

# Casa de Velázquez

---

**Œuvrer pour le salut** | Amélie De las Heras, Florian Gallon,  
Nicolas Pluchot

---

## La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo

**Pablo C. Díaz**

p. 17-37



**Texto completo**

- 1 La conversión, en tanto giro radical de las creencias, suele utilizarse para definir el proceso de aceptación de una nueva religión y la asimilación de sus dogmas, sus prácticas y el cambio en la visión del cosmos y de lo cotidiano que tal elección implica<sup>1</sup>. Una suma de cambios psicológicos y de novedades de comportamiento social que, cuando afecta a grandes masas de población, como ocurrió a partir de finales del siglo III, conlleva, a la larga, procesos de transformación cultural que afectan a la sociedad como un todo<sup>2</sup>. Sin embargo, en la tradición cristiana, especialmente a partir del siglo IV, cuando el cristianismo había pasado a ser la religión dominante y mayoritaria en el mundo romano, la conversión fue entendida como un cambio radical en el modo de vida del individuo, pero sin alterar los presupuestos esenciales de la propia religión. Los motivos que llevaron a la necesidad de esa conversión dentro de la misma práctica cristiana se hunden en la esencia del cristianismo y en el camino que llevó desde una religión clandestina —cuando no perseguida— con un amplio sentido comunitario y colectivo, claramente alternativo al orden vigente, hasta otra en la que la condición de cristiano no era ya tanto una renuncia a la sociedad, sino una reorientación de sus cadenas y un cúmulo de manifestaciones simbólicas<sup>3</sup>.
- 2 Este nuevo contexto generó entre muchos creyentes una crisis de identidad. Esta se hacía evidente al comparar los preceptos evangélicos, esencialmente los de comunidad y renuncia, con una realidad inmediata donde los cristianos asimilan ya su situación social con la distribución de la sociedad en su conjunto, con grandes desigualdades sociales que se hicieron mucho más palpables cuando los intereses de la Iglesia, ahora entendida no en un sentido comunitario, sino institucional, vinculó sus destinos a los del Estado. Aunque toda una serie de escritores eclesiásticos intentaron justificar la nueva situación, existió también una línea de crítica y resistencia que se plasmó tanto a nivel literario como en respuestas de tipo práctico. Desde sus orígenes, la sociedad de los creyentes había generado una dualidad de prácticas extremas. Por un lado, quienes vivían su creencia

como una mera inclusión en la vida cotidiana de un ciclo ritual y una nueva comunidad donde ejercer su sociabilidad; por otro, aquellos para los cuales el compromiso incorporaba alejarse de la norma ordinaria, renunciando a propiedades, negocios y procreación<sup>4</sup>.

3 Esta dualidad, esencial a la hora de entender la práctica religiosa, podía poner en peligro la misma unidad de la comunidad de los creyentes. Una percepción ascético-rigorista de la doctrina, cargada de influencias encratitas, era un caldo de cultivo para posturas que, renegando de la sociedad que la Iglesia-institución estaba ayudando a construir, estuvieron en la base de grupos o sectas que la Iglesia se encargó muy pronto de ubicar en el catálogo de las herejías. Pero el impulso era demasiado fuerte y estaba demasiado incardinado en las tradiciones evangélicas para poder ser borrado con una mera segregación. Las demandas de los creyentes más exigentes estaban en el mismo ejemplo de Jesucristo y en los relatos y las enseñanzas de las primeras comunidades, tal como eran transmitidos por el Nuevo Testamento. El primer modelo era el de Cristo mismo o, aún mejor, el de una figura tan imprecisa como querida por los cristianos como era Juan el Bautista, que había buscado en la soledad del desierto, en las privaciones del cuerpo y en la huida de las tentaciones enviadas por el maligno la manera de encontrar el contacto con la divinidad. Y estaba el ejemplo de las primeras comunidades descritas por los Hechos de los Apóstoles, cuyos miembros vivían unidos, aportaban sus propiedades o las vendían para ponerlo todo en común sin que nadie considerase propia cosa alguna<sup>5</sup>.

4 No vamos a detenernos aquí en los mecanismos que llevaron a la aparición del monacato, esa repentina transformación de la vida interior en formas sociales<sup>6</sup>. En todo caso, cuando, a comienzos del siglo IV, el egipcio Pacomio o el sirio Basilio decidieron organizar en comunidad a aquellos que, buscando el rigor del ejemplo evangélico, vivían como eremitas en los desiertos circundantes, aunaron los dos principios que habían estimulado a los creyentes más

exigentes<sup>7</sup>. Los ascetas, que se habían retirado al desierto buscando la soledad, fueron paulatinamente reunidos y dotados de unas normas comunitarias de funcionamiento. Códigos de conducta que disciplinaban su cuerpo a la vez que racionalizaban la obtención de recursos económicos y dotaban a la comunidad de una organización social que respetaba el principio de una comunidad de bienes y una unidad de convivencia. La libertad del asceta individual, cuyas hazañas de renuncia extrema y sus heroicos combates con los elementos, las tentaciones y los demonios dieron lugar a un género literario específico, necesitaba ser contenida. Las reglas monásticas van a introducir un principio fundamental, el sometimiento de la propia voluntad a la disciplina de la norma y a la autoridad del superior de la comunidad. La humildad evangélica como principio esencial de la nueva vida del converso. Casiano, que será el gran difusor en Occidente de los modelos monásticos orientales, insistirá en esa imagen del monasterio como la comunidad perfecta de los creyentes, unidad de vida y de bienes. En su percepción, que se aceptará como universalmente válida, el monje tiene un mérito indudablemente mayor que el asceta individual, pues ha hecho de la humildad y la renuncia a la propia voluntad el medio de acercarse a Dios, de alcanzar la salvación<sup>8</sup>.

5 Sin embargo, a pesar de la universalidad alcanzada por las formas monásticas como el mecanismo válido para encauzar las ansias de pureza de los creyentes más exigentes, el modelo de los primeros eremitas y las imágenes del desierto y la soledad, del combate individual contra todo lo que les podía apartar del objetivo de alcanzar a Dios, seguirán teniendo un éxito enorme en la tradición cristiana. El monje acata la disciplina del monasterio, tanto si este se rige por un cúmulo impreciso de normas recopiladas en un *codex regularum*, como si cuenta ya con una disciplina normalizada, una regla específica de las que se difundieron desde el siglo v por todo el mundo cristiano. Pero estos monjes seguirán teniendo en los anacoretas del desierto sus héroes particulares y estos seguirán siendo su fuente última

de inspiración. La fuerza del modelo será tal que las formas anacoréticas, eremíticas, nunca serán erradicadas y, además de inspirarles, a algunos creyentes les impulsarán a imitarlas, convirtiéndose en un fenómeno universal y, ocasionalmente o regionalmente, importante. Un testimonio excepcional nos lo proporciona la documentación de la Hispania visigoda en el siglo VII, donde podemos contrastar de manera elocuente la fuerza normativa de las reglas monásticas y el deseo de agradar a Dios desde la renuncia solitaria que inspiró a algunos personajes del periodo. Vías alternativas de conversión para un objetivo único: llegar a la salvación.

- 6 Pocos textos tardoantiguos tienen un relato tan pormenorizado de un proceso de conversión hacia la vida eremítica como el proporcionado por Valerio del Bierzo (ca 630-después de 695)<sup>9</sup>. Autor hispano nacido, según su propia confesión, en el entorno del *conuentus* (distrito jurídico) asturicense<sup>10</sup>, cuyo centro administrativo, y desde un momento temprano sede episcopal, era *Asturica Augusta*, la actual Astorga; es probable que toda la vida de Valerio transcurriese en el espacio limitado de su entorno geográfico inmediato. Pero esto no constituye por sí mismo una limitación. La riqueza de su cultura ascética parece indudable, conoce bien los relatos de los padres orientales, de cuyas vidas habría acumulado una amplia colección, y no le es ajena la cultura monástica más inmediata, como las vidas de san Martín de Tours, la de san Emiliano, la de los Padres de Mérida<sup>11</sup>, y la casi contemporánea y vecina de Fructuoso de Braga<sup>12</sup>; de manera que su relato de conversión eremítica aúna la experiencia personal y la tradición heredada y meditada. Pero, además, Valerio reúne otra característica excepcional. Él no solo ha recogido conversiones de personajes de su entorno o ha escrito tratados teóricos ensalzando la conversión eremítica como el grado más alto de la renuncia querida por Dios, sino que en un relato pormenorizado, construido en buena medida según el modelo de la *Vita Antonii*<sup>13</sup>, ha dado cuenta de su propia conversión, de las etapas de su vivencia y de los

logros alcanzados en cada una de ellas. No sabemos el orden en el que Valerio escribió sus opúsculos, todo lo más se puede intentar reconstruir el orden de aquellos que tienen un carácter autobiográfico<sup>14</sup>, y podemos imaginar que al hilo de la recopilación hagiográfica que fue haciendo a lo largo de su vida, él entresacó una serie de enseñanzas que le habrían de servir, tanto para guiar su propia vida como para justificar su comportamiento. En este sentido, el tratado *De vana saeculi Sapientia* quizás no fuese su primer texto, pero es un extracto de lo que él considera la historia ideal del ascetismo y el mérito que cada una de sus modalidades tiene ante sus ojos y ante los de Dios:

Después de la victoria triunfal de los mártires, se constituyeron muchos cenobios de monjes y monjas, en los cuales nobles de uno y otro sexo y poseedores de grandes riquezas, tras despreciar los atractivos placeres del mundo y la llamativa opulencia de las satisfacciones sociales, teniéndolo todo por nada, y dejando al mundo lo que es del mundo, sin recabar nada como propio, y sometiendo al yugo suave del redentor la altanería de su corazón, semidesnudos y libres de cargas, enardecidos por el fuego de la fe, ardiendo en alegre esfuerzo, se entregaron al servicio del Señor. Otros de modo semejante, abandonando la convivencia social, como hicieron los Padres orientales de la Tebaida, huyeron a soledades desiertas e inmensas, acogiéndose en tugurios, pequeños y angostos, o refugiándose en cuevas u otros tipos de abrigos terrenos, vestidos con ásperas pieles, y viviendo con solo pan y agua. Otros abandonando la vanidad del siglo se marcharon a zonas deshabitadas, y rechazaron de plano todas las visitas y las ayudas humanas, y sin viviendas o cobijos estables, vagando por las más diversas soledades entre bestias y diferentes tipos de fieras, solos y por largo tiempo sin compañía, donde a cada uno le cogía la noche allí se quedaba, comiendo hierbas o raíces hasta el final de sus días, y así permanecieron manteniéndose en esa penuria de vida<sup>15</sup>.

- 7 Las tres modalidades descritas responden al ideal del martirio en oculto que elogiará a continuación<sup>16</sup>. Lanzarse a ese martirio no público es la conversión, el cambio de la

condición de un simple creyente a un estatus superior, una excepcionalidad que se da

cuando el deseo de una pasión rápida arde en el ánimo, y se soportan las insidias del enemigo oculto y se ama a sus adversarios en este mundo; los que se resisten a los deseos carnales, o rechazan todos los atractivos del pecaminoso siglo, y viven en el rigor de la abstinencia, ejerciendo solo las exigencias de las prácticas espirituales, por el hecho de haber sacrificado su corazón para la gloria del Dios Omnipotente<sup>17</sup>.

8 Quienes, una vez elegido ese camino, perseveran hasta el fin de sus días recibirán su palma de la victoria en el cielo. No se escapa que, aunque ese premio, la salvación, está previsto para todos<sup>18</sup>, en la perspectiva del texto hay una gradación de méritos que tiene su culminación en la huida total, sin ayuda y sin previsión de cobijo, ni suministro alguno que ayude a su alimentación o su confort.

9 Si leemos este pasaje en paralelo con los textos autobiográficos de Valerio, quizás lleguemos a la conclusión de que el texto no es un punto de partida, sino un punto de llegada. Aunque Valerio se muestra calculadamente ambiguo en los pasajes relativos a los momentos en los cuales su voluntad se ha visto violentada, reconoce que su vocación religiosa ha sido tardía, posterior a su juventud, en la cual ha recibido una educación que le preparaba para la vida civil<sup>19</sup>, hasta que

de repente, tocado por el deseo de la gracia divina de alcanzar los rudimentos de la santa vida de religión, con todas mis fuerzas, luchando como si fuera en una barca contra el océano del encrespado mundo pensando que mi salvación estaba en el refugio del cenobio de Compludo, encendido por el entusiasmo de un deseo infinito y aterrorizado ante el futuro juicio, al fin, a través de un camino de conversión [*conuersionis*], creí haber llegado a la luz de la verdad; pero impidiéndomelo las olas del mar del mundo, y más aún el viento venenoso del demonio, rechazado una y otra vez por el oleaje de una terrible tempestad, no logré llegar al ansiado puerto<sup>20</sup>.

10 Cuando Valerio decide llevar una vida religiosa no tiene duda de que el camino de su conversión estaba en su ingreso

en el monasterio de Compludo. Era la elección razonable. A finales del siglo VII las alternativas eremíticas, como opciones absolutamente individuales, no están bien vistas, son desaconsejadas por los tratadistas monásticos y perseguidas por la jerarquía. Además, Valerio es un hombre culto, ha recibido una formación de las disciplinas esenciales para la vida de un laico, quizás incluso una formación específica para el servicio de la administración, y probablemente su primera intención es adquirir una formación religiosa equivalente. Nosotros sabemos que otros personajes que él conoce, o que acabará conociendo en el futuro, combinaron la vida eremítica con la convivencia en un monasterio y, en cualquier caso, hicieron de la experiencia eremítica una prueba vital, pero ninguno rechazó una preparación previa, sea en una comunidad o junto a un maestro reputado.

- 11 Es posible que el monasterio de Compludo estuviese próximo a la residencia familiar de Valerio<sup>21</sup>, y que, en el momento en el que Valerio da el paso hacia su conversión, fuese ya, como él anota, «una iglesia de mucha importancia que contaba con una comunidad numerosa de monjes<sup>22</sup>». A pesar de la confusión del relato, probablemente algunos de los monjes que parecen haber marcado sus primeras experiencias monásticas residiesen allí, es el caso del monje Bonello que dice que le visita en su primera celda<sup>23</sup>, o el *librorum scribtor* Máximo<sup>24</sup>, quizás su tutor espiritual mientras estuvo en el monasterio<sup>25</sup>. Pero Valerio, que ha comparado su camino de conversión con la travesía de un océano proceloso, reconoce haber naufragado en su empeño de ingresar en Compludo. La personalidad que Valerio manifiesta en sus textos es compleja<sup>26</sup>, lo que pudo dificultar su capacidad de adaptación a las rígidas normas previstas en la Regla de Fructuoso para los que solicitaban entrar en la comunidad.
- 12 Los candidatos a monjes debían mostrar su idoneidad «con obras, privaciones, oprobios y afrentas<sup>27</sup>». Tras diez días de oración, ayuno, paciencia y humildad a la puerta del monasterio, el futuro monje era sometido a un periodo de



prueba que duraba todo un año. Durante ese tiempo debía vivir en una celda en la parte exterior de la clausura, haciendo los trabajos más duros, sometido a privaciones y humillaciones, atendiendo a huéspedes y peregrinos. Simultáneamente era puesto bajo la tutela de un monje anciano de especial espiritualidad, papel que podría haber sido adjudicado al copista Máximo antes recordado, sin ser aun agregado a la comunidad de los monjes. Este periodo de prueba podría ser acortado a criterio del abad y de los monjes más observantes, pero parece una opción excepcional; en cualquier caso, solo cuando se superaba este periodo era incorporado a la comunidad y comenzaba, bajo la tutela de un decano, a ser instruido como un verdadero monje<sup>28</sup>. Aunque Valerio esconde los auténticos motivos de su fracaso en Compludo tras una metáfora marinera, creemos que sus propios textos evidencian que no llegó a superar este periodo, ya sea porque el abad consideró que no había soportado el periodo de prueba o porque él mismo rechazó las condiciones impuestas, lo que le habría llevado a tomar la decisión de vivir como un eremita individual<sup>29</sup>:

Impelido por la necesidad, entre la ciudad de Astorga y el *castrum Petrensis*, en mi huida al desierto, encontré un terreno a juego con la dureza y la maldad de mi corazón, lugar pedregoso consagrado a Dios, situado en una altura, en la cima de un monte, lejos de toda vivienda humana, reseco con la aridez de una inmensa esterilidad, carente hasta de maleza, sin el verdor ameno de unos árboles, ni atractivo por abundante hierba, azotado en fin por todas partes por ráfagas incesantes de terribles vientos, y acosado por frecuentes tormentas que arrojaban trombas de agua, y más aún con nieve duradera, dominado por los rigores continuos de un frío intolerable<sup>30</sup>.

- 13 Valerio ha desviado su proceso de conversión. Cerrado el acceso al monasterio, no regresa a la casa familiar, sino que, durante los siguientes cuarenta años, aproximadamente, va a vivir en el fondo de abruptos valles, o en lo alto de montañas estériles y golpeadas por los elementos. Lugares solitarios, aunque en la descripción detallada de los acontecimientos es una soledad relativa que parece hacerse

efectiva únicamente en los meses más rigurosos del invierno. Valerio, en sucesivas etapas, va asociándose a oratorios, a la iglesia privada de un noble local o vive en los imprecisos límites de la propiedad del monasterio de Rufiana; escenarios distintos en los cuales, además de las inclemencias del tiempo, sufrirá todos los acosos imaginables: celos de los sacerdotes que regentan las iglesias u oratorios, envidia y asedio de los monjes, abades, incluso del mismo obispo, a lo que se suma una amplia gama de agresiones, más o menos imaginarias, que él asocia con embestidas del maligno<sup>31</sup>.

14 La excepcionalidad de Valerio debe relativizarse<sup>32</sup>, y para ello el mejor medio es cotejarla con la de aquellos ejemplos que le son más inmediatos, tanto en el tiempo como en el espacio. Un siglo antes, Emiliano parece haber recibido el impulso de su conversión en un sueño, mientras se encontraba cuidando un rebaño de ovejas: «... tras despertar, piensa en la vida del cielo y, alejándose de las campiñas, se encaminó a lugares solitarios<sup>33</sup>». Pero, inmediatamente se dirige al *castellum Bilibium*, donde vivía un afamado eremita de nombre Félix, se somete a su servicio y es instruido por este. «Con semejante proceder —dice el hagiógrafo— nos enseña que nadie es capaz de orientarse rectamente a la vida bienaventurada sin el asesoramiento de los más instruidos<sup>34</sup>.» Solo pasado un tiempo, cuando alcanzó una instrucción adecuada<sup>35</sup>, se retiró a una remota región de los *Dircentii montis*, donde viviría 40 años de relativo aislamiento<sup>36</sup>. Es cierto que esos sucesos son lo suficientemente anteriores, habrían ocurrido a mediados del siglo precedente, como para que la presión contra los eremitas no fuese tan grande. Además, Emiliano se mostrará dócil y obediente cuando el obispo de la zona, Dídimio de Tarazona, le llame a su servicio, aunque acaben duramente enfrentados<sup>37</sup>.

15 En el caso de Fructuoso, cuya conversión responde a un modelo aristocrático, el biógrafo declara que era miembro de «una familia preclara vinculada con reyes<sup>38</sup>», bastante menos impulsivo, pues aunque el Señor le había inspirado

en la niñez el deseo de llevar una vida monástica en los valles abruptos de El Bierzo, esperó a la muerte de sus padres para tomar la iniciativa; entonces, ya adolescente, «arrojando lejos de sí las ropas del siglo y tonsurada la cabeza, como había iniciado un camino monástico, confió su formación en las disciplinas del espíritu a un hombre ejemplar, el obispo Conancio<sup>39</sup>». Se trata probablemente del obispo de Palencia, entre 609 y 639 aproximadamente, elogiado por Ildefonso de Toledo<sup>40</sup>, quien habría constituido en torno a su iglesia una escuela para formación del clero como se anota en el texto de la *Vita*. El biógrafo dice a continuación que, tras ese periodo de formación, Fructuoso habría regresado a las soledades bercianas, y sin solución de continuidad anota que inmediatamente construyó el cenobio de Compludo<sup>41</sup>, a lo que dedicó hasta la última proporción de su propiedad y su fortuna. Valerio, que en algún momento ha decidido hacer de Fructuoso un modelo que justifique su propia conducta, da a entender que en estos momentos lo que hace es refugiarse en las soledades de las montañas:

Cuando tiempo atrás el bienaventurado Fructuoso, de santa memoria, en el comienzo de su provechosa conversión [*conuersionis*], hacía vida eremítica en las fragosidades y vastas soledades del retiro en el que habitamos, por diferentes riscos, cuevas y quebradas de estos altos montes, viviendo al modo de los monjes orientales con toda clase de privaciones y de santos ejercicios, brilló tan admirable por los gloriosos prodigios de sus virtudes que fácilmente se equiparó a los antiguos padres de la Tebaida<sup>42</sup>.

16 A pesar del esfuerzo de Valerio por equiparar su vida, por lo tanto, su conversión, a la de Fructuoso, es indudable que hay notables diferencias. En Fructuoso los retiros eremíticos son episódicos, una huida temporal cuando la presión de la gente se hace excesiva. Así, tras la fundación de Compludo, el establecimiento de su regla y el nombramiento de un abad, siente que la presión de la gente que se llegaba hasta él le provocaba desasosiego y entonces

se separaba de la congregación y con los pies descalzos se internaba en lugares boscosos, llenos de malezas, ásperos y escabrosos, empleando el tiempo en cuevas y roquedos, en

ayunos tres veces mayores y en velas y oración multiplicadas<sup>43</sup>.

- 17 Incluso, esas escapadas solitarias parecían buscar lugares para instalar nuevos monasterios, pues en uno de ellos fundará el monasterio de Rufiana, junto a cuyo altar, es cierto, por un tiempo se encerró como un recluso en un «angosto y reducido emparedamiento<sup>44</sup>», hasta que los monjes de Compludo fueron a por él y se lo llevaron a su primera fundación. Estos capítulos dan a entender que Fructuoso supone una indudable atracción para la gente allá donde se encuentre, y que quienes viven con él lo saben y compiten por su compañía. En la conversión de Fructuoso hay un indudable deseo de soledad, pero no la antepone a la tarea fundadora, y de hecho sus aislamientos no parece hacerlos al margen de la vida de los monasterios<sup>45</sup>. En la práctica, la tarea misionera va a ocupar los años siguientes, cuando funde numerosos monasterios en *Gallaecia*, pero también en lugares tan alejados como Cádiz. Más adelante aceptará incluso acceder a la vida episcopal, oficio que no le impediría, según su anónimo biógrafo, mantener los mismos hábitos y el rigor de su penitencia<sup>46</sup>, sin abandonar la tarea fundadora.
- 18 Emiliano, Fructuoso y Valerio son comparables, los tres encuentran en la soledad el mecanismo idóneo para buscar a Dios, para sentir que están haciendo méritos que les aproximen a la salvación. Los relatos hagiográficos de los dos primeros han sido construidos para mostrar a los lectores que sus opciones fueron correctas, por cuanto la divinidad les ha favorecido en situaciones de adversidad, ha mostrado a los fieles que son elegidos por Dios para hacer de intercesores privilegiados, ya que por su mediación han obrado milagros, han curado enfermos, Dios no ha desdicho sus obras, sus decisiones; por más que puedan ocasionalmente ser arbitrarias, no han recibido castigo, sino aprobación<sup>47</sup>. Emiliano multiplica los alimentos para saciar a los hambrientos que acuden a él, cura a hidrónicos y paráliticos, devuelve la vista a los ciegos y, especialmente, exorciza a endemoniados, pues parece inmune a la agresión de cualquier criatura del maligno, recibe premoniciones de

su propia muerte y el anuncio de que alcanzaría las promesas del Salvador<sup>48</sup>. Signos del favor divino que se prolongarían tras su muerte, cuando ante su oratorio, donde fue enterrado, se seguían realizando milagros, incluida la restauración de la vida a una niña que ya había expirado, lo que para Braulio era la prueba suma de su santidad: «De aquí puede colegirse la intensa felicidad que experimentan en el cielo los santos, ante cuyos sepulcros realiza tales portentos el Señor Todopoderoso<sup>49</sup>.»

- 19 Fructuoso no parece menos grato a los ojos de Dios, reiteradas veces le manifiesta su favor, aparta de su camino a un cuñado empeñado en desbaratar su primera fundación en Compludo, le ampara del cazador que le confunde con un animal salvaje, le protege cuando se arroja a las aguas embravecidas del mar, saliendo indemne, y cuando salva sus códices que la corriente de un río ha arrastrado junto al caballo que los llevaba, o controla las corrientes del Guadalquivir para que la barca en la que cruzaba llegue a su destino, aunque los remeros se hayan dormido. Por el favor divino Fructuoso domina la voluntad de los animales que le siguen y obedecen, al igual que los fenómenos atmosféricos. Por supuesto, también cura. Y esas manifestaciones del amor que Dios le profesa interesan al anónimo biógrafo porque son ejemplo de *excellentissimae sanctitudinis* («descollante santidad»), que ha servido para iluminar a toda *Hispania*, especialmente a través de sus fundaciones y la perfección de sus discípulos<sup>50</sup>. También Fructuoso habría tenido conocimiento previo de su muerte y cuando se acercaba la fecha «estaba alegre porque sabía sin ningún género de dudas que marchaba a la eterna gloria de los cielos<sup>51</sup>». En su sepulcro, dice el biógrafo, se siguen manifestando las pruebas de sus virtudes<sup>52</sup>.
- 20 En las edificantes vidas de Emiliano y Fructuoso, los duros sacrificios que se han impuesto en su conversión son compensados por Dios. Porque, según ellos, han alcanzado la gloria de la salvación, que de algún modo les habría sido anunciada. Además, por si esto pudiese estar expuesto a la burla de los escépticos, los prodigios que Dios realiza por su

mediación, o en su favor, en vida, tras su muerte continuarían junto a sus sepulcros, lo que sería una muestra de que el esfuerzo se ha visto recompensado.

21 Ahora bien, esos testimonios son construcciones propagandísticas, probablemente para atraer hacia los monasterios donde se cobijan sus tumbas las ofrendas de los fieles. Sin embargo, es casi seguro que las manifestaciones de ese favor que anunciaban la salvación misma eran exactamente lo que perseguían los protagonistas cuando optaron por ese género de vida. Y es precisamente esa creencia lo que atestiguan los textos de Valerio, quien escribe: «todos sin la menor duda saben que en el reino de los cielos hay dispuesto un grandioso premio para los justos, y un eterno y pésimo castigo preparado en lo profundo del Infierno para los injustos<sup>53</sup>». Valerio quiere asegurarse el premio de los justos, toda su vida está orientada a su logro y en la narración de la misma quiere dejar constancia de que Dios ha reparado en él, le ha elegido como mediador y, de alguna manera, le ha anunciado que alcanzará sus objetivos. Valerio cuenta su vida como un constante combate, por un lado, contra los elementos, el frío esencialmente; por otro, contra el demonio, que le tiene en un constante sobresalto, y todos sus instrumentos. Estos instrumentos pueden ser las envidias de Flaino, el sacerdote a cargo de la iglesia donde él construye su primer refugio en la cima de una montaña, el acoso de los ladrones, las acusaciones y agresiones de Justo, el presbítero nombrado para administrar la iglesia construida en la propiedad del aristócrata Ricimiro que le había acogido tiempo atrás, quien intentó incluso degollarle. Instrumentos del demonio eran, por supuesto, los monjes de Rufiana y su superior, como lo era el obispo Isidoro de Astorga que, en un momento dado, pretende llevárselo con él a Toledo.

22 Sin embargo, en cada una de esas circunstancias que parecen ponerle al borde de la desesperación, incluso próximo a la muerte, Valerio es salvado en última instancia, sea por la intercesión de buenos cristianos, de algún aristócrata de la vecindad o del mismo rey, como dice en un

pasaje<sup>54</sup>; acciones todas en las que Valerio ve la Providencia divina. En una ocasión en la que el prepósito de Rufiana envió de su casa familiar a unos para que robaran un animal que un rico del entorno había regalado a Valerio, el animal se resistió y volvió al asceta. Pero, a pesar de ello, cuando los ladrones regresaron a sus casas,

encontraron sus campos arrasados por una enorme granizada. Y cuando empezaron a trabajar para recuperar la cosecha perdida, vinieron de otra parte unos ladrones que les robaron todos los bueyes que tenían, y que ya no volvieron a encontrar, con lo que a amos y criados no les quedó más que hambre y miseria<sup>55</sup>.

23 En la narración de Valerio la moraleja es indudable. Dios ha castigado directamente a quienes le han perseguido a él, ha mostrado a todos que es su protegido y lo ha hecho de manera ejemplificadora<sup>56</sup>.

24 Valerio insiste en que la narración que hace de su vida tiene por objetivo no la vanagloria, sino mostrar los obstáculos y sacrificios que deben de afrontar quienes eligen el camino de la conversión<sup>57</sup>. Pero esos ejemplos de sufrimiento van entreverados con otros donde no queda duda que él es un elegido de Dios. Una mujer se dirigía a la iglesia de San Félix con su marido e hijos porque había enfermado en la época de la vendimia y una revelación le había indicado que debía acudir hasta allí. Se trata del oratorio en cuyas proximidades había establecido Valerio su morada en lo alto de la montaña. La mujer era la madre de un muchacho al que Valerio había tenido como pupilo un tiempo atrás, y por cuyo trabajo ella había quedado en enviarle una capa de tejido basto, promesa que había olvidado. En el camino, fue atacada por un toro y un trozo de cuerno se le quedó incrustado en un hueso. Ni sus familiares, ni otros viandantes que lo intentaron, fueron capaces de extraerlo. Ya desesperaban por no poder salvarla cuando vieron aparecer a una figura resplandeciente, que les preguntó qué le darían si la curaba tocándola con su mano. Entonces se arrodilló junto a ella, y le dijo: «No te ayudaré, si no me juras que antes de ir a *Bergidum* me has de hacer el manto de saco que

prometiste al venerable Valerio<sup>58</sup>.» A la mañana siguiente, ya curada, se puso a tejer y en dos días llevó el manto al asceta y le dio cuenta de lo sucedido<sup>59</sup>. El relato alcanza en este episodio el clímax de exaltación hagiográfica, Valerio se proclama como el elegido por el santo tutelar, por la divinidad en suma, para actuar de mediador, presentándose definitivamente como un hombre santo<sup>60</sup>. La figura espectral le llama *nunni Valeri* («venerable»), donde *nunno / nonno* probablemente sea un tratamiento de respeto a su condición de asceta honorable y virtuoso<sup>61</sup>. Pero es en todo caso un tratamiento que, no lo olvidemos, procede de la misma pluma del eremita, es un acto de exaltación hacia su propia persona.

25 Valerio se mueve arrastrado por una idea clara: «al que persevera en la lucha se le dará la victoria y la palma del triunfo<sup>62</sup>», y siente que tras cuarenta y dos años de privaciones y sufrimiento, al fin el Señor le había concedido

un poco de descanso, y el ansiado consuelo y remedio. Al mismo tiempo ablandó los corazones de sus fieles a una misericordia piadosa, del glorioso rey, de obispos y del resto de los cristianos, que me colmaron en mi angustiosa necesidad de mercedes<sup>63</sup>.

26 Esto no impide que, una y otra vez, Valerio se empeñe en justificar su propio comportamiento<sup>64</sup>. Es posible que el Donadeo al que dedica buena parte de su obra fuese el abad de Rufiana cuando vive allí en sus últimos años, quien a esas alturas podría estar pensando en utilizar la figura de Valerio como un elemento de prestigio para su propio monasterio<sup>65</sup>. Este afán autojustificativo se hace evidente cuando recurre al ejemplo de la vida del monje Arsenio, algunas de cuyas anécdotas vitales se encuentran entre el conjunto de dichos del desierto que el monje Pascasio de Dumio había traducido a finales del siglo VI por indicación de Martín de Braga, concluyendo de las mismas que «en el juicio futuro no preguntará el Señor por residencia cerrada o abierta, no por un monasterio ni pueblo ni aldea, no por vestido o sexo, sino que a cada uno le recompensará según sus propias obras<sup>66</sup>».



27 Ahora bien, aunque la narración de Valerio es una muestra de que había un lugar para las profesiones eremíticas, a la vez que una muestra de que desempeñaban una función social asumida por las comunidades del entorno, que encontraban en ellos una intermediación con lo sagrado, él mismo admite lo extraordinario de su situación. En la carta de elogio de la peregrina Egeria que parece escribir para la misma comunidad con la que pasa sus últimos años, él se incluye entre «los que de manera voluntaria nos hemos entregado, bajo el hábito de la profesión religiosa, a servir con fidelidad al Señor<sup>67</sup>»; justificando la excepcionalidad de la ilustre viajera como podría haber justificado la suya, «ya que hay muchos caminos preparados por nuestros méritos que nos guían a la patria única de los reinos de los cielos<sup>68</sup>». Sin embargo, en estos momentos, Valerio se ha reconciliado con los monjes de Rufiana, convive en su comunidad y oportunamente anota que no considera menor el mérito de la vida en el monasterio

en la medida en que, con la ayuda del Señor, se mantenga en nosotros el coraje de nuestros trabajos, en nuestras vigili­as, en nuestros ayunos y oraciones incesantes y aún en los diversos ejercicios del servicio divino que la regla impone, debemos prepararnos día y noche infatigablemente y abstenernos de toda clase de placeres prohibidos, de las seducciones del mundo y de las diversas faltas [...]. Porque tal como sale cada uno de aquí tal se presentará en el juicio, para que reciba cada uno según sus propias obras<sup>69</sup>.

28 La sumisión a la Regla del monasterio tenía una serie de ventajas de índole práctica. La más evidente es que el converso no debe construir un camino propio a la salvación, la conversión está ritualizada por la norma monástica. El converso es el que sumisamente acepta las condiciones de vida impuestas en la comunidad en la que ingresa. De alguna manera, la construcción de un esquema de actuaciones es sustituida por la renuncia a la propia voluntad que, por medio de la obediencia, es sometida a la autoridad del monasterio y de sus superiores. El monje no se enfrenta a las tentaciones en la soledad del desierto o de la montaña, lo hace junto a sus compañeros en el monasterio que debe ser

el modelo ideal de vida que preludia el Paraíso, por lo que el monje ocupa un lugar preeminente entre el conjunto de los cristianos<sup>70</sup>. No duda sobre la corrección de sus prácticas y comportamientos, incluso de sus pensamientos, porque vienen institucionalmente precisados, cotidianamente vigilados y, caso de desviación, inmediatamente corregidos. La llamada Regla de Leandro, en realidad una colección de recomendaciones que el obispo de Sevilla escribió para su hermana, profesa en un monasterio<sup>71</sup>, es una buena muestra del modo de vida que se espera de una mujer que ha optado por llevar una vida en comunidad, pero en un momento de su argumentación le pregunta: «¿En qué te concierne eso a ti si ya tienes una regla que seguir<sup>72</sup>?» De manera estricta, toda regla es un manual de comportamiento, aunque en muchos casos no se trata tan solo de regular conductas particulares y colectivas, normas de corrección moral y los castigos correspondientes a su trasgresión, los textos de las reglas también son manuales de ordenación espacial y de racionalidad económica, modelos de sociabilidad. La finalidad última es ordenar la vida del monje hacia la salvación y preservar la comunidad que es el vehículo de la misma.

- 29 El texto de Leandro, en cualquier caso, no está exento de interés, aunque debe ser leído atendiendo a dos principios que no siempre son evidentes en la profesión monástica. El primero de ellos, el carácter absolutamente voluntario de la decisión de acceder a la vida monástica. El segundo, la condición social del converso, en el caso de Florentina, la hermana de Leandro, una dama aristocrática que ha profesado con una serie de ventajas sociales que se hacen evidentes en la descripción, donde resulta clara la discrecionalidad que en el monasterio se tendrá con las que profesaron siendo libres y aquellas procedentes de la servidumbre<sup>73</sup>. El texto da por supuesta la virginidad consagrada a Dios, «reflexiona en tu interior —le anota— que gloria te aguarda en el futuro por no haber sometido a la carne y sangre ni haber rendido a la corrupción tu cuerpo integérrimo<sup>74</sup>». La conversión femenina tiene en la

preservación de la virginidad el elemento esencial; en torno a la castidad perpetua parecen ordenarse la mayoría de los esfuerzos de la profesa. Para ello debe huir del trato con varones<sup>75</sup>, especialmente si son jóvenes<sup>76</sup>, pero también de las mujeres seglares<sup>77</sup>; no debe conversar con nadie a solas y huirá, en general, de la vida individual<sup>78</sup>. Además, el texto es un pormenorizado catálogo de buenas costumbres, presididas por el pudor, el decoro en el vestir, la moderación en el comer y el beber, y de consejos sobre cómo acrecentar las virtudes (humildad, paciencia, caridad) y huir de los vicios (calumnia, soberbia, murmuración). Por supuesto, la conversión solo es tal si alcanza la vida entera, «si mantienes la alianza que con Cristo has concertado, por tus buenas obras se te otorgará la corona, [...], y, si hasta el fin perseveras, te salvarás<sup>79</sup>».

30 Con ligeras variantes, con mayor o menor detalle en el que ahora no nos detenemos, el catálogo de las obligaciones morales que la conversión implica es universal. Las reglas monásticas hispanas repiten en ese sentido un elenco de lugares comunes que aparecen en el universo monástico y que tienen su carácter distintivo en el mayor o menor grado de exigencia, o en el pormenor más o menos sofisticado del sistema penitencial para aquellos que trasgredían la norma que se habían comprometido a seguir. Como acaba de recordar Leandro, un pacto, que podía tener un significado metafórico, como sería en su caso, o una plasmación formal<sup>80</sup>, en los casos más extremos, como veremos, un auténtico contrato.

31 Isidoro da por supuesto en su Regla que el converso ordinario necesita una guía que oriente los pasos de su conversión:

Por nuestra parte, a ejemplo de estos [los Santos Padres], nos hemos lanzado a seleccionaros unas cuantas normas de estilo popular y rústico, con el fin de que podáis comprender con toda facilidad cómo debéis conservar la consagración de vuestro estado. Además de esto, todo el que aspira esforzadamente a la disciplina total de los antiguos, marche y continúe a su gusto por esa vía ardua y angosta sin tropiezos; mas el que no puidere con tan altos ejemplos de

disciplina de los mayores, eche a andar por el camino de esta regla, a fin de que no se desvíe en exceso, ni con el desvío se decida por una disciplina relajada, y venga a perder la vida y el nombre de monje. Por lo cual, así como aquellas reglas de los antepasados pueden hacer a un monje perfecto en todo, así esta hace monje aún al de ínfima categoría. Aquellas han de observarlas los perfectos, a estas han de ajustarse los conversos de una vida pecadora<sup>81</sup>.

32 Isidoro también construye, como haría más tarde Valerio, una gradación de las categorías de ascetas en la búsqueda de la salvación. Lo ha hecho a nivel teórico, como anotábamos más arriba, cuando elogiaba a los anacoretas que «lejos de las miradas de los hombres, buscan el yermo y la soledad del desierto<sup>82</sup>», y lo vuelve a hacer ahora cuando, con su Regla, pretende construir una norma de mínimos. Una colección de comportamientos que aseguren el cumplimiento imprescindible para alcanzar la meta deseada. La primera de esas propuestas es que el «monasterio tenga extraordinaria diligencia en la clausura, de modo que sus elementos pongan de manifiesto la solidez de su observancia<sup>83</sup>». El converso ha de vivir recluso; el apartamiento del mundo y de sus tentaciones no es solo una huida, ni por supuesto una metáfora, se convierte en un aislamiento, se ha de ignorar todo lo que transcurre fuera de las murallas del monasterio que han de encerrar esa sociedad perfecta en la que el profeso ingresa. Como anota Isidoro: «no puede quedar libre para la contemplación de Dios el alma que suspira por los deseos ambiciosos de este mundo<sup>84</sup>».

33 En el interior del monasterio se construye un espacio, sea la descripción de la Regla una realidad o una construcción idealizada<sup>85</sup>, que ha de colmar todas las necesidades físicas e intelectuales del converso. Isidoro no prescribe unas condiciones de prueba muy duras para quien solicita entrar en el monasterio, pero insiste en que quienes renuncian al siglo se incorporan a la milicia de Cristo (*militiam Christi*<sup>86</sup>). «En ese momento, pues entregan los siervos de Cristo su libertad a la milicia divina [*diuina militia*], porque entonces desarraigan de sí todo vínculo de esperanzas mundanas<sup>87</sup>.» En ese ejército del Salvador todos son iguales, conformando

una comunidad de bienes y una comunidad de almas, reforzada con la insistencia en la necesidad de ignorar la condición social que habían tenido antes de ingresar en el monasterio. Lo demás es una regulación del trabajo y la oración, de la participación en los oficios religiosos, de la alimentación y los ayunos, de los delitos y su corrección o castigo correspondiente, siempre en una atmósfera comprensiva y liviana.

34 La permisividad de Isidoro, la aparente facilidad que el converso puede encontrar en el monasterio para el que prescribe su Regla, contrasta con la enorme rigidez manifestada por las reglas del entorno fructuosiano; tanto la que se ha transmitido con su nombre, la *Regula Fructuosi*, como la *Regula communis*. De la primera hemos recordado ya las duras exigencias previstas para quienes querían ingresar en el monasterio. Una vez aceptado el candidato, su vida distará de cualquier atisbo de comodidad. Una vida austera, rígidamente ordenada en cada actividad cotidiana, pautada por el trabajo y la oración, sometida a constante vigilancia, a rígidas normas de obediencia y donde cualquier falta es castigada con gran severidad. La Regla de Fructuoso ignora en su redacción cualquier atisbo de que la vida monástica, la conversión, sea el medio para llegar a una hipotética salvación. En su pragmatismo no queda lugar para elucubraciones utópicas, para proclamaciones de una dicha venidera, la Regla se convierte en reglamento, la vida ordenada en el monasterio es un fin en sí mismo. Más allá de otras consideraciones quizás convenga volver al relato de la *Vita Fructuosi*. Allí, el anónimo hagiógrafo, al narrar el inicio de Fructuoso en la vida monástica se recuerda que, tras su periodo de formación con Conancio, al regresar a su tierra,

construyó el cenobio de Compludo y sin reservarse nada para sí según los preceptos divinos, ofrendando allí hasta el último céntimo de su propiedad, lo dotó abundantísimamente y lo llenó con un ejército de monjes tanto entre las gentes de su servicio como de conversos que se le unieron espontáneamente de todas las regiones de *Hispania*<sup>88</sup>.

35 Resulta evidente en el texto que una parte importante de los conversos incorporados al monasterio de Compludo no lo hace como producto de un impulso espontáneo, del deseo de dar a su vida un giro espiritual, sino impelidos por la voluntad del fundador. En la percepción de Fructuoso, la vida monástica es grata a Dios y, en la percepción de su hagiógrafo, Fructuoso era caro a Dios, de manera especial por los monasterios fundados, «en los que consagró al Señor muchas almas de monjes por su buena norma y su santa disciplina<sup>89</sup>», teniendo claro cuál era el fruto alcanzado:

San Fructuoso, después que con su ejemplo por la espléndida e irradiante clareza de su descollante santidad iluminó a *Hispania* entera y por medio de congregaciones de monjes en las diversas regiones alimentó grupos de perfectos discípulos a imagen y semejanza de su puro corazón, de tal modo que hasta la actualidad los recientemente convertidos, continuando ordenadamente las serie de los santos que los habían precedido, han hecho revivir el ejemplo antiguo de aquel como flor actual, y el fruto de su obra ha seguido creciendo hasta el fin del mundo y se renueva sin cesar su gloriosa memoria y se multiplican en el reino de los cielos día a día los numerosos seguidores de su grey<sup>90</sup>.

36 Sin embargo, de la lectura atenta de la *Vita Fructuosi* y de la Regla del fundador, a veces da la sensación de que Fructuoso está más interesado en ganar hombres para la causa monástica, aunque sea a la fuerza, que almas para el cielo. En este sentido, Valerio del Bierzo dedicará uno de sus textos más conocidos precisamente a criticar la deriva de una parte del monacato contemporáneo, como consecuencia de lo que él considera conversiones insinceras, forzadas por la voluntad ajena:

Ahora que el tiempo del mundo ha empezado a decaer y llegar casi a su término, se enfría la caridad, cobra fuerza la más brutal iniquidad, y se reaviva en su fuego la insaciable y voraz ambición humana, y se envalentona la más molesta y envidiosa atrocidad del demonio, en estos sagrados lugares se encuentran cada vez menos personas elegidas que de todo corazón se convierten al Señor. Y para que esos monasterios no se queden desolados y en abandono, se cogen de sus propios esclavos a los porquerizos, y de sus propios rebaños

a los jorobados y de sus posesiones a muchachitos a los que tonsuran contra su voluntad para que los acompañen a la celebración de los oficios, y son sometidos a cierta instrucción en los monasterios y son falsamente llamados monjes<sup>91</sup>.

- 37 El carácter forzoso de esa conversión, incluyendo la referencia a los oblatos<sup>92</sup>, los niños entregados en su infancia al monasterio, trae en la percepción de Valerio toda una serie de consecuencias negativas que relata en los capítulos siguientes: son mundanos, rechazan la obediencia, son voraces en comer y beber, amantes del dinero; además de enfrentarse con soberbia a quienes viven una verdadera vocación,

y a los que saben ladrones, homicidas, echadores de males, adúlteros y autores de los nefandos delitos típicos de la maldad del diablo, a esos los acogen con el respeto de mercedores de gran honor y con muestras de una cordial caridad<sup>93</sup>.

- 38 En su comportamiento cotidiano

se dejan llevar por la hipocresía de un falso espíritu monástico [...]. Y en los oídos de las gentes multiplican diversas y numerosas series de oficios, y levantan mucho el tono de sus voces, y con muchas genuflexiones salmodian multitud de oraciones, y en los oficios del día o en las horas de la noche descubren torpeza y desidia y un descuido soñoliento [...]. Como queda dicho arriba, maquinan odios falsos e inicuos contra los verdaderos siervos de Dios, y promueven contra ellos persecuciones de brutal iniquidad<sup>94</sup>.

- 39 En este contexto, la regla deja de ser una guía espiritual para transformarse en un sistema penal. Fructuoso dedica más atención al rigor de la disciplina, la misma que había pedido al abad que nombró en Compludo al tiempo que establecía su observancia<sup>95</sup>, y a la mortificación, que a explicar el objetivo último de la profesión. Como anota el texto de su Regla, una vez aceptado en el monasterio, el nuevo monje

recibirá su pacto, donde se contenga toda la causa de su profesión y en el que además se obligará el converso, de modo que declare que él cumplirá con entrega todas las reglas del monasterio. Y prometerá además que en ninguna

ocasión las violará, ni se desligará en modo alguno de la vinculación al monasterio que solicita. Y, obligándose con esta profesión, quedará sujeto a las reglas arriba escritas para agradar al Señor en todo momento por la práctica diligente de las buenas obras<sup>96</sup>.

40 La profesión se ha transformado en un acuerdo contractual<sup>97</sup>, una declaración de motivos e intenciones, la promesa de cumplir las normas establecidas en la comunidad y un compromiso de estabilidad. Aspecto este especialmente importante por cuanto la figura del monje errabundo, huido del monasterio, incluso vuelto a la vida seglar, es recordada en las fuentes<sup>98</sup>, a la vez que duramente perseguida, tanto por la legislación canónica como civil<sup>99</sup>, mientras la literatura monástica dejaba claro que la renuncia a la profesión era merecedora del castigo eterno<sup>100</sup>. Este pacto, lejos de ser un acuerdo con Dios, es un contrato establecido con el abad, sometido a la discreción de su autoridad y a la vigilancia de la comunidad. Incluso los monjes, si consideran que el superior no ha actuado correctamente, podrán recurrir a autoridades externas a la comunidad, ya sean otros monasterios, la autoridad del obispo o, incluso, un *comes* protector. Esto, al menos, es lo que se lee en un documento, el *Pactum*, que se ha transmitido anexo a la *Regula communis*, otra Regla surgida en el entorno del noroeste hispano en torno al 660, o algo después, posterior por tanto a la que Fructuoso habría escrito para Compludo (ca 640-641)<sup>101</sup>, frente a la cual se manifiesta menos rígida y más dispuesta a aceptar excepciones.

41 En la *Regula communis* la idea de que el monacato es menos una forma de conversión en busca de la salvación que un modo de vida alcanza su expresión más definida. Aunque no es el momento para una argumentación pormenorizada, da la sensación de que la organización en modo monasterial fue una estrategia social y económica adoptada por las comunidades campesinas en zonas marginales de *Gallaecia* con vistas a su supervivencia<sup>102</sup>. La *Regula communis* intenta ordenar canónicamente una serie de iniciativas



monásticas relajadas, más o menos espontáneas, que son denunciadas en el capítulo primero:

Suelen efectivamente algunos organizar monasterios en sus propios domicilios por temor al Infierno, y juntarse en comunidad con sus mujeres, hijos, siervos y vecinos bajo firmeza de juramento, y consagrar iglesias en sus propias moradas con título de mártires, y llamarlas bajo tal título monasterios<sup>103</sup>.

- 42 Frente a estas realidades, la Regla ordena una vida comunitaria donde hombres y mujeres, con sus familias, incluso sus dependientes, sigan conformando una colectividad como lo hacían antes de su profesión. Se establece un sistema rígido, especialmente un principio de autoridad y una detallada casuística de las situaciones que deben evitarse, especialmente que las mujeres y los hombres no estén juntos, la manera en que pueden verse y cómo atender a los hijos. La Regla reconoce expresamente que «suelen venir al monasterio muchos novicios ancianos, y reconocemos que muchos de ellos prometen el pacto más por su forzosa debilidad que por miras religiosas<sup>104</sup>». El carácter contractual adquiere aquí tal fuerza que la Regla prevé incluso que quien no cumpla con sus obligaciones puede ser expulsado del monasterio<sup>105</sup>. De la conversión personal como instrumento de salvación no ha quedado en la *Regula communis* más rastro que las admoniciones que acompañan las instrucciones sobre el comportamiento correcto y que pueden resumirse en aquella que cierra el capítulo donde se regula cuál debe ser la actitud de los miembros del monasterio hacia el abad:

Quien, pues, quiera hallar el camino estrecho y angosto y continuarlo sin tropiezo, y continuándolo no perderlo, y no perdiéndolo llegar a Cristo, debe aprender antes a dominar su propia voluntad y a no dar satisfacción a los antojos del cuerpo, y a perseverar en la obediencia al Padre hasta el fin de la vida; este es el camino estrecho y angosto de la propia conducta que conduce a la vida<sup>106</sup>.

- 43 Es indudable que el ejemplo extremo de la *Regula communis* probablemente no sea indicativo del sentimiento

que animaba la mayoría de las profesiones monásticas tardoantiguas; ni siquiera las profesiones forzosas denunciadas por Valerio habrían de ser la norma. Pero, aunque todos los conversos buscaban un camino de perfección para alcanzar la salvación, está claro que entre el modelo de Valerio y la opción social y económica que implicaba la vida del cenobio había diferencias objetivas y subjetivas que deben ser tomadas en consideración. La búsqueda intelectual, con indudables componentes expresionistas en el comportamiento, exhibicionistas incluso, que puede representar Valerio, poco tenía que ver con el anónimo sometimiento a una regla, con la obediencia disciplinada del cenobita que busca la salvación en la renuncia de sí mismo.

## Notas

1. Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación HAR2016-76094-C4-4-R. Financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.
2. La bibliografía es muy amplia y los puntos de vista difieren según la perspectiva. A manera de sugerencia se puede ver BARDY, 1949; AUBIN, 1963; DODDS, 1968; GRAFTON, MILLS, 2003.
3. BROWN, 1978, p. 77.
4. SFAMENI GASPARRO, 1998.
5. DÍAZ, 1985.
6. BROWN, 1972, p. 13.
7. Véase CHITTY, 1966; BURTON-CHRISTIE, 1993; GOULD, 1993; CANER, 2002; HARMLESS, 2004.
8. CASSIANO, *Collationes*, 18, 11. Véase ROUSSEAU, 1975, pp. 113-126.
9. UDAONDO PUERTO, 2005, p. 157.
10. «*Asturiensis prouincie indigena*» (VALERIO DEL BIERZO, *Ordo querimonie prefati discriminis*, 1).
11. Véase BRUYNE, 1920, pp. 1-10; DÍAZ Y DÍAZ, 2006, pp. 86-101.
12. La *Vita Fructuosi*, obra que durante mucho tiempo fue atribuida al mismo Valerio, habría sido redactada en torno al 670-680 en el entorno

de Braga y es indudable que nuestro autor la utiliza e imita. Véase NOCK, 1946, pp. 23-25; DÍAZ Y DÍAZ, 1974, pp. 14-23.

13. MISCH, 1955, pp. 317-355.

14. MARTÍN, 2009.

15. VALERIO DEL BIERZO, *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*, 8, pp. 179-181. Se corresponderían con las tres categorías de ascetas válidos que habría anotado Isidoro de Sevilla: cenobitas, eremitas y anacoretas (*De ecclesiasticis officiis*, 2, 16; *Etymologiae*, 7, 13). Véase ROBLES CARCEDO, 1977.

16. «*duo sunt martyrii genera, unum in occulto, alterum quoque in publico*» (VALERIO DEL BIERZO, *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*, 9). Frase literalmente tomada de los *Dialogi* de Gregorio Magno (DÍAZ Y DÍAZ, 2006, p. 181, n. 18). Con antecedentes en Atanasio (*Vita Antonii*, 47, 1). Véase VOGUÉ, 1989.

17. VALERIO DEL BIERZO, *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*, 10, pp. 181-183.

18. En un texto escrito aparentemente como *exempla* para los monjes de algún monasterio, quizás el de Rufiana, donde Valerio acabará sus días, él no tiene duda en afirmar que «hay muchos caminos preparados por nuestros méritos que nos guían a la patria única de los reinos de los cielos» (VALERIO DEL BIERZO, *Epistola beatissime Egerie laude*, 11).

19. «... *mundialibus inlecebris occupatus lucrisque terrenis iniens, uanis disciplinis intentus*» (ID., *Ordo querimonie prefati discriminis*, 1). Quizás en alusión al *trivium* y el *quadrivium*, disciplinas esenciales de la educación clásica. Véase DÍAZ Y DÍAZ, 2006, p. 247, n. 115.

20. VALERIO DEL BIERZO, *Ordo querimonie prefati discriminis*, 1, pp. 247-249.

21. FRIGHETTO, 2006, p. 11.

22. VALERIO DEL BIERZO, *Dicta beati Valerii ad beatum Donadeum scripta*, 2.

23. ID., *De Bonello monacho*, 1.

24. ID., *Dicta beati Valerii ad beatum Donadeum scripta*, 2.

25. FRIGHETTO, 2006, pp. 15 y 60.

26. Algunas consideraciones psicológicas y psicopatológicas de la personalidad de Valerio pueden verse en DÍEZ MANRIQUE, 2011, p. 38, quien considera que «pudo padecer un trastorno esquizotípico de la

personalidad [...] que en determinados momentos de su existencia motivó una visión distorsionada de sí y del mundo, que le condujo a conductas desadaptadas y que le provocó grandes sufrimientos. Esto no invalida la cordura del resto de sus conductas».

27. «... nisi Prius experimentum sui in opere, et penuria, obprobiis dederit et conuiciis» (FRUCTUOSO, *Regula monachorum*, 20).

28. *Ibid.*

29. AHERNE, 1949, p. 70, n. 17, cree que Valerio abandonó Compludo por la violencia de su carácter. FERNÁNDEZ ALONSO, 1949, p. 275, afirma que fue rechazado en el monasterio, lo que le llevó a marchar al desierto. Idea que ya había sido expuesta por TORRES, 1931, p. 446. MARTÍN, 2006, rechaza tajantemente toda vinculación de Valerio con Compludo, considerando que se trata de un recurso literario para vincular su biografía a la de Fructuoso.

30. VALERIO DEL BIERZO, *Ordo querimonie prefati discriminis*, 2, p. 249. Los intentos para identificar los escenarios de la geografía de Valerio no siempre han resultado convincentes. Véase UDAONDO PUERTO, 1997, pp. 226-230.

31. DÍAZ, 2011a, pp. 57-83.

32. ID., 2013; CANÉ, 2017.

33. BRAULIO DE ZARAGOZA, *Vita s. Emiliani*, 8.

34. *Ibid.*, 9.

35. Instrucción que debió estar basada esencialmente en el ejemplo y en su capacidad para controlar las emociones y soportar las adversidades, pues Braulio reconoce más adelante que Emiliano apenas había aprendido de memoria los ocho primeros salmos, pero su perspicacia, maestría y sagacidad superaban a las de filósofos entrados en años (*ibid.*, 12).

36. *Ibid.*, 10-11.

37. *Ibid.*, 12.

38. «... clarissima regali progenie» (*Vita Fructuosi*, 2, p. 83).

39. *Ibid.*

40. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De uiris illustribus*, 10. Véase GARCÍA MORENO, 1974, p. 140, n<sup>o</sup> 331.

41. «*Post haec reuertens ad locum illum solitudinis supra memoratum et deuotionem quam dudum paruulus elegerat iam perfectus impleuit. Nam construens cenobium Conplutensen...*» (*Vita Fructuosi*, 3).
42. VALERIO DEL BIERZO, *De celeste reuelatione* 1, p. 219. Parece una relectura de pasajes de *Vita Fructuosi*, 1 y 8.
43. *Vita Fructuosi*, 4, p. 87. En una de esas ocasiones en la que se encontraba vestido con una piel de cabra, un arquero llegó a confundirle con una pieza de caza (*ibid.*, 5).
44. *Ibid.*, 6.
45. *Ibid.*, 9.
46. *Ibid.*, 18.
47. CASTELLANOS, 2004.
48. BRAULIO DE ZARAGOZA, *Vita s. Emiliani*, 32.
49. *Ibid.*, 38. Trad. OROZ RETA, 1978, p. 215.
50. *Vita Fructuosi*, 16, p. 111.
51. *Ibid.*, 20, p. 115.
52. *Ibid.*, 21.
53. VALERIO DEL BIERZO, *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*, 18, p. 189.
54. ID., *Ordo querimonie prefati discriminis*, 23.
55. *Ibid.*, 24, p. 275.
56. CASTELLANOS, 1996.
57. «*in sancta religione ad Dominum conuertere*» (VALERIO DEL BIERZO, *Ordo querimonie prefati discriminis*, 27).
58. ID., *Replicatio sermonum a prima conuersione*, 6-8, pp. 287-289.
59. *Ibid.*
60. Sobre el papel desempeñado en la sociedad tardoantigua por estas figuras de sacralidad paralela en muchos casos a la jerarquía oficial, resultado en su percepción de un entorno de opresión y conflicto, véase BROWN, 1995. Las peculiaridades de la figura de Valerio frente a ese modelo, construido esencialmente a partir de ejemplos orientales, han sido anotadas por FRIGHETTO, 1997.

61. DÍAZ Y DÍAZ, 2006, p. 289, nº 191.
62. VALERIO DEL BIERZO, *Ordo querimonie prefati discriminis*, 27, p. 277. La referencia es de Mateo (X, 22: «quien perseverare hasta el fin este se salvará») y la recoge de nuevo literalmente en *Epistola beatissime Egerie laude*, 12.
63. VALERIO DEL BIERZO, *Replicatio sermonum a prima conuersione*, 25, p. 305.
64. Sobre esta literatura de autojustificación, véase RAPP, 2009.
65. COLLINS, 1986, cree incluso que los textos de Valerio podrían estar destinados a construir a partir de ellos una *Vita Valerii*.
66. VALERIO DEL BIERZO, *Quod de superioribus querimonis residuum sequitur*, 6, p. 323. La referencia procede de *Apophthegmata patrum*, 12, 1. Sobre la influencia de esta colección de sentencias en Valerio, véase FREIRE, 1967.
67. VALERIO DEL BIERZO, *Epistola beatissime Egerie laude*, 11, p. 239.
68. *Ibid.*
69. *Ibid.*, 11-12, pp. 239-241.
70. PENCO, 1959.
71. Sobre el carácter de este texto se puede ver DOMÍNGUEZ DEL VAL, 1981, pp. 150-161, con bibliografía precedente.
72. LEANDRO DE SEVILLA, *De institutione virginum*, 23, p. 206.
73. *Ibid.*, 22 y 27.
74. *Ibid.*, p. 181. Introducción que puede considerarse en sí misma un tratado sobre la virginidad.
75. *Ibid.*, 2.
76. *Ibid.*, 3.
77. *Ibid.*, 1.
78. *Ibid.*, 17, 26 y 30.
79. *Ibid.*, 31, p. 215.
80. El *Liber ordinum* incluye un ceremonial de ingreso en el monasterio (*Ordo conversorum conversarumque*), donde da por supuesto que cuando el monje entra en el monasterio hace promesa de estabilidad,

momento en el que «*roborato proprio nomine in pactionis libello per manu<m> abbatis*» (*Liber ordinum episcopalis*, 29, 143).

81. ISIDORO DE SEVILLA, *Regula monachorum, Praef.*, p. 90.

82. ID., *De ecclesiasticis officiis*, 2, 16, 4; *Etymologiae*, 7, 13, 4.

83. ID., *Regula monachorum*, 1, p. 91.

84. ID., *Sententiae*, 2, 41, 2. Trad. CAMPOS y ROCA, 1971, p. 385.

85. DÍAZ, 2007.

86. ISIDORO DE SEVILLA, *Regula monachorum*, 4. El término es utilizado de nuevo en el capítulo 25, en este caso en la forma *milites Xpi*.

87. *Ibid.*, p. 95.

88. *Vita Fructuosi*, 3, p. 85.

89. *Ibid.*, 8, p. 93.

90. *Ibid.*, 16, p. 111.

91. VALERIO DEL BIERZO, *De genere monachorum*, 3, p. 327.

92. La política de la Iglesia visigoda respecto a los oblatos manifiesta el problema que suponía una profesión forzosa e irrevocable, como se había previsto en el año 633 (*Concilio IV de Toledo*, 49) y luego añadido como interpolación a la Regla de Isidoro. De hecho, un concilio posterior, celebrado en el 646, matizó que los niños menores de 10 años, entregados por sus padres, debían de manifestar su voluntad de aceptación (*Concilio VII de Toledo*, 6). Véase DÍAZ Y DÍAZ, 1963, pp. 32-38. Sobre la oblación en general, véase JONG, 1996.

93. VALERIO DEL BIERZO, *De genere monachorum*, 7, p. 331.

94. *Ibid.*, 6, pp. 329-331.

95. *Vita Fructuosi*, 4.

96. FRUCTUOSO, *Regula monachorum*, 21, p. 160.

97. BISHKO, 1984.

98. EUTROPIO DE VALENCIA, *De districtione monachorum*, narra como un grupo de monjes habría abandonado el monasterio, incapaces de soportar las exigencias de la regla y la rigidez del abad. Incluso Valerio, dando cuenta de su difícil relación con los monjes de Rufiana, da a entender que, en uno de los conflictos provocados por su presencia, un plan urdido contra él, provocó que algunos de los monjes, sus cómplices

y algunos de los conversos que habitaban en el monasterio lo abandonarían y se dispersarían (VALERIO DEL BIERZO, *Quod de superioribus querimonis residuum sequitur*, 2).

99. Concilio IV de Toledo, a. 633, caps. 52 y 55; Concilio VII de Toledo, a. 646, cap. 5; Concilio XIII de Toledo, a. 683, cap. 11; *Leges visigothorum*, 3, 5, 3.

100. DÍAZ Y DÍAZ, 1961, p. 375, en referencia a la homilía anónima *De monachis perfectis*, probablemente de un ambiente hispano del siglo VI.

101. ID., 1967, p. 219.

102. DÍAZ, 2001, 2011b.

103. *Regula monastica communis*, 1, p. 172.

104. *Ibid.*, 8, p. 185.

105. *Ibid.*, 8, 14 y 15.

106. *Ibid.*, 5, p. 181.

## Autor

***Pablo C. Díaz***

## Universidad de Salamanca

© Casa de Velázquez, 2019

OpenEdition Books License

### *Referencia electrónica del capítulo*

DÍAZ, Pablo C. *La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo* In: *Œuvrer pour le salut: Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge* [en línea]. Madrid: Casa de Velázquez, 2019 (generado el 29 juin 2023). Disponible en Internet: <<http://books.openedition.org/cvz/9176>>. ISBN: 9788490962367.

### *Referencia electrónica del libro*

DE LAS HERAS, Amélie (dir.) ; GALLON, Florian (dir.) ; y PLUCHOT, Nicolas (dir.). *Œuvrer pour le salut: Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge*. Nueva edición [en línea]. Madrid: Casa de Velázquez, 2019 (generado el 29 juin 2023). Disponible en



Internet: <<http://books.openedition.org/cvz/9136>>. ISBN:  
9788490962367.

Compatible con Zotero

## Œuvrer pour le salut

### Moines, chanoines et frères dans la péninsule Ibérique au Moyen Âge

*Este libro es reseñado por*

Bénédicte Sère, *Archives de sciences sociales des religions*,  
publicado el 20 janvier 2021. Sitio web:

<http://journals.openedition.org/assr/57712>; DOI:

<https://doi.org/10.4000/assr.57712>

Antoine Roulet, *Revue de l'histoire des religions*, publicado el 22  
juin 2023. Sitio web: <http://journals.openedition.org/rhr/12566>;

DOI: <https://doi.org/10.4000/rhr.12566>