

# ***Secundum Regulam*: cuidados y asistencia a enfermos y ancianos en las reglas monásticas hispano-visigodas**

**Francisco Salvador Ventura (\*)**

(\*) [orcid.org/0000-0003-0364-2992](https://orcid.org/0000-0003-0364-2992), Departamento de Historia Antigua, Universidad de Granada. [fransalv@ugr.es](mailto:fransalv@ugr.es)

Dynamis  
[0211-9536] 2019; 39 (2): 381-402  
<http://dx.doi.org/10.30827/dynamis.v39i2.9841>

Fecha de recepción: 6 de julio de 2018  
Fecha de aceptación: 14 de febrero de 2019

**SUMARIO:** 1.—Introducción. 2.—Las reglas monásticas en el reino hispano-visigodo. 3.—La asistencia en los monasterios: enfermos y ancianos. 4.—La atención a los enfermos. 5.—La atención a los ancianos. 6.—Conclusiones.

**RESUMEN:** Las reglas elaboradas para organizar la vida cotidiana en las comunidades monásticas que proliferaron en torno al Mediterráneo durante la Antigüedad Tardía son una privilegiada fuente de información para conocer cuáles eran las circunstancias en las que vivían los enfermos y los ancianos durante ese periodo. El objetivo de este trabajo es utilizarlas para conocer mejor cuál era la situación de estos dos colectivos a finales de la Hispania tardoantigua. Las cuatro reglas monásticas conservadas se elaboraron en un arco cronológico que abarca desde la segunda mitad del siglo VI hasta un periodo similar del siglo VII, coincidiendo en gran medida con la duración del reino hispano-visigodo de Toledo. Con su lectura se puede constatar la importancia de la asistencia social entre los cometidos habituales de los distintos monasterios que las tomaron por norma, ocupando un lugar fundamental los cuidados y las atenciones brindados a enfermos y ancianos. En todas ellas se muestra cómo se organizaban para cumplir tales cometidos y cómo se alteraban las normas de convivencia vigentes con la intención de ofrecerles los cuidados oportunos. Se observa igualmente qué tipo de alimentación se consideraba útil como medicina, cómo se debía tratar a los enfermos en lugares físicamente separados del recinto monástico y quiénes eran los más aptos para ocuparse de ellos. Asimismo, se aprecia cómo tales cuidados no se dispensaban únicamente a los miembros de las comunidades, sino que se hacían extensivos a personas del exterior. Se documenta, además, cómo en la zona noroccidental se había extendido la práctica de que los ancianos ingresaran en los monasterios llevados sobre todo por las emergencias propias de una edad avanzada.

**PALABRAS CLAVE:** Asistencia social, enfermos, ancianos, reglas monásticas, Hispania visigoda.

**KEYWORDS:** social welfare, sick people, elderly people, monastic rules, Visigothic Hispania.

## 1. Introducción (\*)

La compleja realidad monástica surgió en Oriente en el siglo III y se extendió ampliamente a partir del siglo IV, poniendo en práctica desde los primeros tiempos una serie de tareas que hoy día no se dudaría en agrupar dentro del concepto general de asistencia social. Sus primeros testimonios se sitúan en las tierras de Egipto, para propagarse desde ahí con rapidez y con formas diversas a muchas otras provincias de Oriente. A pesar de las variantes existentes, todos los monjes pretendían ser hombres de Dios y, en calidad de tales, aspiraban a imitar el modo de vida de Jesús hasta el momento de su muerte. El resultado de esa actitud se explicita en una relación más o menos directa con el mundo, con la intención manifiesta de conseguir la evangelización de quienes no fuesen creyentes mediante la transmisión de sus enseñanzas y la proyección de su ejemplo. Dos fueron las formas mayoritarias de practicar la vida monástica: la de los anacoretas, quienes eligieron una retirada al «desierto» para llevar una vida solitaria de ascesis; y la de los cenobitas<sup>1</sup>, aquellos otros que optaron, en un número cada vez mayor, por desarrollar una vida comunitaria en grupos monásticos, imitando la desarrollada por los Apóstoles:

«La vida cenobítica tiene su origen en el tiempo de la predicación apostólica. Tal es la que existía en Jerusalén entre la multitud de los fieles, y que nos describen así los Hechos de los Apóstoles: “La muchedumbre de los que habían creído tenía un solo corazón y una sola alma, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común”. “Vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos según la necesidad de cada uno”. “No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido, y lo depositaban a los pies de los apóstoles, y a cada uno se le repartía según su necesidad”. Tal era el espectáculo que ofrecía la Iglesia y que hoy día difícilmente nos es dado contemplar, a no ser en un reducido sector, en los monasterios cenobitas»<sup>2</sup>.

---

(\*) El presente trabajo se enmarca en el proyecto HAR2016-75145-P y ha sido financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades y por fondos FEDER.

1. El término tiene su origen en el griego antiguo y significa precisamente vida en común, como se explicita en Isidoro de Sevilla. Etimologías XV, 4, 6: «Cenobio parece una palabra híbrida del griego y el latín: es la residencia de muchas personas que viven en común; pues *koinón*, en griego, significa “común”».
2. Casiano. Conlationes 18, 5, 1.

Uno de los puntales sobre los que se erigió el cristianismo antiguo es el denominado con el nombre genérico de virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Su enumeración aparece de manera explícita en la Primera Carta a los Corintios escrita por Pablo de Tarso<sup>3</sup>, donde, tras mencionarlas, indicaba que era precisamente la caridad la más importante de las tres. Dos siglos después, el obispo Basilio de Cesarea identificaría la consecución de la perfección de la caridad como eje principal de la vida monástica, cuando afirmaba que había sido el propio Jesús quien había señalado como signo para reconocer a sus discípulos precisamente la actitud de amor hacia los otros<sup>4</sup>. La forma de concretar esta disposición podía adquirir una gama amplia de atenciones, dentro de las que se incluían desde procurar alimento a los necesitados hasta dar cobijo a los extranjeros, pasando por las atenciones dedicadas a los enfermos y a los ancianos, actividades que interesan particularmente en el desarrollo de este trabajo. En ocasiones, su perfil queda desdibujado, al no ser mencionadas de manera diferenciada sino mezcladas con las prestadas a extranjeros y/o huéspedes. Desde fechas tempranas, no sólo adquirieron un desarrollo particular en los cenobios orientales, sino que tuvo lugar una identificación clara como actividad privilegiada dentro de las prácticas monacales. La envergadura fue tal que incluso hubo casos en los que se llegaron a crear en las ciudades auténticos albergues para peregrinos y recintos hospitalarios para atender a los enfermos.

Poco tiempo después de sus primeros pasos, en concreto durante la segunda mitad del siglo IV, la vida monástica comunitaria alcanzó también las tierras occidentales del Imperio Romano e incrementó su extensión sobre todo a finales del siglo IV y comienzos del V. Al tratarse de un modelo importado, se partió de los patrones ya acuñados en el ámbito del cenobitismo oriental. Entre los elementos originales que fueron asumidos se encontraban las distintas actividades vinculadas con la asistencia social antes señaladas, adaptándolas, como es lógico suponer, a las singularidades pertinentes del contexto propio de los distintos territorios del marco occidental. A su llegada, la praxis monacal se encontró con experiencias ascéticas preexistentes, que habían gozado de cierto arraigo y que, a pesar de su retroceso, nunca llegaron a desaparecer del todo. A diferencia de lo que había ocurrido en Oriente, los primeros grupos monásticos presentaron un marcado signo aristocrático,

---

3. I Corintios 13.

4. Basilio de Cesarea. *Moralia*, Prólogo 3.

pero pronto las comunidades monacales vieron incrementarse de manera creciente el número de quienes acudían a ellas, como resultado de la dureza de las condiciones sociales del exterior. De este fenómeno da cuenta precisamente Agustín de Hipona cuando en su *De opere monachorum* explicaba cómo había observado que la mayoría de quienes estaban accediendo a la vida monástica procedía de las filas de los esclavos, o bien se trataba de libertos con ocupaciones artesanales o agrícolas<sup>5</sup>. Sin embargo, una vez realizado el diagnóstico de la situación, y a pesar de los riesgos que podría conllevar de desvirtuar la realidad monacal, terminaba por justificar su posición contraria a que fueran rechazados por las circunstancias alusivas a su procedencia:

«Hoy, en cambio, la mayoría de los que vienen a la profesión monástica procede de la esclavitud, o se trata de libertos, obreros o campesinos, o han recibido la libertad o la promesa de la libertad por ingresar en el servicio de Dios, o eran sencillamente artesanos o menestrales ... Sería un crimen no admitirlos ...»<sup>6</sup>.

Las actividades de tipo asistencial desarrolladas en los monasterios fueron *in crescendo* en los tiempos siguientes, como se puede comprobar en el caso concreto de la Galia en el siglo VI, territorio del que procede una abundante información respecto de ellas<sup>7</sup>. En concreto, son numerosos los datos procedentes de las prácticas «caritativas» de los monasterios en relación con los lugares de peregrinación, derivadas de las necesidades inmediatas consecuencia del gran flujo de devotos que se dirigían a ellos. Las atenciones que les prestaban los monjes excedían el terreno de procurarles alimento o incluso proporcionarles alojamiento, conservándose noticias de lugares que se podrían denominar auténticos hospitales, a cuyo frente se encontraba un personal monástico especializado para atender a quienes las requiriesen. Existen incluso datos de criminales, con delitos de desigual gravedad, que escapaban de la presión de la justicia secular amparándose en el derecho de asilo que les brindaban los monasterios. Podría, por tanto, afirmarse que

---

5. Marcos, Mar. Ordo monasterii: igualdad espiritual y desigualdad social en el primer monacato cristiano. In: Alvar Ezquerro, Jaime y Hernández Guerra, Liborio, coords. Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX: Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Valladolid: Universidad de Valladolid; 2004, p. 537-544.

6. Agustín de Hipona. *De opere monachorum* XXII, 25.

7. Más información sobre la situación en la Galia del siglo VI se obtiene en Gobry, Ivan. *Storia del monachesimo. II, Il tempo dell'espansione: da san Colombano a san Bonifacio*. Roma: Città nuova editrice; 1991, p. 1099-1102.

durante el siglo VI el territorio galo ofrecía toda una red de asistencial sustentada por los monasterios, que se ocupaba de muchas de las necesidades de los laicos, satisfaciendo con sus recursos personales y materiales una labor de la que se desentendía la sociedad del momento.

## 2. Las reglas monásticas en el reino hispano-visigodo

Pero el objetivo de este trabajo se circunscribe a la situación existente en el ámbito del reino hispano-visigodo, cuyo ámbito temporal se extiende desde su consolidación durante la segunda mitad del siglo VI hasta su final con la derrota de Rodrigo en Guadalete a comienzos del siglo VIII, abarcando un marco territorial correspondiente casi en su totalidad con Hispania, puesto que, allende los Pirineos, se añadiría la provincia extra-peninsular de la *Septimania* hasta las bocas del Ródano.

Dejando a un lado el controvertido fenómeno del Priscilianismo<sup>8</sup>, para algunos la primera manifestación de monacato hispano, se tienen muy pocas noticias sobre grupos monásticos en la Hispania del siglo V<sup>9</sup>. No obstante, parece lógico suponer que el panorama no sería muy diferente al existente en el resto de los territorios occidentales durante la época, sobre todo en las áreas próximas al *Mare Nostrum*, por lo que debieron de existir comunidades tanto en el ámbito urbano como en el periurbano<sup>10</sup>. Tales comunidades ordenarían su vida siguiendo las pautas con las que se organizaban los cenobios orientales, mediante el uso de las normas reguladoras existentes para la vida en común, conocidas como *Praecepta*, *Institutiones* o *Regulae*. Su aplicación debió de ser ejercida por quien desempeñara el papel de máximo responsable de la comunidad. A él correspondería decidir si guiarse por tal o cual regla, de las que existen abundantes ejemplos en Occidente desde

- 
8. Movimiento religioso hispano del siglo IV con un fuerte componente ascético de origen aristocrático, que adquirió una gran proyección social y que, según Díaz Martínez, podría ser entendido como una fórmula autóctona de monacato y que se vio bruscamente combatido por el nutrido grupo de poderosos enemigos que se enfrentaron a él. Díaz Martínez, Pablo C. *Ascesis y Monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI*. In: Pereira Menaut, Gerardo, ed. *Actas del I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Vol. III. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela; 1988, p. 209-216.
  9. Ubrić Rabaneda, Purificación. *La Iglesia en la Hispania del siglo V*. Granada: Editorial Universidad de Granada; 2004, p. 150-152.
  10. García Moreno, Luis A. *Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas*. Habis. 1993, 24: 179-192.

inicios del siglo IV<sup>11</sup>, o bien si tomar como referencia un *Codex regularum*, una suerte de compendio de distintas reglas junto con escritos diversos de carácter ascético o hagiográfico<sup>12</sup>. No mucho tiempo después, a comienzos del siglo VII, se refería Isidoro de Sevilla en el preámbulo de su *Regula* a la existencia de numerosas reglas en los siguientes términos:

«Son muchas las normas y reglas de los antepasados que se encuentran acá y allá expuestas por los Santos Padres, y que algunos escritores transmitieron a la posteridad en forma excesivamente difusa u oscura»<sup>13</sup>.

Toda esa colección anterior de reglas sirvió de modelo a las normas regulares propiamente hispanas, cuya datación se corresponde precisamente con el periodo de vida del reino hispano-visigodo y cuya influencia traspasó los territorios peninsulares<sup>14</sup>. Pero, al mismo tiempo, todas ellas ofrecen rasgos singulares que las convierten en la fuente más directa, en un material precioso para conocer las condiciones de vida de las comunidades monásticas hispanas regidas por sus disposiciones, que deberían sin duda corresponder a un número elevado. Incluso se puede observar también una serie de particularidades manifiestas entre ellas, vinculadas sobre todo con las zonas geográficas en las que se habían originado y donde mayoritariamente se aplicaban. Así, se distinguen dos áreas diferenciadas: las que fueron elaboradas pensando en cenobios de la zona meridional y aquellas otras destinadas a los situados en el noroeste.

Las reglas monásticas hispanas conservadas son un total de cuatro, si bien se tiene noticia de otra más compuesta por Juan de Biclaro<sup>15</sup>, que no ha llegado a perdurar. Siguiendo la ordenación cronológica propuesta por De Vogüé<sup>16</sup>, la relación sería la siguiente:

- 
11. De Vogüé, Adalbert. Les règles monastiques anciennes (400-700). Turnhout: Brepols; 1985.
  12. Díaz Martínez, Pablo C. Monacato y ascetismo en Hispania en los siglos V-VI. *Studia Ephemeridica Augustinianum*. 1994; 46: 383-384.
  13. Regla de Isidoro, Preámbulo. In: Campos Ruiz, Julio y Roca Meliá, Ismael, eds. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso, Reglas monásticas. Madrid: BAC; 1971.
  14. Díaz y Díaz, Manuel C. Las Reglas monásticas españolas allende los Pirineos. In: Fontaine, Jacques y Pellistrandi, Christine. *L'Europe Héritière de l'Espagne Wisigothique*. Madrid: Casa de Velázquez, 1992, p. 159-175.
  15. Isidoro de Sevilla. *De viris illustribus XXXI*.
  16. De Vogüé, Adalbert. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*. Vol. 11: La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VIe-VIIe siècle). Paris: Les éditions du cerf; 2007.

1. El *De institutione uirginum* de Leandro de Sevilla<sup>17</sup>, compuesta entre 575 y 580<sup>18</sup>. Fue redactada por el obispo sevillano como una suerte de manual de observancia de la vida monástica destinado directamente a su hermana Florentina, quien residía en una comunidad desconocida, pero probablemente situada en la misma ciudad de Hispalis.
2. La *Regula Isidori* de Isidoro de Sevilla<sup>19</sup>, elaborada entre 615 y 618<sup>20</sup>. Años después de la anterior, el obispo sevillano Isidoro, hermano de Leandro y Florentina, escribió una regla destinada a los monjes del Monasterio Honorianense, cenobio cuya ubicación es desconocida, pero que, siguiendo las recomendaciones de la propia norma regular, debía de encontrarse alejado de la ciudad. A pesar de ello, se puede sospechar que no se hallaría en un lugar demasiado distante de la urbe hispalense.
3. La *Regula Fructuosi* de Fructuoso de Braga<sup>21</sup>, escrita entre 646 y 656<sup>22</sup>. La obra del obispo de Braga Fructuoso es heredera de la isidoriana, pero se concibió para organizar la vida de comunidades monásticas con un componente de rigor y austeridad mayor, como se comprueba en la naturaleza y la intensidad de los castigos, y estaría destinada a monasterios situados en el área noroeste de la Península.
4. Y la *Regula Communis*<sup>23</sup>, composición regular anónima que hace pensar en una autoría colectiva<sup>24</sup> y cuya cronología parece ser algo posterior a la de Fructuoso. Esta regla se atribuyó en otros tiempos también al obispo de Braga y su conformación se debe a distintas procedencias y tiempos, si bien presenta la característica de intentar ordenar una amplia y multiforme realidad monástica existente en el

---

17. La traducción de la conocida como *Regla de Leandro* está publicada en Campos Ruiz y Roca Meliá, n. 13, p. 21-76. Su título completo es *De institutione virginum et de contemptu mundi* y no se trata de una regla propiamente dicha, aunque habitualmente se considera como tal por la proximidad que existe entre sus contenidos.

18. De Vogüé, n. 16, p. 87.

19. La traducción de la conocida como *Regla de Isidoro* está publicada en Campos Ruiz y Roca Meliá, n. 13, p. 90-125.

20. De Vogüé, n. 16, p. 105.

21. La traducción de la conocida como *Regla de Fructuoso* está publicada en Campos Ruiz y Roca Meliá, n. 13, p. 137-162.

22. De Vogüé, n. 16, p. 167.

23. La traducción de la conocida como *Regla Común o Regla de los Abades* está publicada en Campos Ruiz y Roca Meliá, n. 13, p. 172-211.

24. De Vogüé, n. 16, p. 203.

noroeste hispano, dentro de la que se encontraban prácticas singulares como las profesiones de familias completas, la conversión en monasterios de aldeas enteras, junto con fundaciones fraudulentas con intenciones espurias.

Este importante número de normas regulares producidas durante este periodo resulta muy indicativo de la significación que la forma de vida monástica llegó a adquirir en la Hispania del momento<sup>25</sup>. Sirvan como muestra de ello la profusión de fundaciones de establecimientos monásticos<sup>26</sup>, el creciente volumen de personas que profesaban, el enriquecimiento importante de su patrimonio<sup>27</sup>, así como la diversa procedencia de quienes en ellos ingresaban, dando lugar en su interior a frecuentes situaciones comprometidas, de cuya atenuación se encargaba a los máximos responsables de los cenobios<sup>28</sup>.

### 3. La asistencia en los monasterios: enfermos y ancianos

Como se ha indicado, las personas que entraban a formar parte de un cenobio tenían como horizonte imitar el modelo de Jesús y el de las primeras comunidades cristianas. Intentaban poner en práctica sus enseñanzas dedicándole su vida y ateniéndose a los compendios de normas, las reglas, que se fueron elaborando desde fechas tempranas. Con ello confiaban en obtener un reconocimiento posterior, como queda expresado en la «Regla» de Leandro:

- 
25. Teja, Ramón y Acerbi, Silvia. El ambiente económico y social reflejado en las reglas monásticas latinas de Italia e Hispania (siglos VI-VII). In: Fernández Flórez, José Antonio, dir. *Silos. Un milenio. Actas del Congreso Internacional sobre la Abadía de Santo Domingo de Silos. II, Historia*. Burgos: Universidad de Burgos-Abadía de Silos, 2003, 111-131.
  26. En un trabajo reciente se aborda la cuestión de las fundaciones realizadas en Hispania atendiendo no sólo a las cuestiones canónicas concernientes, sino también a las iniciativas materiales que los promovieron: Díaz Martínez, Pablo C. *Las fundaciones monásticas en la Península Ibérica (siglos VI-VIII)*. *Settimane di Studio sull'Alto Medioevo*. 2017; 64, *Monachesimi d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo*: 463-495.
  27. Díaz Martínez, Pablo C. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1987.
  28. Salvador Ventura, Francisco. Aspectos sociales en las reglas monásticas de la Bética. In: González Román, Cristóbal, ed. *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*. Granada: Universidad de Granada, 1994, p. 495-514.

«Considera que los que viven en los monasterios según una regla, conservan la vida de los apóstoles, y no han de dudar de que alcanzarán los premios de aquellos cuyos ejemplos imitan»<sup>29</sup>.

Las comunidades monásticas que seguían estas normas regulares hispano-visigodas se atenían a la serie de pautas explicitadas en las disposiciones que regulaban su vida cotidiana. La primera de ellas, requisito necesario para formar parte de la comunidad, era desprenderse de cualquier tipo de bien privado, para poder dedicarse a la «milicia divina» sin intereses o distracciones de otro tipo:

«Quienes, después de dejar el siglo, se convierten con piadosa y saludable humildad a la milicia de Cristo, primeramente deben distribuir todos sus bienes a los necesitados o agregarlos al convento. En ese momento, pues, entregan los siervos de Cristo su libertad a la milicia divina, porque entonces desarraigan de sí todo vínculo de esperanzas mundanas»<sup>30</sup>.

Una vez superados los protocolos previos a su ingreso, los individuos formaban parte por completo de la comunidad. Dentro de sus dedicaciones, además de preceptos como la oración, los ayunos, la penitencia, el trabajo, la obediencia o la abstinencia, emergía con claridad una manifiesta vocación de atención a los demás<sup>31</sup>, que iba tomando forma según las circunstancias del entorno en distintas variantes que podrían agruparse en cinco grandes apartados: las destinadas a los necesitados, las practicadas con los enfermos y ancianos, las ofrecidas a los huéspedes y viajeros, las aplicadas a los cautivos y delincuentes, y, en quinto lugar, las dedicadas a los educandos<sup>32</sup>. Tales actividades no eran, por tanto, una consecuencia de su mejor o peor disposición a ponerlas en práctica, sino que formaban parte de lo que *secundum regulam* estaba estipulado realizar.

---

29. «Regla» de Leandro XXVI, Se debe huir de la vida individual.

30. Regla de Isidoro IV, De los conversos.

31. Díaz Martínez, Pablo C. Integración cultural y atención social en el monacato visigodo. In: Méndez, Antonio, Montoro, Teresa y Sandoval, Dolores, eds. Arqueología, Paleontología y Etnografía. Vol. 4: Monográfico: Jornadas Internacionales «Los visigodos y su mundo». Madrid: Comunidad de Madrid; 1991, p. 91-105.

32. Salvador Ventura, Francisco. El monacato como instrumento eclesial de dominación y de asistencia social. In: Fernández Ubiña, José; Quiroga Puertas, Alberto J.; Ubric Rabaneda, Purificación, coords. La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía. Granada: Editorial Universidad de Granada; 2015, p. 169-191.

Entre las labores asistenciales dispensadas por los monasterios en Hispania ocupaba un lugar destacado las que tenían que ver con la atención a los enfermos<sup>33</sup> y a los ancianos. Con frecuencia, se aludía a ambos colectivos de manera conjunta, al tratarse de grupos que generaban preocupaciones y cuidados parecidos, aunque en otros pasajes y otras reglas no fuera siempre de esta forma. Juntos los presenta el propio Isidoro cuando los integra en esa distribución concreta y sin precedentes que realiza dentro de su regla, según la cual dividía los ingresos pecuniarios del monasterio en tres partes iguales. Una de ellas era precisamente la que tenía como beneficiarios a *infirmi et senes*<sup>34</sup>. Los enfermos y ancianos son incluidos en una categoría similar por el prelado hispalense, al tratarse de un grupo que generaba preocupaciones y cuidados parecidos, si bien, como ya se ha manifestado, no ocurre siempre de esta forma:

«Ese dinero debe distribuirse en tres partes, una de las cuales será para los enfermos y ancianos y para comprar en los días festivos algo mejor para la alimentación de los monjes; otra parte para los pobres; otra tercera, para comprar vestidos de los monjes y de los pequeños o cualesquiera otras necesidades del monasterio; el encargado de la sacristía ha de recibir esas tres partes, y, bajo la obediencia del abad y el testimonio del prepósito o de los mayores, gastará de cada una de las partes para las necesidades de sus destinos»<sup>35</sup>.

Ambos grupos aparecen mencionados también de manera asociada en sendos capítulos distintos de la Regla Común. Así ocurre cuando se les menciona como uno de los grupos cuya alimentación estaba a cargo del responsable de la despensa, relación en la que se incluye también a los huéspedes y a los niños:

«Ha de elegirse un despensero experimentado en bondad y paciencia por la conferencia de la comunidad, y debe estar libre de todo servicio del monasterio y del oficio de cocinero; de ese modo tendrá siempre a su cargo la despensa para atender a los niños, ancianos, enfermos y huéspedes; y, si el grupo fuere numeroso, se le concederá un joven para atender al mismo servicio,

---

33. Menéndez Bueyes, Luis R. Medicina, enfermedad y muerte en la España tardoantigua. Un acercamiento histórico a las patologías de las poblaciones de la época tardorromana e hispanovisigoda (siglos IV-VIII). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; 2013.

34. Regla de Isidoro XX, De los bienes del monasterio.

35. Regla de Isidoro XX, De los bienes del monasterio.

de modo que a la orden de éste se reúnan a sus horas oportunas los niños y reciban el alimento»<sup>36</sup>.

Y, más adelante, lo hace de nuevo, cuando se dedica a poner de relieve la importancia que tenía la existencia de rebaños para garantizar cierta continuidad en los recursos propios del monasterio, cita también a los enfermos y ancianos como uno de los colectivos directamente afectados por los beneficios que se desprendían de ellos. En este caso, son presentados dentro de un amplio grupo en el que se incluye a niños, cautivos, huéspedes y viajeros:

«Por este motivo, éstos no deben descuidar las ovejas que tienen encomendadas, porque por ello logran no uno, sino muchos beneficios. De ellas se sustentan los enfermos, de ellas se nutren los niños, de ellas se sostienen los ancianos, de ellas se redimen los cautivos, de ellas se atiende a los huéspedes y viajeros, y además apenas tendrían recursos para tres meses muchos monasterios si sólo hubiese el pan cotidiano en esta región, más improductiva que las demás»<sup>37</sup>.

#### 4. La atención a los enfermos

«Los enfermos deben ser tratados con toda compasión y lástima, y sus dolencias aliviadas con los servicios convenientes»<sup>38</sup>. La lectura de las disposiciones regulares alusivas a los enfermos puede suscitar dudas acerca de a quiénes se están refiriendo con este vocablo. Resulta un tanto complicado discernir con claridad si entre los así denominados incluían solamente a los miembros de la comunidad monástica, o también quedan comprendidas dentro de él personas externas al monasterio. Un repaso atento a las menciones permitiría entender el uso del término *in extenso*, comprendiendo a los miembros de la comunidad y a individuos ajenos a ella, porque sólo en algunas ocasiones se especifica con claridad que se trata de monjes, al tiempo que en otras se deja claro que se refiere a personas que acudían al monasterio con intereses distintos de los religiosos. De manera que se podría en principio aceptar que cuando se habla de enfermos sin especificar que se

---

36. Regla Común VI, Cómo deben vivir en el monasterio sin peligro los varones con sus mujeres e hijos.

37. Regla Común IX, Cómo deben vivir los que tienen encomendados los rebaños del monasterio.

38. Regla de Fructuoso IX, De la recepción de los huéspedes.

trata de monjes, se puede englobar en tal grupo también a sujetos que no eran miembros de la comunidad monástica, como se comprobaría en una triple distinción que Isidoro realiza:

«Al que está al frente de la despensa incumbirá la administración de lo que se guarda en el almacén; éste entregará a los que estén de semana todo lo necesario para la alimentación de los monjes, de los huéspedes y de los enfermos»<sup>39</sup>.

Y en el mismo capítulo establece una diferencia clara entre quienes eran miembros de la comunidad y los que no, cuando indica quién debía preparar el pan en cada caso, estableciendo que serían laicos quienes se encargasen de elaborar el pan para los huéspedes y para los enfermos.

«La práctica de la pesca será incumbencia de legos; y también ellos cribarán el trigo y lo molarán como se acostumbre; los monjes únicamente prepararán la masa y elaborarán el pan con sus propias manos. Por otra parte, para los huéspedes y enfermos harán el pan los legos»<sup>40</sup>.

Sí queda claro que se refiere Isidoro de Sevilla a los miembros de la comunidad cuando dedica el capítulo XXII precisamente a los monjes enfermos, *De infirmis fratribus*, para explicar toda la serie de cuidados especiales que un monje sano y diligente les debía dedicar en todo lo concerniente a alimentación e higiene. Un caso similar se encuentra en la *Regula Fructuosi*, cuando a la hora de tratar los alimentos que se debían de tomar en el monasterio, se permitía romper con la «moderación» reinante y se concedía la licencia de tomar carne, si concurría la circunstancia de la enfermedad o bien se iniciaba un largo viaje:

«A ninguno se le concede licencia para gustar o tomar carne. No porque la consideremos como creatura indigna de Dios, sino porque la abstinencia de carne se estima útil y provechosa para los monjes, guardando, con todo, la moderación de la piedad para con la necesidad de los enfermos o para la condición de los que viajan lejos, de modo que pueden alimentarse con carnes de ave los enfermos ...»<sup>41</sup>.

---

39. Regla de Isidoro XXI, Qué corresponde a cada cual.

40. Regla de Isidoro XXI, Qué corresponde a cada cual.

41. Regula de Fructuoso III, De la mesa.

En la Regla Común también se hace una referencia aparte a los monjes enfermos, pero a raíz de una circunstancia muy concreta, como es la expresa prohibición de que fueran atendidos por mujeres. Así pues, se indica que la enfermedad no podía ser un pretexto para que surgieran dos situaciones que expresamente deberían ser evitadas a toda costa para no correr riesgos: la de aquellos que procedentes del exterior enfermaran, y pretendiesen ser atendidos en un monasterio femenino; y la de aquellos que residiendo en comunidades masculinas pretendieran ser asistidos por alguna mujer, ya fuera madre, esposa, hermana, hija, pariente o cualquier tipo de criada:

«Y, si algún monje procedente de lejos de su propio monasterio enfermase, no tratará de encamarse en el monasterio de monjas, no vaya a quedar aliviado en el cuerpo y enfermo en el espíritu ... Por tanto, pues, mandamos que todos los monjes enfermos yazgan en monasterio de varones, y ordenamos que ni la madre, ni hermana, ni esposa, ni hija, ni pariente, ni extraña, ni criada, ni cualquiera otra clase de mujer sirvan a los varones durante su enfermedad»<sup>42</sup>.

Entre las normas que atañen a los monjes en todas las reglas tiene un protagonismo esencial la práctica del ayuno, como una de las premisas sobre las que, desde los primeros compases del monacato, estaba organizada su vida cotidiana. Y ello es debido a las virtudes que se asocian al ayuno frente al reto de vencer los impulsos primarios de la naturaleza humana. En particular, se mostraba un especial celo en la abstinencia del consumo de carne, al estar asociado a la incitación al deseo y la práctica sexual<sup>43</sup>, riesgo que podría también derivarse de la desmesura en la ingesta de alimentos:

«¿De qué va a ser capaz el cuerpo, si se alimenta de carne, sino de estallar en voluptuosidad, y venir a parar en desenfreno con la deplorable crueldad de la lujuria? ...El alimento de carnes es incentivo de vicios; y no sólo de carnes,

42. Regla Común XVII, Cuál debe ser la costumbre de saludar en el monasterio de varones y mujeres.

43. Este tipo de consideraciones resultan de una mezcla de los conocimientos médicos de época clásica con las experiencias de los primeros monjes orientales, que se pueden encontrar resumidas en Isidoro de Sevilla. Etimologías XX, 2, 37: «Dicen los médicos y los que han escrito sobre la naturaleza de los cuerpos humanos —de manera especial Galieno en su obra *Persie*— que los cuerpos de los niños, de los jóvenes y de los hombres y mujeres que se encuentran en la flor de la edad, poseen en su interior un calor que los caldea, y que son contraproducentes, en estas edades, los alimentos que aumentan este calor, siendo más indicados para la salud consumir alimentos que comporten frío; por el contrario, para los ancianos, que padecen de un humor frío, son convenientes alimentos cálidos y vinos añejos».

sino el exceso de otros alimentos, pues no se reputa por vicio la calidad de los manjares, sino la cantidad»<sup>44</sup>.

Pero de tales prohibiciones estaban exentos quienes padecieran una enfermedad, situación coyuntural que debería verse revertida en cuanto sus males se vieran sanados y así «A los enfermos ha de servirseles alimentos más delicados hasta que recobren la salud. Pero después que la recobren han de volver a los alimentos de antes»<sup>45</sup>. No obstante, no sólo ellos recibirían atenciones particulares, porque en algunas reglas se hace mención de la especial discreción de la que el abad, o abadesa, debía de hacer uso a propósito de la delicada o frágil salud de algunos miembros de la comunidad. Así ocurre con el caso de Florentina, la hermana de Leandro a la que dedica su escrito regular:

«Tú no pecarás si mitigas tus ayunos y tomas lo suficiente para tu salud, puesto que las continuas enfermedades te dejan debilitada. Con todo, has de considerar como mejor a la que, por gozar de salud robusta, no necesita de los remedios de las enfermas. Ni, por otra parte, debe escandalizarse la que está sana de que se trate con más indulgencia y delicadeza en la alimentación a la enferma, sino que, por lo mismo, debe pensar que ha de ser mejor y más virtuosa, porque no tiene necesidad de las mitigaciones que requieren las débiles»<sup>46</sup>.

Así pues, las rudezas de la aplicación de las disposiciones regulares deberían verse mitigadas para atender las necesidades propias de los enfermos, para quienes sí estaba previsto el consumo pertinente de carne con el objetivo de que su salud se viera fortalecida<sup>47</sup>. En la «Regla» de Leandro se puede apreciar cómo la carne tenía en estos casos la consideración de medicina y no como ocurría con las «vírgenes» sanas, para quienes su ingesta suponía una plataforma que conducía inexorablemente a toda clase vicios:

---

44. «Regla» de Leandro XXIV, De la concesión y prohibición de carne.

45. Regla de Isidoro XXII, De los monjes enfermos.

46. «Regla» de Leandro XVIII, Del ayuno moderado.

47. A propósito de la práctica del ayuno para combatir el pecado de la gula en las comunidades monásticas regidas por las reglas de Leandro e Isidoro, se pueden consultar dos trabajos de Pedro Castillo Maldonado: *Gastrimargia y abstinencia gulosa en la normativa monástica hispanovisigótica (I): Leandro de Sevilla. Florentia Iliberritana*. 2002; 13: 33-52; y *Gastrimargia y abstinencia gulosa en la normativa monástica hispanovisigótica (II): Isidoro de Sevilla. Florentia Iliberritana*. 2004; 15: 29-55.

«La virgen ... ¿A qué fin toma carnes sino para cargar su desdichado cuerpo con toda la inmundicia de los vicios? Con todo, si a ello obliga la enfermedad, puede tomarse carne como medicina, pues es medicina lo que, lejos de ser un peso, es un remedio, ya que los mismos peritos en esta ciencia aplican la medicina en dosis graduales, de modo que no recarguen al enfermo, sino lo alivien»<sup>48</sup>.

Entre las diferencias que se observan entre las reglas meridionales y las del noroeste hispano-visigodo, se encuentra la cierta presencia del consumo de vino en los recintos monásticos. Al igual que ocurriría con la carne, el vino estaba considerado una medicina (*medicinaliter*), cuyo adecuado, y siempre moderado, consumo contribuía a la salud de las enfermas según Leandro, como recomendaba a su hermana:

«En el uso del vino has de seguir la norma del Apóstol cuando dice a Timoteo: “Toma un poco de vino por tus frecuentes enfermedades de estómago”. Cuando dice pequeña cantidad, quiere significar que se ha de beber como medicina, no hasta la saciedad, pues en otro pasaje dice el mismo Apóstol: “Cuando dices vino, has dicho todo vicio” ... Por tanto, también la virgen que es de constitución robusta hará bien en abstenerse totalmente del vino. La débil y enferma está bien que lo tome como medicina, no hasta el exceso»<sup>49</sup>.

En similares coordenadas se mueve la consideración medicinal que se plantea sobre la higiene corporal. La práctica del baño se vinculaba con las tan temidas voluptuosidades y tentaciones asociadas a la carne. Sólo sería adecuado su uso como consecuencia de imperativos de salud. A ello dedica Leandro todo un capítulo donde una vez tras otra recalca que el baño no podía ser algo placentero, sino una exigencia marcada por la enfermedad, capítulo cuyo carácter explícito se constata en su lectura:

«No has de bañarte por gusto o por lustre del cuerpo, sino tan sólo por remedio de salud. Quiero decir que emplees el baño cuando lo exige la enfermedad, no cuando lo pida la comodidad. Si lo practicas cuando no es necesario, faltarás, porque está escrito: “No tengáis solicitud por la carne y sus concupiscencias”. La solicitud por el cuerpo que proviene de la sensualidad ha de achacarse a vicio, pero no la que es conveniente para reparar la salud. Por lo cual no ha de arrastrarte a los baños frecuentes el placer del cuerpo, sino lo

---

48. «Regla» de Leandro XXIV, De la concesión y prohibición de carne.

49. «Regla» de Leandro XIX, Del uso del vino.

han de regular las exigencias de la enfermedad, pues estarás libre de culpa si obrares al dictado de la necesidad»<sup>50</sup>.

En términos muy similares expone sus razones su hermano Isidoro a propósito de las razones que justificarían la práctica del baño, con una particularidad, la de incluir como motivación el haberse producido una polución durante la noche, manifestación que consideraba pecaminosa y resultado de pensamientos indebidos por parte del monje. Así lo expone el prelado hispalense:

«Bajo apariencia de enfermedad no ha de usar el monje de baños por el afán de lavar el cuerpo, sino tan solo por necesidad de enfermedad o polución nocturna; ni tampoco se ha de diferir, si conviene como medicina [ni hay que murmurar, porque no se hace por ansia de placer], sino para remedio solamente de salud»<sup>51</sup>.

El padecimiento de una enfermedad habría de ser gestionado dentro de la comunidad con normalidad, de manera que nadie debía ocultarla por la razón que fuese, ni tampoco confesar una falsa: «No es admisible que alguien oculte una enfermedad real o pretexto una supuesta ...»<sup>52</sup>. El primero de los casos podría darse en el contexto de un malentendido celo de rigor, pero el segundo resulta más curioso. Al dedicarse a los enfermos una atención particular y producirse una cierta relajación de las pautas rigurosas que regían la vida monástica, podría darse el caso de que algún miembro de la comunidad sintiese la tentación de hacerse pasar por enfermo, para conseguir de este modo beneficiarse de las «delicadezas» a ellos brindadas. Conscientes de que esta situación podría producirse, es contemplada dentro de la casuística regular:

«Entre estas faltas se cuenta ... el que está ocioso pretextando una enfermedad falsa. Estas y semejantes faltas han de ser expiadas y corregidas con azotes y sanción, al juicio del abad ...»<sup>53</sup>.

Los enfermos no debían estar mezclados con el resto de los monjes, sino que habrían de estar emplazados en un lugar diferenciado del recinto

---

50. «Regla» de Leandro XX, Cómo deben usar del baño las vírgenes.

51. Regla de Isidoro XXII, De los monjes enfermos.

52. Regla de Isidoro XXII, De los monjes enfermos.

53. Regla de Isidoro XVII, De los delitos.

monástico: «La enfermería, en cambio, estará apartada de la iglesia y de las celdas de los monjes ...»<sup>54</sup>. Todos ellos, fuere cual fuere la enfermedad que padeciesen, se hallarían en un mismo recinto<sup>55</sup>, un lugar físicamente independiente donde estarían al cargo de un individuo con las cualidades necesarias para desempeñar este cometido tan importante para la comunidad, a quien, además, se asignaba la responsabilidad de intentar compensar las carencias afectivas que pudieren llegar a sentir en tal situación:

«Los enfermos de cualquier enfermedad que adolezcan, han de residir en una sola casa y han de estar encomendados a un solo individuo apto para ello; y deben ser atendidos con tales servicios, que no echen de menos el afecto de los parientes ni las comodidades de la ciudad, sino que el despensero y el preósito proveerán lo que fuere necesario»<sup>56</sup>.

A pesar del carácter explícito de todas las disposiciones regulares, la estructura no funcionaba sin alguna que otra grieta, como sería el caso de aquellos que no respetaran los patrones de conducta monásticos. Por esa razón, a quienes se acogieran a ese trato se pedía a cambio que mantuvieran una actitud respetuosa hacia Dios y hacia el monasterio, evitando murmuraciones u otras actitudes inadecuadas, que en su caso les serían reprendidas por el abad. Asimismo, parece ser que preocupaban en particular las licencias alimenticias entre los encargados de los enfermos. Debería ser algo relativamente frecuente, a juzgar por la inquietud que manifiesta en la regla isidoriana: «Él, por su parte, ha de prestar sus servicios a los enfermos de modo que no pretenda comer de los alimentos de aquéllos»<sup>57</sup>. En la regla

---

54. Regla de Isidoro I, Del monasterio.

55. En el mundo occidental se usó para denominar a los lugares de caridad pública el término *xenodochium*. No se conocen muchos aunque se sospecha que debieron de existir muchos más como se explica en Menéndez Bueyes, n. 32, p. 54-58. El ejemplo mejor conocido en la Hispania de la época está documentado en la fundación que el obispo Masona realizó en Mérida: «Después edificó un hospital y lo enriqueció con un gran patrimonio, equipándolo con sirvientes y médicos; mandó que se atendieran las necesidades de los peregrinos y enfermos y dio orden de que los médicos, recorriendo sin cesar los alrededores de toda la ciudad, llevaran en brazos al hospital a cualquiera que, siervo o libre, cristiano o judío, encontraran enfermo, y que allí mismo, también en esteras, en camas acondicionadas y limpias, tendieran al enfermo, preparándole alimentos delicados y saludables hasta que devolvieran, con la ayuda de Dios, la antigua salud al enfermo». *Vidas de los Santos Padres Emeritenses* V, III, 4-5. Traducción de Velázquez Soriano, Isabel. Madrid: Trotta, 2008.

56. Regla Común VII, Cómo deben ser atendidos los enfermos en el monasterio.

57. Regla de Isidoro XXII, De los monjes enfermos.

fructuosiana se trata también este tema, con la singularidad de referirse a ellos como enfermeros en general:

«Con todo, han de escogerse tales enfermeros, que puedan preparar con esmero los alimentos y atenderles con generosa entrega. Con lo que sobra de los enfermos no cometan ningún fraude, ni se manchen ilícitamente comiendo de ello a ocultas»<sup>58</sup>.

## 5. La atención a los ancianos

«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>59</sup>. Un capítulo muy significativo dentro de las actividades asistenciales de los monasterios está constituido por las atenciones brindadas a los ancianos, que, como ya se ha expuesto con anterioridad, aparece asociado a menudo al grupo de los enfermos. De todas formas, esta notoria preocupación por los ancianos forma parte de las diferencias apreciables entre las reglas meridionales y las del noroeste, mostrando precisamente en estas últimas un protagonismo marcado. La Regla de Fructuoso le dedica el capítulo XXIII, titulado «De los ancianos», y la Regla Común los menciona en varios de ellos.

En la compendio regular fructuosiano se hace mención específica a los cuidados que debían ofrecerse a aquellos que habían envejecido dentro de la comunidad, respetando los patrones de vida propios de ella. No tiene dudas en considerarlos merecedores de unas atenciones especiales, que partían de reconocerles el derecho de ocupar una celda de mayores dimensiones que las del resto. Además, como ocurría en el caso de los enfermos, tendrían personas específicas a quienes se encargaría su cuidado, servidores especiales previamente elegidos *ex professo* por el abad. El régimen alimenticio se saldría también de los parámetros generales, de manera que se adaptase mejor a sus necesidades. En este contexto se comparan las atenciones que se les ofrecían a las de los enfermos y se recuerda al abad y al prepósito del monasterio la relevancia que deberían reconocer a los consejos ofrecidos por los ancianos. Serían, por tanto, objeto de una atención personalizada por

58. Regla de Fructuoso IX, De la recepción de los huéspedes.

59. Regla Común VIII, Cómo deben ser gobernados los ancianos en el monasterio.

cuidadores escogidos, así como sujetos de unas condiciones de vida menos austeras que las imperantes en la comunidad:

«A los monjes que envejecieron en el monasterio con una vida recta y piadosa, se les ha de colocar aparte en una celda más espaciosa, con servidores escogidos por el abad; y allí cuando estuvieren débiles y decrepitos, se les ha de preparar la comida a la hora de sexta; y se les pondrá la mesa para que coma el que quisiere, sin que se le obligue al que no quiera. Los jóvenes, mayores y los no muy débiles de naturaleza han de elegir de entre ellos a los servidores, que presten sus servicios por turno, tanto a los más ancianos restantes como también a los enfermos, y pongan empeño en atender a los enfermizos con sus piadosos y benévolos servicios. El abad y el prepósito se servirán de los consejos de estos ancianos para todas las cuestiones del monasterio que ocurran y solicitarán siempre su opinión en las nuevas incidencias»<sup>60</sup>.

Abad y prepósito son las autoridades superiores de cada monasterio y, dentro de los cometidos que se les asignan, se encuentra toda una serie de disposiciones a aplicar como las que se vienen poniendo de manifiesto. No obstante, existirían otras circunstancias difíciles de prever de forma concreta ante las cuales las reglas remiten a la discrecionalidad de esas autoridades, sobre todo, de la máxima de ellas, el abad, o la superiora en el caso de las comunidades femeninas:

«Ordenamos que se le den tales alimentos, que ni fomenten la lascivia ni mortifiquen en exceso el cuerpo. Mandamos, sin embargo, que se les prive de carne, sidra o vino; y si, por enfermedad o avanzada ancianidad, o al menos por alguna necesidad, fuere manifiesta su debilidad, lo dejamos al arbitrio y facultad de los superiores ... Mandamos, con todo, que se tenga lecho de piel o de psiato, que en latín se dice estera, o al menos de pajas delgadas, si no hay ninguno de éstos, excepto los enfermos y los de mucha edad, de modo que sean atendidos éstos al arbitrio del abad»<sup>61</sup>.

El que quizá constituya uno de los apartados más interesantes en relación con la atención a los ancianos aparece expuesto en dos capítulos de la Regla Común: el VIII, titulado «Cómo deben ser gobernados los ancianos en el monasterio»; y el XVIII, titulado «Que no han de admitirse en el monas-

60. Regla de Fructuoso XXIII, De los ancianos.

61. Regla Común XIX, Qué deben observar en el monasterio los que hubieren cometido pecados muy graves en el siglo.

terio sino a los que se despojaron radicalmente de toda posesión». Ambos tienen que ver con la constatación de una importante realidad social exterior que afectaba a las profesiones en el monasterio y que podía ser fuente de problemas, como se expresa en la cita que encabeza este epígrafe y en otro fragmento del capítulo XVIII, cuando se refiere a quienes «no vienen por amor de Cristo, sino atemorizados por la proximidad de la muerte y apremiados por la angustia de la enfermedad»<sup>62</sup>. Así se reconoce de manera elocuente que muchos de los ancianos que ingresaban en el monasterio lo hacían por motivaciones distintas a las religiosas, que tenían que ver más con las debilidades causadas por la avanzada edad y les impelían a ingresar en los monasterios para ver compensadas sus carencias. De esa situación, al parecer bastante extendida en el noroeste peninsular, podían derivarse varias desviaciones de los objetivos perseguidos, entre otras razones por las resistencias que una avanzada edad proporcionaba a modificar los hábitos de toda una vida anterior ajena a la *praxis* monástica:

«Tienen, pues, éstos de por sí la manía de no dejar sus antiguos hábitos, y como de antes saben muchas cosas, suelen entretenerse en vanas palabrerías; y, si alguna vez son corregidos por algún monje espiritual, al instante estallan en cólera y son atacados por largo tiempo del morbo de la tristeza; y no desechan totalmente el maligno rencor. Y como caen con frecuencia y sin moderación en tal vicio, cuando les abandona la tristeza sueltan el freno a la habitual manía de charlar y reír; por eso han de ser admitidos en el monasterio con tal precaución, que no anden día y noche en parlerías, sino se ocupen en sollozos y lágrimas ... Ya que pecaron desenfrenadamente durante setenta o más años, por lo mismo es congruente que se repriman con estrecha penitencia. También el médico saja la herida tanto más profundamente cuando más gangrenada ve la carne»<sup>63</sup>.

Una variante de lo que se acaba de afirmar se pone de nuevo de manifiesto más adelante, cuando se avisa del peligro que suponían aquellos que habían ingresado con sus bienes y que posteriormente cambiaban de opinión, pretendiendo llevar consigo aquello que aportaron y estando dispuestos a realizarlo con la ayuda de sus parientes e incluso presentando litigios ante la justicia. La explicación de ello que ofrece la Regla Común se encuentra en la falta de convicción de su profesión, porque quienes así actuaban no

62. Regla Común XVIII, Que no han de admitirse en el monasterio sino a los que se despojaron radicalmente de toda posesión.

63. Regla Común VIII, Cómo deben ser gobernados los ancianos en el monasterio.

aspiraban realmente a afiliarse con convicción al modo de vida monástico, sino que lo hacían como consecuencia del temor generado por la enfermedad o la creencia en una cercana muerte. Por esa razón, se consideraba que el ingreso en el monasterio era concebido como una forma de evitar el castigo del infierno, «no inducidos por amor del cielo, sino solamente por temor al castigo del infierno»<sup>64</sup>.

## 6. Conclusiones

Las reglas monásticas surgidas en Oriente en el siglo IV se extendieron, imitaron y adaptaron con rapidez durante la Antigüedad Tardía por todo el Mediterráneo, como una muestra singular de una auténtica *koiné* cristiana. De las que se elaboraron en Hispania se han conservado cuatro pertenecientes al periodo conocido como reino hispano-visigodo de Toledo, que, de manera progresiva, acabaron conformando un *Corpus regularum*<sup>65</sup>. Si bien contienen un gran número de preceptos incardinados en esa tradición religiosa común, presentan elementos propios de las circunstancias históricas del contexto en el que surgieron. Pero tanto unos como otros, sirven para conocer de primera mano no sólo prácticas de matriz puramente religiosa como la oración o la penitencia, sino también para delinear el marco según el cual se organizaban actividades de la vida concreta de estas comunidades de individuos dedicados a imitar la vida de Jesús, en el extremo geográfico opuesto a las tierras orientales que vieron nacer el cenobitismo. Dentro de ellas, se distingue con claridad cómo las reglas monásticas establecen la importancia que para la vida cenobítica representaba la realización de prácticas asistenciales, actividades que con frecuencia excedían los recintos monásticos en una clara proyección hacia la sociedad circundante.

Con la lectura de las cuatro reglas hispano-visigodas se comprueba con facilidad que dentro de tales actividades asistenciales existía una marcada preocupación por los cuidados y las atenciones destinadas a dos colectivos concretos: los enfermos y los ancianos. En ocasiones, se refieren a ellos de manera asociada, pero en otras son objeto de tratamiento diferenciado como

---

64. Regla Común XVIII, Que no han de admitirse en el monasterio sino a los que se despojaron radicalmente de toda posesión.

65. Velázquez Soriano, Isabel. Reflexiones en torno a la formación de un *corpus regularum* de época visigoda. Antigüedad y Cristianismo. 2006; 23: 531-567.

consecuencia de las diferentes circunstancias que comportaba su situación. Con nitidez se define la necesidad de dedicar un espacio diferenciado donde ubicarlos, se recuerda cómo se requieren aptitudes particulares para quienes se encarguen de ellos, se justifican las excepciones alimentarias por razones de salud, se defienden las cualidades salutíferas de los baños en estos casos e incluso se llegan a ponderar las posibilidades curativas de las atenciones a través de la palabra en la «Regla» de Leandro:

«Lo primero, pues, que la enferma se alivie con la suavidad de tus palabras. Después presta un servicio benévolo y solícito a las exigencias de su cuerpo para remedio de la enfermedad, de modo que tus palabras sean apreciadas por la enferma como la aplicación de una medicina»<sup>66</sup>.

Pero, más allá de toda esta valiosa información sobre los «protocolos» internos de actuación respecto de estos dos grupos, se dan dos fenómenos de una significativa importancia en relación con las circunstancias ambientales en las que se desarrollaron estas comunidades monásticas. Por una parte, y siguiendo unos parámetros que ya se identifican en el originario monacato oriental, no les resultaba extraña una dedicación a atender a enfermos ajenos al monasterio, de acuerdo con la asociación a la figura de Jesús del enfermo que acudía al recinto en busca de curación. Por otra parte, y eso es ya un fenómeno no tan propio de las condiciones sociales más benignas del ámbito meridional, sino circunscrito a los ambientes más duros del área noroccidental, se observa cómo los recintos monásticos se llegaron a convertir en un refugio de quienes se encontraban en medio de los apuros de la vejez y que pensaban en el ingreso en el cenobio en términos más prosaicos que los religiosos. En cualquier caso, parece fuera de duda que ante la desactivación de las prácticas evergéticas propias de la sociedad romana, el cristianismo asumió en gran medida tales actividades dentro de un marco ideológico distinto. Dentro de ese panorama los cenobios se convirtieron en una suerte de red asistencial que cubría con mayor o menor eficacia necesidades sociales tan perentorias como las originadas por la enfermedad y la ancianidad. Y tales prácticas fueron reguladas por las reglas monásticas de matriz hispana en el ámbito espacial y cronológico del reino hispano-visigodo de Toledo. ■

---

66. «Regla» de Leandro IV, La virgen debe servir a las otras vírgenes.