pero en el caso de la Regula Monachorum todos los monjes vendrían alternativamente obligados a la tal faena, y no como en el de la Regula Communis, permanentemente algunos en atención a su profesión precedente. En cuanto a la coincidencia geográfica de que hablamos, encontramos argumentos muy fuertes en su pro en la Vita Fructuosi. El santo siente la llamada vocacional "inter montium convallia Bergendensis territorii", adonde le había enviado su padre para "gregum suorum requirere rationes", y allí "el profectio monasteria alta lo pensabat" (cap. I), y al fin levanta el de Compludo "revertens ad locum illum solitudinis supra memoratum" (II), después hace surgir otros "in vastissima et arcta atque procul a saeculo, remota solitudine in excelso montium finibus", e "inter Bergendensis territorii et Gallaciae provinciae confinibus" (cap. V), y al fin, el de su sepultura, "inter Bracarensem urbem et Dumensem", "in cacumine modice montis" (cap. XXI).
30. Codex, p. 207, "de primi conversione".
31. Sobre los Aspectos económicos y sociales de la Regula Communis, versó nuestra comunicación, suponemos que en curso de ser publicada, al Congreso Lu-soespañol de estudios Medievales de Oporto de 1968.
32. Creemos que lo explica su ausencia de la Regula Monachorum de San Fructuoso es el olvido fortuito o la presuposición consciente.
33. Precisamente encaja pintiparadamente con el rigorismo fructuosiano ese no querer salirse en momento alguno del marco canónico y acatar con meros hechos las imposiciones del exterior no eclesiástico.
34. Codex, p. 211, "quales monahi recipiantur in monasterio".
35. Este punto es uno de los que podríamos llamar constantes monásticas, al parecer sin embargo escapó el exagerado clasismo de las vírgenes de la comunidad de Santa Florentina.
36. Codex, p. 217.

37. Tan extraño como ejemplar.
38. Vid. Regula Monachorum, cap. XXI, "de converso qualiter debeat suscipi", Codex, p. 207. Advertimos el detalle de que esa imposibilidad de que los profesos aportasen su patrimonio a la comunidad y le diesen a los pobres necesariamente permitía el cenobio cumplir con sus obligaciones y misión de caridad, sin menoscabo de sus propios medios de fortuna, los cuales, con un sistema semejante, no podían no bastar al sostenimiento comunitario.
39. Pero separados los hijos según los sexos y colocados en los monasterios de su futura profesión. No se trataba de comunidades dúplices, a las cuales rechaza Regula Communis, disciplinando muy cuidadosamente los contactos permitidos entre los masculinos y los femeninos en los cap. XV, XVI y XVII.
40. Codex, p. 211, "qualiter debeant viri cum uxuribus ac filiis absque periculo vivere in monasterio".
41. Codex, p. 212-213.
42. En cambio no hay referencia alguna a los filósofos paganos sastres o tejedores como en el Sevillano de las Etimologías!
43. Teniendo en cuenta lo que antecede no podemos menos de pensar que por pura fórmula.
44. Codex, p. 219.
45. Somos afortunados de contar con su edición crítica por ese gran maestro de los manuscritos, el profesor Díaz y Díaz, en Anecdota visigothica I (Salamanca, 1958.) El estudio ocupa las páginas 80-87. En adelante Anecdota,
46. Anecdota, p. 79.
47. Anecdota, versículos p. 4-9 del texto.
48. Anecdota, p. 74 y p. 79.
49. Anecdota, p. 86, vers. 166-168.
50. Anecdota, p. 83, vers. 98-103.
51. Tal doctrina pseudomonástica ha sido heterodoxa en sí a lo largo de toda la Historia de la Iglesia. Salvo cuando la oración litúrgica y la privada llenaban de tal modo la jornada cenobítica o del eremo que producían un cansancio físico equivalente al del trabajo material, cual parece haber ocurrido en ciertos momentos de Cluny y del monacato de San Pedro Damiano. ¿Y por motivos menos legítimos, por meramente aristocráticos en textos como el citado de la Regula Leandri? Estos han sido mucho más constantes. Pero notemos como ellos no anuncian equivalencia entre oración y el trabajo sino meramente dispensan o mejor no formulan obligación de trabajar.
52. Anecdota, p. 82, vers. 58-62
53. Dice Díaz y Díaz de este monacato urbano que "surge, como necesidad frente a los germanos invasores, en la Galia de fines del siglo V y se desarrolla ya como sistema, posteriormente. He pensado en otra ocasión que en España empezó a desarrollarse este tipo de monasterios a mediados del siglo VI, por influjo quizá del Mediodía de Francia, ya que sin duda contra ellos escribe Leandro de Sevilla, y a su existencia obedece concreta la prescripción de la regula monachorum de Isidoro de que los monasterios deben estar alejados de las villas; otro lado, la existencia arqueológica de estos monasterios, generalmente suburbanos, ha sido puesta de relieve con gran acopio de datos recientemente. En la época visigoda tenemos noticias de varios monasterios de estos enclavados en los suburbios de las ciudades". Anecdota, p. 76 y 77.