

**Cómo citar / How to cite:** Huertas Gómez, Jesús 2025. La vocación monástica y ascética en la Hispania visigoda: motivaciones y movilidad geográfica. *Antigüedad y Cristianismo* 42, 109-130. <https://doi.org/10.6018/ayc.669621>

## LA VOCACIÓN MONÁSTICA Y ASCÉTICA EN LA HISPANIA VISIGODA: MOTIVACIONES Y MOVILIDAD GEOGRÁFICA

### THE MONASTIC AND ASCETIC VOCATION IN VISIGOTHIC HISPANIA: MOTIVATIONS AND GEOGRAPHICAL MOBILITY

Jesús Huertas Gómez

Universitat de Girona

Girona, España

[jesus.huertas@udg.edu](mailto:jesus.huertas@udg.edu)

[orcid.org/0000-0002-9257-249X](http://orcid.org/0000-0002-9257-249X)

Recibido: 1-7-2025

Aceptado: 23-9-2025

#### RESUMEN

El monacato en la Hispania visigoda experimentó un auténtico florecimiento durante las últimas décadas del siglo VI y especialmente durante todo el siglo VII. Sin embargo, habitualmente resulta complicado poder aproximarse a la experiencia de las personas que protagonizaron este fenómeno debido a la naturaleza normativa de la mayoría de las fuentes. El objetivo de este artículo es, por tanto, tratar de explorar las causas y motivaciones que llevaron a los monjes, vírgenes y ascetas a dejar su vida secular y abrazar la vida religiosa. Para ello es necesario localizar en las fuentes textuales las referencias a estas personas y extraer la información posible sobre estos procesos personales. Asimismo, se analizará suavemente la movilidad geográfica que llevaba aparejada normalmente el paso del mundo al siglo.

**Palabras clave:** monacato, vocación, Hispania visigoda, reglas monásticas, movilidad

#### ABSTRACT

Monasticism in Visigothic Hispania experienced a veritable boom during the last decades of the sixth century and especially throughout the seventh century. However, it is usually difficult to gain insight into the experience of the people who were at the forefront of this phenomenon due to the normative nature of most sources. The aim of this article is therefore to explore the causes and motivations that led monks, virgins and ascetics to leave their secular lives and embrace religious life. To do this, it is necessary to locate references to these people in textual sources and extract as much information as possible about these personal processes. The geographical mobility that normally accompanied the transition from the secular world to the monastic life will also be briefly analysed.

**Keywords:** monasticism, vocation, Visigothic Hispania, monastic rules, mobility



## SUMARIO

1. Introducción.
2. Causas y motivaciones de la entrada a un monasterio.
- 2.1. Vocación *ex Deo*.
- 2.2. Vocación *per hominem*.
- 2.3. Vocación *ex necessitate*.
- 2.4. El caso de los oblatos.
- 2.5. La profesión monástica como castigo político.
3. La movilidad geográfica.
4. Conclusiones.
5. Abreviaturas y fuentes.
6. Bibliografía.

### 1. INTRODUCCIÓN

El monacato gozó de una gran vitalidad como fenómeno religioso en la Hispania de los siglos VI y VII. La implantación de las reglas monásticas supuso un paso de enorme calado para la definitiva institucionalización de un movimiento que se encontraba presente en el solar hispánico desde bastante tiempo antes (Díaz Martínez 1988). Pero detrás de la proliferación de cenobios, oratorios y lugares solitarios habitados por anacoretas se encontraban las vidas concretas de individuos que, movidos por muy diversas razones, habían decidido dejar sus vidas en el siglo atrás y abrazar una vida al ritmo de la oración y la penitencia.

El hecho de que las principales fuentes que se han conservado para el estudio del monacato hispanovisigodo sean las reglas monásticas constituye una de las grandes dificultades para su conocimiento profundo. El carácter normativo de estas fuentes difícilmente nos permite conocer las vidas de las personas que habitaban los distintos monasterios que poblaban el territorio de la Península Ibérica. En estas reglas podemos conocer cuáles eran las exigencias que se pedían a los *conuersi* para ser admitidos a la vida monástica, observando variaciones en función de cada una de ellas.<sup>1</sup> Sin embargo, el objetivo de este artículo es trascender el ámbito estrictamente normativo del monacato para conocer las motivaciones que llevaron a algunas personas a dejar su vida en el siglo y, como expresaría Isidoro de Sevilla en su *regula*, convertirse «con piadosa y saludable humildad a la milicia de Cristo» (*Reg.*

*Isid. 4*).<sup>2</sup> El enfoque que es conveniente adoptar tiene un fuerte componente prosopográfico, pues solamente a través de una mirada atenta a los casos concretos de monjes, vírgenes y ascetas que son mencionados en las fuentes podremos tratar de reconstruir los recorridos vitales que los llevaron a tomar la opción por la vida religiosa. Las fuentes con las que contamos son mayoritariamente de carácter hagiográfico. Si bien en ellas podemos intuir algunas de las motivaciones que influían en una vocación monástica, al mismo tiempo conforman uno de los mayores límites para un estudio de estas características. Los escritos hagiográficos, por su propia naturaleza como género literario, tendían siempre a sobredimensionar los aspectos espirituales o sobrenaturales de la llamada a la vida monástica, mientras que no se explicitaban otro tipo de condicionantes de carácter material que podían también desempeñar un papel importante en los procesos de elección del estado de vida (Díaz Martínez 1987, 130).

### 2. CAUSAS Y MOTIVACIONES DE LA ENTRADA A UN MONASTERIO

Teniendo presente que este tipo de procesos siempre los vamos a conocer de forma parcial, en las fuentes hispanas podemos constatar cómo los tipos de motivaciones que hay detrás de las vocaciones monásticas coinciden con los tres tipos que había señalado ya Juan Casiano en la *Conlatio 3*. En esta conferencia, Casiano recoge unas enseñanzas atribuidas a Pafnucio, monje egipcio del siglo IV y discípulo de Antonio, en las que profundiza en los tipos de vocación que puede experimentar un monje y las renuncias que le son necesarias para esa

1 La admisión de los conversos a los cenobios queda regulada en *Reg. Isid. 4*, *Reg. Fruct. 20* y *Reg. Com. 4*. Cf. Díaz Martínez 1987, 130-159.

2 *ad militiam Xpi pia et salubri humilitate conuertuntur.*

nueva vida. Considera que la vocación puede ser *ex Deo, per hominem* o *ex necessitate* (Cass., *Conl.* 3, 3).<sup>3</sup> Además de estas tres causas de la vocación, encontraremos en Hispania también personas que profesarán como monjes sin haber tomado necesariamente una elección libre. Tal es el caso de las oblaciones de niños o de aquellos individuos que fueron obligados a recibir la tonsura monástica como castigo político.

## 2.1. Vocación *ex Deo*

La *uocatio ex Deo* sería aquella que tendría su fundamento en una inspiración divina en el alma del creyente (Cass., *Conl.* 3, 3-4). A través de una experiencia espiritual, Dios daría a conocer al creyente su vocación a la vida monástica o ascética. Dice Casiano:

La vocación viene directamente de Dios siempre que envía a nuestro corazón alguna inspiración (*inspiratio*). Esta nos sorprende a veces sumidos como en un profundo sueño. Nos sacude, despierta en nosotros el deseo de la vida y de la salvación eternas (*ad desiderium aeternae uitae ac salutis*), y nos empuja, merced a la compunción saludable que origina en el alma, a seguirla, manteniéndonos adheridos a sus preceptos (Cass., *Conl.* 3,4)<sup>4</sup>.

Estas características recogidas por Casiano son las mismas que encontramos en las fuentes hispanas cuando aparecen casos de estas *uocationes ex Deo*. Isidoro de Sevilla, que era un gran conocedor de la tradición cristiana precedente, subraya también estas dos realidades como modos de convertirse. Apunta cómo hay algunas personas que «se convierten a Dios por puro fervor del alma; pero algunos que no se convertían por devoción, lo hacen

3 Las traducciones de los textos de Casiano proceden de la edición en español de las colaciones (vol. 1) publicada por Rialp 2017.

4 *Et ex deo quidem est, quotiens inspiratio quaedam inmissa in cor nostrum nonnumquam etiam dormientes nos ad desiderium aeternae uitae ac salutis exsuscitat deumque sequi et eius inhaerere praecipit conpunctione saluberrima cohortatur.*

impulsados por los castigos» (Isid. Hisp., *Sent.* II, 7, 9).<sup>5</sup> La compunción del corazón a causa de los pecados cometidos era uno de los primeros pasos para la conversión del corazón, pero debía conducir en última instancia a la contemplación de Dios (Isid. Hisp., *Sent.* II, 12, 1-2).<sup>6</sup> Tal y como recoge el hispalense en sus *Sententiae*, el temor precedía al amor:

Primero es necesario convertirse a Dios partiendo del temor, a fin de que, por miedo al castigo futuro, se dominen los halagos de la carne. Luego, una vez desechado el temor, conviene pasar al amor de la vida eterna. [...] Es preciso que todo converso, tras el temor, procure elevarse hasta el amor de Dios, como un hijo, y que no esté siempre abatido por el temor, cual un siervo. Porque entonces mostramos el celo por nuestra conversión si nuevamente amamos, como a un padre, a quien antes justamente temíamos, como a un señor, con espíritu servil (Isid. Hisp., *Sent II*, 8, 3, 4)<sup>7</sup>.

En la *regula communis* se recogen las motivaciones que se consideraban legítimas para el ingreso en un monasterio. Quedan expuestas en el capítulo catorce, en el que se trata a los excomulgados de la comunidad. Si un período de excomunión de un monje duraba dos o tres días, el superior enviaba a uno de los mayores a que increpase al castigado. Es justo en este momento donde quedan recogidas estas causas vocacionales consideradas como válidas y genuinas:

5 *Plerique ex sola mentis devotione convertuntur ad Deum; nonnulli vero coacti plagiis convertuntur, qui ex devotione non convertebantur.*

6 Sobre la compunción del corazón y la penitencia en la concepción isidoriana de la vida espiritual, *vid.* Cazier 1994, 171-181; Testón Turiel 2024, 261-266.

7 *Ante necesse est timore converti ad Deum, ut metum futurarum poenarum carnales illecebrae devincantur. Deinde oportet, abiecto timore, ad amorem vitae aeternae transire [...]. Necesse est omni converso ut post timorem consurgere ad caritatem Dei debeat, quasi filius, nec semper sub timore iaceat, quasi servus. Tunc enim amorem nostrae conversionis ostendimus, si denuo ut patrem diligimus, quem prius servili mente vere ut Dominum fomidabamus.*

Si la excomunión fuere de dos o tres días, enviará el superior que lo excomulgó a uno de los mayores, considerado por él como de buena conducta, para que lo increpe con palabras afrentosas, que no ha venido por motivos religiosos (*ob religionis occasionem*), ni por amor de Cristo (*pro Christi amore*), ni por temor del infierno (*gehennae pauore*), sino para causar desorden entre los monjes sencillos (*Reg. com.* 14)<sup>8</sup>.

Por tanto, se intuye que esa *inspiratio* de Dios en el alma del creyente podía ser experimentada a través del miedo o el temor o, por el contrario, por medio del amor a Dios y al reino de los cielos<sup>9</sup>.

En líneas generales, durante las últimas décadas del siglo VI y, especialmente, durante todo el siglo VII, existió cierto temor en la sociedad ante la posibilidad de no alcanzar la salvación eterna<sup>10</sup>. De hecho, en el *Prognosticon futuri saeculi*, Julián de Toledo dedica algunas partes a tratar de analizar el miedo ante la muerte corporal (Iul. Tol., *Progn.* I, 11-15)<sup>11</sup>. Esto nos pone tras la pista de un miedo de raíz escatológica que estaría relativamente extendido en las comunidades cristianas. Por supuesto, este temor fue instrumentalizado

8 *Si biduana uel tridiuana fuerit excommunicatio eius mittat senior qui eum excommunicauit unum de maioribus quem probatum habet; qui eum uerbis contumeliosis increp quod non ob religionis uenerit occasionem nec pro Christi amore nec gehennae pauore, sed simplicium fratrum facere disturbancem.*

9 Esta dualidad de respuestas se halla bien definida en el opúsculo *De genere monachorum* de Valerio del Bierzo. El objetivo de esta obra era hacer una dura crítica de la degeneración que el cenobitismo había alcanzado a ojos del asceta berciano. Sin embargo, en la crítica que realiza explícita los elementos de esta genuina vocación *ex Deo: in corde timoris Domini compunctionem aut desiderium regni celestis* (Val. Berg., *De gen. mon.* 4).

10 La tensión escatológica ha sido normalmente aceptada por la historiografía, *vid.* Gil 1977; García Moreno 1990 o Wood 2009. No obstante, uno de los análisis más agudos que se han realizado sobre esta cuestión y sus implicaciones para la vida comunitaria del *regnum* es el que llevó a cabo Martin 2003, 321-346.

11 Sobre la doctrina escatológica desarrollada por Julián de Toledo, *vid.* Pozo 1970; Orlandis Rovira 2002.

en algunas ocasiones por las élites religiosas para lograr una mayor adhesión a la práctica ortodoxa del cristianismo (Wood 2009, 80).

Era frecuente que la posibilidad de no lograr la salvación eterna del alma ocasionase un miedo y una angustia vital tales que movilizasen a los cristianos a tratar de llevar una vida más recta (Villegas Marín 2013, 311). La vida monástica era concebida como el camino más seguro y directo hacia la salvación. A través de la continua conversión personal y con el sostén de una comunidad se trataba de alcanzar la eternidad (Díaz Martínez 2019). La entrada al monasterio era una buena manera de poner el alma de uno a buen recaudo en un mundo que era percibido como abiertamente hostil para la salvación de las almas. La *regula communis* es bastante clara a este respecto, pues en su primer capítulo se muestra cómo había personas que organizaban monasterios particulares en sus casas precisamente «por temor al infierno (*ob metum gehennae*)» (*Reg. com.* 1). El autor de la regla condena este tipo de prácticas y pretende regular este tipo de monacato particular que se estaba produciendo en el noroeste de la Península Ibérica (Díaz Martínez 2011c). Sin embargo, la parte más interesante para este artículo es la acción del miedo como detonante de la búsqueda ascética de determinados grupos de personas.

A lo largo de los escritos de Valerio la presencia de ideas de carácter escatológico es una constante<sup>12</sup>. De hecho, cuando Valerio expone las causas que lo llevaron a emprender su particular itinerario ascético señala que estaba «aterrorizado ante el futuro juicio (*futuri iudicii timore perterritus*)» (Val. Berg., *Ordo* 1). Una experiencia similar la describe también el asceta berciano en *De Bonello monacho*. En este opúsculo, Valerio recoge unas visiones que tuvo un monje compañero suyo llamado Bonelo. Bonelo había decidido llevar una vida de ascetismo y reclusión en un lugar de reducidas dimensiones «por temor al juicio del Señor (*iudicium Domini pertimescens*)»

12 Sirva como ejemplo Val. Berg., *De uana saec. sap.* 13-22.

(Val. Berg., *De Bon. mon.* 2). Hubo un día en el que un ángel se le apareció a Bonelo y le mostró una visión celestial, en la que pudo contemplar el lugar en el que sería acogida su alma si perseveraba en este camino de entrega abnegada a Dios. Sin embargo, Bonelo experimentó lo que a todas luces parece una crisis espiritual y abandonó el habitáculo en el que vivía recluido. De nuevo, un ángel se le apareció y le mostró una segunda visión. En esta ocasión, lo que Bonelo contempló no fue agradable. Había podido ver las consecuencias del abandono de su vida espiritual. Pudo ver cómo caería en el infierno hasta la mismísima presencia del diablo (Val. Berg., *De Bon. mon.* 3-5). Una vez que terminó esta visión, el monje Bonelo decidió retomar la vida ascética en León junto al sepulcro de los Santos Mártires. La explicación que Bonelo le dio a Valerio resulta de gran claridad: «Quiero hacerme una celda tan reducida que sólo tenga el tamaño de mi cuerpo en una y otra dirección, porque me da mucho miedo caer nuevamente en tan terrible castigo» (Val. Berg., *De Bon. mon.* 6)<sup>13</sup>.

Uno de los sentidos que tendrían las constantes alusiones al juicio y a la posibilidad de la condena del alma en los escritos valerianos sería la búsqueda de la conversión espiritual de otros monjes y ascetas. Un ejemplo de enorme claridad de la utilización parenética de este temor se ve en la carta que escribe sobre Egeria para unos monjes. Después de haber mostrado a Egeria como un ejemplo digno de ser imitado por otros ascetas (Tovar Paz 2016, 42), finaliza con las siguientes palabras: «Recordemos las palabras de nuestro Señor que nos enseña: *marchad mientras tenéis luz para que no os cojan las tinieblas, y quien perseverare hasta el fin éste se salvará*. Porque tal como sale cada uno de aquí tal se presentará en el juicio, para que reciba cada uno según sus propias obras» (Val. Berg., *Epist. Eg.* 12)<sup>14</sup>. El camino que conducía

hacia la salvación comenzaba con la conversión espiritual de la persona, pero para alcanzarla verdaderamente debía prolongarse durante el resto de la vida (Isid. Hisp., *Sent.* II, 7, 1).

Sin embargo, según exponía Casiano, la llamada de Dios a la vida monástica podía manifestarse también en un sentido positivo, es decir, como un deseo de la vida eterna y las realidades celestiales en lugar de a través del miedo. Estas experiencias espirituales también han quedado recogidas en las fuentes hispanas. En la mayor parte de las ocasiones la percepción de la vocación aparecía descrita como un *desiderium* o como una *flamma*. Por un lado, ese deseo puede concretarse en un plano abstracto, o incluso místico, como podría ser el deseo de la gracia divina o un anhelo inmenso, infinito. Ese *desiderium* ideal puede llevar a desear un estado de vida determinado en el que se considera que será satisfecho ese anhelo espiritual. Sería el caso del deseo de la vida religiosa propiamente. Por otro lado, la metáfora de la experiencia de Dios como una *flamma* que arde en el alma del creyente es de una enorme recurrencia. De hecho, los verbos que se utilizan para describir la acción de esa llama espiritual son *succendo* y *accendo*, que tienen significados como «incendiar», «prender fuego» o «inflamar». Por tanto, dado su uso recurrente, podríamos considerar que estas formas de conceptualizar la experiencia vocacional constituyen un auténtico *topos* en las narraciones hagiográficas y espirituales<sup>15</sup>.

Conocemos la vocación de Emiliano gracias a la *uita* que escribió Braulio de Zaragoza. Según Braulio, Emiliano recibió la inspiración divina en un sueño mientras se encontraba pastoreando su rebaño. Al despertar, Emiliano se vio movido a pensar en la vida del cielo y

---

*et qui perseveraberit usque in finem, hic saluus erit. Quia quails hinc quis egreditur, talis in iudicio presentatur, ut recipiat unusquisque secundum opera sua.*

15 No en vano, Isidoro de Sevilla recoge que al Espíritu Santo se le conoce también como fuego (Isid. Hisp., *Etym.* VII, 3, 23-26). Por tanto, la descripción de la vocación monástica como una llama que arde en el interior de la persona subrayaría precisamente su procedencia *ex Deo*.

13 *Volo mici talem facere retrusionem que solum meum habeat statum amplitudinis utraque parte, quia ualde timeo ne in tam pessima ruina ultra incidam.* Díaz y Díaz 1985, 37-39.

14 *Reminiscamur Domini nostril uerba dicens: "Ambulate dum lucem habetis, ne tenebre uos comprehendant,*

tomó la determinación de adoptar una vida ascética:

Habiendo llegado a un lugar señalado desde el cielo, se apoderó de él, por disposición divina, el sueño: pues el insigne Creador de corazones puros, según su natural inclinación, proporciona el modo de llevar a efectos su proyecto, convirtiendo el material de la cítara en medios de instrucción y la ilusión de un pastor de ovejas en ansia viva y contemplación divina. Tras despertar, piensa en la vida del cielo y, alejándose de las campiñas, se encaminó a lugares solitarios (V.S.A. 1, 8)<sup>16</sup>.

El hagiógrafo autor de la *Vita Fructuosi* fue menos detallista que Braulio. No se detiene en demasía en explicar los orígenes de la vocación monástica de Fructuoso. Solamente sabemos que se produjo cuando aún era un *puerulus* y que fue percibida como una llamada de innegable procedencia del Señor (*inspirante domino*) (V.F. 2).

Quizás es en los escritos valerianos donde mejor podemos comprobar la conceptualización de la experiencia de la vocación monástica. Aunque el temor del juicio hubiese desempeñado un papel importante como estímulo desencadenante en la vocación de Valerio, no fue la única dimensión de esta experiencia espiritual: «encendida por la llama de mi deseo de hacer vida monástica, salí impaciente de la tierra en que había nacido para dirigirme a este refugio de paz» (Val. Berg., *Ad beat. Donadeum* 2)<sup>17</sup>. En otro de sus escritos es ligeramente más expresivo y narra cómo estaba enfrascado en asuntos terrenales cuando le llegó ese deseo:

16 *Quumque ad dispositum caelitus peruenisset locum, diuinitus in eum inruit sopor; etenim ille opifex mundorum cordium, consueto studio, praebet artificii sui officium uertitque citharae materiam in litterarum instrumenta, animumque opilioris in compunctione supernae contemplationis. Expergefactus caelestem meditatur uitam, reliquensque rura, tetendit ad heremi loca.*

17 *a terra natiuitatis mee flamma desiderii sacre religionis accensus ad isdem quietis loca festinans fuisse egressus.*

entretenido en mi edad juvenil con aspiraciones mundanas, pretendiendo beneficios terrenos, dedicado a disciplinas vacías, me dejé llevar en medio de las tinieblas del rastroso mundo de los cuidados de todo aquello, cuando 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, creí haber llegado a la luz de la verdad (Val. Berg., *Ordo* 1)<sup>18</sup>.

En la carta que dirige Valerio a los monjes sobre Egeria, describe la vocación de esta virgen en términos muy similares: «encendida por la llama del deseo de la gracia divina» (Val. Berg., *Epist. Eg.* 3)<sup>19</sup>. La vocación de Benedicta es descrita en términos similares en la *Vita Fructuosi*: «encendida por el ardor de su fe y por la llama del deseo de santa profesión religiosa» (V.F. 15)<sup>20</sup>. Un último ejemplo bastante evidente es el de Juan el discípulo de Valerio, en el que podemos volver a constatar este tipo de expresiones para mostrarnos su inclinación por la vida contemplativa: «él encendido por la llama del Espíritu Santo y animado por el deseo de abrazar la vida monástica» (Val. Berg., *Repl. 12*)<sup>21</sup>.

18 *intra adulescentie tempora mundialibus inlecebris occupatus lucrisque terrenis iniens, uanis disciplinis intentus, per infimi seculi tenebras cura eorum frena laxarem, subito gratie diuine desiderio coactus pro adipiscenda sacre religionis crepundia toto nisum undiagi seculi fretum adgrediens, uelut nauigio uectans, ad Complutensis cenobii litus properans transmeare immensi desideria ardore succensus atque future iudicii timore perterritus, confidens per conuersionis itinere tandem ad lucem pertingere ueritatis.*

19 *flamma desideria gratie diuine succensa. Sobre la carta, vid. Tovar Paz 2016.*

20 *ardore fidei et flamma amoris sanctae religionis succensa.*

21 *ille uero Spiritus Sancti flamma succensus,*

Heladio, por su parte, era un noble godo que formaba parte del aula regia de Toledo. Ocupaba el cargo de *rector publicarum*. Según narra Ildefonso de Toledo, este estilo de vida no lo satisfacía y acabó por tomar la decisión de dejar su vida y entrar como monje en el monasterio Agaliense. Esta inclinación que Heladio sentía hacia la vida monástica era, para Ildefonso, obra de Dios (*munere Dei*):

Y en medio del fasto y refinamiento del mundo, apeteciendo y yendo tras de las más recóndita de las soledades, después de abandonar en precipitada huida todo lo que entendía era de este mundo, se dirigió al santo monasterio. Y después de haberlo frecuentado por vocación, llegó con el deseo de quedarse porque la práctica le era apetecida (Ild. Tol., *De uir. il. 6*)<sup>22</sup>.

Teudila, el hijo de Sisebuto, pudo vivir un proceso similar. Solamente tenemos constancia de su opción por la vida monástica por la carta que el rey le escribió antes de su ingreso en el cenobio, pero todo parece indicar que fue una decisión libre, probablemente inspirada por este deseo de salvación y eternidad que era frecuente en estos personajes de clase alta (*Epist. Wisig. 7*)<sup>23</sup>. Una experiencia parecida tuvo Eugenio II de Toledo que, pese a ser ya clérigo de la iglesia toledana, decidió consagrarse a la vida monástica en Zaragoza: «Él, aunque era un clérigo destacado de la Iglesia de Toledo, disfrutaba con la vida monacal. Marchando a la ciudad de Zaragoza sin ser advertido, se dedicó al culto de los sepulcros de los mártires y cultivó su entrega a la sabiduría y a la vida

*sancteque religionis desiderio afflatus.*

22 *Cumque inter decorem insolentiamque saeculi solitudinis et amaret et sectaretur arcana, celeri fuga relicitis omnibus quae esse nouerat mundi, ad id sanctum monasterium quod frequentauerat uoto, uenit permansurus optabili usu.*

23 Hay traducción en Martín-Iglesias, Díaz Martínez y Vallejo Girvés 2020, 540-544. Kampers (2015), por su parte, argumentó que la decisión de Teudila no fue tomada con libertad, sino que cree que fue forzado por Sisebuto, su padre, debido a una hipotética participación en alguna conjura política.

monacal de modo irreprochable» (Ild. Tol., *De uir. il. 13*)<sup>24</sup>.

## 2.2. Vocación per hominem

Un segundo tipo de vocación era la *uocatio per hominem*: «En tal caso nos sentimos movidos por las exhortaciones de los santos, y se enciende en nosotros el deseo de salvación» (Cass., *Conl. 3, 4*).<sup>25</sup> La figura del *holy man*, entendida como estos personajes dotados de un carisma y una autoridad espiritual sobresalientes, funcionó durante la Antigüedad tardía como un agente cohesionador de las poblaciones (Brown 1971). Personas de distintos orígenes sociales y geográficos se agrupaban en torno a este tipo de individuos debido a la enorme influencia que ejercían. Esto, como es lógico, podía llevar a que hubiese personas dispuestas a asumir el estilo de vida que habían visto practicado por estos santos<sup>26</sup>.

En Hispania también hubo ascetas cuyas vidas resultaron lo suficientemente atractivas para que otros los siguiesen. Ahora bien, en la mayor parte de las fuentes hispanas, el ejemplo de estos *holy men* no suele aparecer como el germen de la vocación de otras personas. La búsqueda de un santo con el que convivir como monje o asceta aparece más bien como una primera respuesta, una movilización inicial, al *desiderium* de la vida religiosa. Normalmente, el nuevo asceta no permanecía para siempre con el santo, sino que tras un tiempo de convivencia emprendía su camino particular. En cierto modo se constituía como una suerte de período formativo. Veamos algunos de los casos que conocemos.

24 *Hic cum ecclesiae regiae clericus esset egregius, uitam monachi delectatus est. Qui sagaci fuga urbem Caesaraugustanam petens, illic martyrium sepulchris inhaesit ibique studium sapientiae et propositum monachi decenter incoluit.*

25 *cum uel exemplis quorundam sanctorum uel monitis instigati ad desiderium salutis accendimur.*

26 El valor del ejemplo de los santos, tanto aquellos que habían muerto como los que continuaban con vida, para la vida espiritual es subrayado por Isidoro en *Sent. II, 11*.

Emiliano, cuando había tomado la determinación de emprender una vida eremítica, buscó un maestro espiritual con el que reunirse y comenzar así esta nueva etapa vital. La fama de un santo llamado Felices había llegado hasta sus oídos. Emiliano se encaminó hasta el *castellum Bilibium* para ponerse al servicio de Felices y ser instruido por él: «Le había llegado el rumor de la existencia de un eremita, llamado Félix, varón tan santo, que con razón podía entregarse a él como discípulo suyo; éste paraba entonces el castillo Bilibio. Emprendiendo el viaje, llega ante él; cuando se somete de buena gana a su servicio, es instruido por éste en la forma de poder encaminarse sin vacilación al reino del cielo» (V.S.A. 2, 9)<sup>27</sup>. Sin embargo, una vez completada su formación con Felices se dirigió a *Vergegio* para emprender su propio camino ascético (V.S.A. 3, 10).

Con el paso de los años, la fama de Emiliano se extendió también y hubo personas que lo buscaban para recibir sus enseñanzas espirituales. Una de estas personas fue el presbítero Aselo, con quien formó un *collegium*, es decir, una comunidad, y que lo acompañó en el trance último de su existencia (V.S.A. 27, 34). Además, esta inicial comunidad se fue ampliando con otras personas que también se acercaron al cenobio y continuaron la estela iniciada por Emiliano, como son los casos de Citonato, que llegó a ocupar el puesto de abad, Sofronio y Geróncio (ambos presbíteros) y Potamia (Braul. Caes., *Epist. ad Fron.* y VSA 1, 7)<sup>28</sup>.

Fructuoso de Braga, que, como hemos visto previamente, había sentido el deseo monástico

27 *Dictauerat ei fama esse quandam heremitam nomine Felicem, uirum sanctissimum cui se non inmerito praebaret discipulum, qui tunc morabatur in castellum Bilibium. Arripiens iter peruenit ad eum cuius se famulatui quum subicit promptum, instituitur ab eo quo pacto innutabundum possit ad supernum regnum dirigere gressum.* Cf. Castellanos 1998, 104-105.

28 Estas personas habían sido testigos coetáneos del propio Emiliano y fueron los que canalizaron la transmisión oral de la vida del santo que posibilitó la redacción de la obra hagiográfica por parte de Braulio, cf. Castellanos 1998, 166.

desde pequeño, se dirigió primero a Palencia para formarse bajo las instrucciones del obispo Conancio, que era considerado también un *sanctissimus uir*: «Pues bien, después del fallecimiento de sus padres, 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» (V.F. 2)<sup>29</sup>. Una vez terminada su formación espiritual con Conancio y fundado el cenobio de *Complutum*, podemos observar cómo fue de nuevo la fama de un nuevo santo la que movilizó a distintas personas que se dirigieron hacia el monasterio para profesar en él. El hagiógrafo cuenta cómo llenó el monasterio de «conversos que se le unieron espontáneamente de todas las regiones de Hispania» (V.F. 3)<sup>30</sup>. Sin embargo, era tal el grado de influencia y ascendiente que tenía Fructuoso sobre sus monjes que cuando se marchó de *Complutum* para poder vivir una mayor soledad y fundó el pequeño monasterio de Rufiana «salió en su busca toda la congregación del monasterio de Compludo; la multitud de monjes, llegando con piadosa violencia, lo sacaron de aquel encierro y se lo llevaron a su antiguo puesto» (V.F. 6)<sup>31</sup>.

A lo largo de toda la *Vita Fructuosi* distintos personajes parecen orbitar en torno a Fructuoso. Por ejemplo, tenemos el caso de Casiano, del que se nos dice que fue el primer discípulo de Fructuoso (V.F. 19). Esto nos da a entender que hubo una estrecha relación espiritual desde el primer momento, parecida a la que había establecido Fructuoso con Conancio o Emiliano con Felices. Casiano llegó a ser abad de uno de los monasterios fructuosianos y aun viviendo su propia vida monástica, se mantuvo cercano de Fructuoso

29 *Post discessum igitur parentum abiecto saeculari habitu tonsaque capite, quum religionis initia suscepisset, tradidit se erudiendum spiritualibus disciplinis sanctissimo uiro Conantio episcopo.*

30 *ex conuersis Spaniae partibus sedule.*

31 *egressa est omnis congregatio Complutensis cenobii; multitude monachorum pie uiolenti uenientes eiecerunt eum de adem claustra et ad pristinum reduxerunt locum.*

hasta el momento de la muerte del santo del Bierzo. Al mismo tiempo, siguiendo la retórica de las grandes renuncias para abrazar la vida monástica, el hagiógrafo cuenta cómo hubo personajes que dejaron el *seruitium regis* para ponerse bajo la guía espiritual de Fructuoso. Aunque aparentemente fueron muchos lo que lo hicieron, la realidad es que el único concreto que menciona es el de Teudisco, que llegó a fundar el monasterio de Castroleón:

Creciendo y haciéndose cada vez más frecuente el rumor de su eximia santidad, muchos distinguidos y nobles personajes, incluso de la corte, dejando el servicio del rey, huyeron con sed de perfección a su santa disciplina, de entre los cuales varios bajo la guía del Señor alcanzaron la dignidad episcopal; de ellos uno, de nombre Teudisco, que había alcanzado un distinguido grado de saber y conocimientos, por la ayuda del Señor y con la protección y auxilio del tan mencionado santo, en una soledad escondidísima, en un lugar llamado Castroleón, edificó un extraordinario monasterio y permaneció en él hasta el término de sus días (V.F. 8)<sup>32</sup>.

Un último episodio concreto de esta influencia de Fructuoso es el que protagonizó la virgen Benedicta (Valverde Castro 2008, 30-42). Esta mujer había experimentado ya el deseo de la vida religiosa, pero el encuentro con la comunidad fructuosiana de Nono fue de gran trascendencia para ella. Benedicta acabó por fundar un monasterio femenino y su propia fama se extendió hasta el punto de que hubo ochenta vírgenes que decidieron profesar

32 *Rumore eximiae sanctitatis eius enixius crebrescente, multas idoneas ac nobiles personas, etiam ex palatio, seruitium regis relinquentes ad eius sacrissimam sibi teneret configurerunt disciplinam, ex quibus plerique ad pontificalem duce domino concederent honorem; inter quos unus sophismae intelligentiaeque peritia indeptus nomine Teudisclus, oputilante domino atque saepedicti beatissimi sufragante praesidio, in abditissima solitudine in locum nuncupatur Castro Leonis egregium aedificauit monasterium et in ipso permanxit usque ad finis sui terminum.*

en el monasterio creado por Benedicta (V.F. 15).

Es más que posible, no obstante, que el autor se sirva de la hipérbole para subrayar la gran fama, influencia y carisma espiritual que tenía Fructuoso y, por tanto, lo importante que había sido su *exemplum* para la revitalización del movimiento monástico en *Hispania*,<sup>33</sup> pero lo que, a mi juicio, resulta indudable es que Fructuoso tenía que resultar un personaje tremadamente carismático para sus contemporáneos.

Durante la primera mitad del siglo VII se produjo en el entorno de Zaragoza, bajo el episcopado de Juan y posteriormente el de Braulio, un impulso en el fenómeno monástico. Eugenio II fue uno de estos individuos que se vio atraído por un entorno monacal apropiado hasta el punto de marcharse de Toledo, donde formaba parte del clero, para consagrarse allí a la vida monástica. Lynch (1938, 56-57) defendió en su momento que esta marcha hacia Zaragoza respondería a la influencia que podría haber tenido sobre Eugenio el obispo Juan, cuyo pasado como monje no había pasado desapercibido<sup>34</sup>.

Por otro lado, nuevamente es la obra de Valerio del Bierzo la que nos provee de una información preciosa sobre estos casos de influencia de un hombre de reconocida fama. Aunque sea una influencia distinta, la propia vida de Fructuoso de Braga constituyó un gran estímulo para el itinerario ascético de Valerio (Val. Berg., *De cel. reu.* 1; Díaz Martínez 2011a, 60-62). Sin embargo, Valerio en sus propios escritos dará cuenta también

33 Es muy ilustrativo el pasaje de V.F. 16.

34 Ildefonso de Toledo calificó a Juan como *pater monachorum* (Ild. Tol., *De uir. il.* 5). De hecho, Eugenio escribió un epitafio en honor al obispo Juan (Eug. Tol., *Carm.* 21). El período de Zaragoza dejó un hondo reflejo en la obra poética de Eugenio. Encontramos un poema dedicado a la basílica de los dieciocho mártires, lugar en el que se consagró a la vida monástica (Eug. Tol., *Carm.* 9). Del mismo modo dejó otras dos composiciones poéticas dedicadas a la iglesia de San Vicente (*Carm.* 10) y a la basílica de San Millán (*Carm.* 11).

de las personas que fueron acudiendo a él para hacerle compañía y ser guiados en el camino del ascetismo. Uno de los primeros que conocemos es un tal Juan, que era diácono y ayudante (*minister meus*) de Valerio (Val. Berg., *Ordo* 24). Resulta curioso que en el *Ordo querimonie* y en la *Replicatio sermonum* aparecen dos Juanes que son discípulos suyos (Val. Berg., *Ordo* 24-26 y *Replic.* 12-14. Su muerte se encuentre en *Replic.* 23). Ambos entran a su servicio y ambos mueren asesinados. Martín-Iglesias ha propuesto que estos dos personajes serían el mismo y que las variaciones e incoherencias de los relatos responderían a los recursos literarios de Valerio para adecuar cada una de sus narraciones a un fin determinado (Martín-Iglesias 2006, 331-332). El personaje que tendría más visos de ser el modelo real es el Juan que aparece en la *Replicatio sermonum*. A este Juan sus padres le habían buscado ya una esposa, pero él optó por la vía ascética. Compartió un período de vida religiosa junto a Valerio hasta que fue herido de gravedad en el ataque de unos ladrones y se vio obligado a volver a su casa. Sin embargo, una vez recuperado, fundó también un monasterio a los pies del Castro Petrense.

De hecho, Juan, el discípulo de Valerio, acabó por tener otro discípulo, un tal Saturnino. Tras un tiempo compartido con Juan, Saturnino marchó con Valerio. Ambos fundaron un oratorio dedicado a la Santa Cruz y a San Pantaleón (Val. Berg., *Replic.* 14-16). Saturnino fue ordenado presbítero por el obispo Aurelio de Astorga durante la consagración de esta iglesia. Sin embargo, en un momento determinado de su vida, Saturnino quiso continuar su vida ascética de forma independiente, al margen de Valerio, dinámica que era frecuente en este tipo de relaciones. Esto ocasionó una gran ruptura entre ellos (Val. Berg., *Replic.* 22)<sup>35</sup>. Valerio, por tanto, parece que en estos momentos se reconocía a sí mismo como un asceta con la suficiente fama de santidad y sabiduría espiritual para que

<sup>35</sup> Sobre el episodio de Valerio y Saturnino, *vid.* Díaz Martínez 2011a, 72-74.

otros con inquietudes similares acudiesen a él para ser instruidos (Díaz Martínez 2011a, 63).

No son, de hecho, los únicos casos en los que distintos personajes se acercarán a Valerio para recibir su instrucción. Encontramos también a un clérigo joven, que le pidió quedar sometido a su disciplina: «se llegó junto a mí un clérigo que poseía la fortaleza de la juventud, y con grandes ruegos me pidió quedar sometido a mi disciplina. Viéndolo libre y apto para trabajos artesanos, lo convertí en mi ayudante para labores manuales, y encargado de la comida y de los subsidios a nuestras necesidades» (Val. Berg., *Replic.* 3)<sup>36</sup>. En la misma narración, otro hombre decidió quedarse con él un tiempo después para darle consuelo y hacer vida en común con él. Sin embargo, una muerte repentina acabó también con él (Val. Berg., *Replic.* 9). Uno de sus últimos discípulos fue Juan, su sobrino, hijo de su hermano Montano. Había abandonado el *seruitium regis*, a su esposa y a sus hijos para seguir la vida ascética (Val. Berg., *Replic.* 24). Además, se llevó consigo a un criado suyo, Evagrio.

### 2.3. Vocación *ex necessitate*

El último tipo de vocación que recogía Casiano era aquella que

Sucede cuando, cautivos en las riquezas y en los placeres de este mundo, sobreviene de pronto la tentación y se cierne sobre nosotros. Unas veces será cuando nos amenaza el peligro de muerte, otras cuando la pérdida de los bienes o la proscripción asesta un duro golpe a nuestra existencia, y otras cuando nos atenaza el dolor de ver morir a los que amamos. Entonces la desgracia nos obliga, tal vez a pesar nuestro, a echarnos en los brazos de

<sup>36</sup> *uenit ad me quidam clericus iuuentutis fortitudine fretus, flagitans precabatur ut mee esset discipline subiectus. Quem intuens expeditum atque secularibus exercitiis aptum, constitui eum operum manuum mearum prodemtorem, alimentique stipendiorum necessitudinis nostre esse ministrum.*

Aquel a quien no quisimos seguir en la prosperidad (Cass., *Conl.* 3, 4)<sup>37</sup>.

Serían las adversidades de la vida las que llevarían a ver en el monacato una opción más llevadera que la vida secular. No obstante, Casiano especifica que, aunque los dos primeros tipos de vocación tienen un origen más noble, una persona que entra a un monasterio por necesidad puede alcanzar la perfección espiritual. Del mismo modo, los que entraron movidos por vocaciones genuinas podrían llegar a enfriarse y acabar viviendo una vida espiritual marcada por la tibieza (Cass., *Conl.* III, 5).

Para el caso de Hispania no disponemos de casos concretos de personas que entrasen en los cenobios para mejorar sus condiciones materiales en situaciones de necesidad, pues normalmente este tipo de motivaciones no quedan recogidas en el tipo de fuentes de las que disponemos. Sin embargo, en las reglas monásticas podemos comprobar cómo quedaba recogida la incorporación de personas de los estratos sociales más diversos. De este modo, habría personas que tratarían de profesarse en los monasterios como huida a las duras condiciones de vida del siglo, tratando de encontrar una estabilidad vital que en el mundo les sería lejana<sup>38</sup>. Algunas de las pocas alusiones a este tipo de vocaciones monásticas las encontramos en pasajes puntuales de las reglas monásticas. Por ejemplo, a la hora profesarse en un cenobio que está regido por la *regula Fructuosi*, se le pregunta al monje «si es libre o siervo, si se trata de ingresar por recta y libre voluntad o quizás forzado por alguna necesidad» (*Reg. Fruct.* 21)<sup>39</sup>. Otro caso

<sup>37</sup> *cum diuitiis mundo huius uel uoluptatibus obligati ingruentibus repente temptationibus, quae uel mortis pericula comminantur uel amissione bonorum ac proscriptione percutiunt uel carorum norte compungunt, ad deum, quem sequi in rerum prosperitate contempsimus, saltim inuiti properare compellimur.*

<sup>38</sup> Un claro ejemplo de esta realidad sería el de los ancianos que entraban ya en la vejez a las comunidades reguladas por la *regula communis*. Cf. Salvador 2019, 398-401; Díaz Martínez 2020, 8.

<sup>39</sup> *utrum liber an seruus sit; utrum bona et spontanea*

particular de ingreso monástico por necesidad aparece recogido en la *regula communis*. Más bien deberíamos hablar de readmisión monástica. En el capítulo dedicado a los fugitivos, se contempla la reincorporación de un monje fugitivo, que hubiese abandonado su comunidad monástica, si pidiese volver al monasterio forzado por la necesidad (*Reg. com.* 20). En estas situaciones excepcionales, el monje sería probado por la asamblea de ancianos antes de permitir su vuelta al cenobio.

En estos casos de ingresos monásticos por necesidad uno de los problemas sería la irrevocabilidad de la profesión monástica. El monje se convertía a todos los efectos en una persona dependiente del cenobio (Díaz Martínez 1987, 149-153). Sin embargo, las fuentes dejan entrever que la fuga de monjes profesos constituiría un problema. Aunque, nuevamente, desconocemos casos concretos, debemos presuponer que algunas de estas huidas estarían protagonizadas por aquellas personas que habían entrado a la vida monástica *ex necessitate*.

## 2.4. El caso de los oblatos

Un grupo particular de personas que entraban a los monasterios lo constituían los oblatos (Orlandis 1971; Díaz Martínez 1987, 136-138; Frighetto 2020a, 196-202)<sup>40</sup>. Estos niños eran entregados por sus padres para ser educados en un ambiente monástico, donde probablemente pudiesen tener acceso a unas condiciones de vida tanto en lo social, lo cultural o lo espiritual que serían difícilmente igualables fuera de los muros de un cenobio. Si bien el acto de oblación de un niño podía estar infundido de una profunda y viva devoción, lo cierto es que normalmente eran las difíciles

*uoluntate an fortasse qualibet compulsus necessitate conuerti uoluerit.*

<sup>40</sup> Para una mirada amplia sobre la oblación monástica de niños en Occidente, *vid.* De Jong 1996. Durante la Edad Media, la imagen del niño que se entregaba en oblación a un monasterio se equiparó con la de Samuel, que fue entregado por sus padres, Ana y Elcaná, al servicio de Dios en Silo bajo la supervisión de Elí.

condiciones económicas familiares las que podían llevar a unos padres a entregar a su hijo a un cenobio (Díaz Martínez 1987, 44).

En el siglo VI, la normativa que regulaba el paso de los niños entregados en oblación de la infancia a la vida adulta era relativamente flexible. Una vez alcanzados los dieciocho años tenían en su mano la elección de perseverar en la vida monástica o continuar por otros derroteros (Conc. II Tol., c. 1). Sin embargo, conforme nos adentramos en el siglo VII, la creciente presión de las relaciones de dependencia fue provocando que cada vez fuera más difícil para estos niños tomar la elección de continuar, hasta el punto de que se les vetó cualquier posibilidad de abandonar el monasterio. Fue el IV Concilio de Toledo (633) el que decretó que: «Al monje lo hace, o la devoción de sus padres o su propia profesión, pero de cualquiera de estos modos queda obligado; por lo tanto, a los tales les cerramos cualquier portillo para reintegrarse al mundo y les prohibimos toda vuelta al siglo» (Conc. IV Tol., c. 49)<sup>41</sup>. Es en el X Concilio de Toledo (656) cuando se estableció la edad máxima de los diez años para entregar a los niños en oblación a los monasterios (Conc. X Tol., c. 6; Fernández Alonso 1955, 168-169). A partir de esta edad, por tanto, los padres no podrían forzar a los hijos a profesarse como monjes o vírgenes. Del mismo modo, nos pone sobre la pista de que la práctica de entregas de niños de edades superiores se estaría practicando con anterioridad, sin poder especificar tampoco con qué grado de frecuencia.

El caso de Vicente, monje en el monasterio de Asán, es de los mejor conocidos del siglo VI. Vicente fue entregado por sus padres al monasterio cuando era niño (Vinc., *Donatio*). Allí creció y fue ordenado diácono. Cuando tuvo la edad adecuada, decidió continuar el camino de la vida monástica y realizar su

profesión. Este es el momento en el que se produjo su *donatio*, que se nos ha conservado y que tanta información ha aportado para el conocimiento del monacato en las zonas pirenaicas durante el siglo VI. Posteriormente, cuando ya había alcanzado la edad adulta, Vicente llegó a ocupar la sede episcopal de Huesca hasta 576.

En las *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* se pueden ver varios niños habitando entornos monásticos que pueden ser identificados como oblatos. En la primera narración conocemos a Agusto, Quintiliano y Veraniano, *pueri* de la basílica de Santa Eulalia de Mérida (V.S.P.E. I, 26-27). Vivían en un espacio común bajo la supervisión de un prepósito. De los dos últimos solo tenemos constancia por su papel como testigos de la aparición que protagonizó Agusto, recientemente fallecido. De igual modo, en el segundo relato, el del monje que no era capaz de refrenar su gula, podemos observar también como también en el monasterio de Cauliana había niños que vivían allí. De hecho, fueron estos niños los que reprendieron al monje protagonista de la narración y con esta acción lograron que cambiase su conducta (V.S.P.E. II, 14-16).

El monasterio agaliense, ubicado en el entorno de la *urbs regia*, contó también con un número considerable de oblatos que podemos constatar en las fuentes. Este monasterio, cuyos orígenes se remontan a comienzos del siglo VII, se convirtió en uno de los principales focos eclesiásticos del reino. Varios de los obispos que ocuparon la sede metropolitana de Toledo durante el siglo VII se habían formado en Agali. Los casos de Justo y de Eugenio I son significativos porque sabemos que fueron entregados al cenobio en su infancia para ser formados allí. De Justo nos dice Ildefonso de Toledo que «desde su infancia educado e instruido al tiempo como monje por Eladio» (Ild. Tol., *De uir. il.* 7)<sup>42</sup>. Fue abad de Agali

41 *Monachum aut paterna devotio propria professio facit; quidquid horum fuerit, alligatum tenebit: proinde eis ad mundum reverti intercludimus aditum, et omnem ad seculum interdicimus regressum.*

42 *ab infantia monachus ab Helladio ad uirtutem monasticae institutionis adfatum educates pariter et*

y, posteriormente, ocupó la silla episcopal toledana desde 633 hasta 636. Eugenio fue compañero de Justo y recibió también su formación monástica desde la niñez de manos de Heladio: «Eugenio, discípulo de Eladio compañero lector de Justo, llegó al episcopado después de Justo, educado desde su infancia monacalmente por Eladio junto con Justo en el monasterio, fue formado en las normas sagradas» (Ild. Tol., *De uir.* il. 12)<sup>43</sup>. Accedió al episcopado de Toledo después de Justo y se prolongó hasta 646. Sabemos que normalmente las familias entregarian a sus hijos a los cenobios para tratar de ofrecerles un futuro en mejores condiciones sociales y económicas. Sin embargo, no debemos perder de vista que el monasterio Agaliense no sería probablemente la norma. En un cenobio vinculado directamente con la *sedes regia* del reino y que guardaba unos lazos tan estrechos con los círculos de poder más potentes de la capital, me resulta extraño pensar que solamente se recibieran allí a los hijos de familias desarrapadas. Educar a un hijo en un monasterio de la proyección del Agaliense era también una fuente de prestigio familiar<sup>44</sup>.

En el entorno del monacato fructuosiano podemos constatar también la presencia de varios niños que fueron entregados por sus padres al movimiento monástico iniciado por el santo del Bierzo. Un caso es el de Baldario, del que tenemos noticias gracias a Valerio del Bierzo. Baldario había sido entregado a Fructuoso como niño y había acompañado al santo en sus viajes para construirle caminos y, de este modo, facilitarle los desplazamientos por los ásperos montes del noroeste peninsular: «En aquellos tiempos tuvo consigo a un muchachito, diestro en el trabajo de cantería, de nombre Baldario que le construyó

*instructus.*

<sup>43</sup> *Eugenius, discipulus Helladii, conlector et consors Iusti pontifex post Iustum accredit, ab infantia monachus ab Helladio cum Iusto pariter sacris in monasterio institutionibus eruditus.*

<sup>44</sup> Sobre la educación que se recibía en los monasterios, *vid.* Riché 1978, 293-303; Diago 2018, 204-207.

un camino en piedra por antros situados en lugares inaccesibles» (Val. Berg., *De cel. reu.* 1)<sup>45</sup>. Otro caso similar es el de Dicentio, que también había servido desde pequeño a Fructuoso. El gran afecto y consideración que tenía Fructuoso por Dicentio lo llevó a nombrarlo abad de Turonio en su lecho de muerte. Este es un caso significativo porque es una de las pocas ocasiones en las que vemos como una persona que había formado *a priori* parte de los estratos sociales más bajos (*uerulum*), logró alcanzar la dignidad abacial, que gozaba de bastante prestigio en la época: «Y como ya tenía tomadas todas las previsiones de su casa, le quedaba un solo siervo de nombre Dicentio que lo había servido desde niño. Mandó llamarlo e imponiéndole la mano lo ordenó abad en el importante monasterio de Turonio» (V.F. 20)<sup>46</sup>. Como se ve en estos dos casos, los niños que entraban al servicio de un monasterio, además de recibir su formación monástica, se ocupaban de labores concretas.

Un último caso que conocemos en el entorno fructuosiano es el de Julián. Julián entró al monasterio Nono, fundado por Fructuoso durante su viaje hacia el sur de Hispania. Entró allí como niño (*ex paruulo*) y allí creció y fue ordenado presbítero (V.F. 14). Como podemos observar, la entrada en el monasterio desde niños suponía la plena incorporación a la comunidad monástica. Eventualmente se podían adquirir cargos y responsabilidades, así como el acceso a las sagradas órdenes. De este modo, parece evidente que, dado que no había una barrera para estos niños entregados, la entrega por parte de sus familias era una verdadera promoción en muchos de los casos. De este modo, encontramos presbíteros, abades y obispos que progresaron espiritual y

<sup>45</sup> *In illis uero temporibus habuit secum quendam puerulum, lapidum instructura peritum, nomine Baldari, qui illi per antra que inaccesibilibus erat locis posita uiam ex lapidibus construebat.*

<sup>46</sup> *Et quium iam omnia domus suae ordinata haberet, unum uerulum suum nomine Dicentium qui illi bene a paruulo seruierat residuum habebat. Iussit eum uocari et inponens ei manum ordinauit eum abbatem in praecipuum Turonio monasterium.*

socialmente al amparo de un monasterio al que fueron entregados en los días de su niñez.

### 2.5. La profesión monástica como castigo político

Otro grupo destacado de personas que pasaron a engrosar las comunidades monásticas sin tener voluntad de hacerlo son aquellos que recibieron la tonsura monástica como forma de exclusión de los cauces de participación política del *regnum*. Recibir la tonsura eclesiástica era sinónimo de quedar al margen del desempeño de cualquier forma de ejercicio civil del poder (Frighetto 2020b, 112-118). No fueron pocos los nobles y reyes que sufrieron esta pena para ser eliminados por sus adversarios en el panorama político.

Uno de los primeros casos documentados en la Península Ibérica es el de Eborico, rey de los suevos entre 583 y 584. Había sucedido a su padre, el rey Miro, pero, aprovechando su juventud e inexperiencia, fue depuesto por Audeca y recluido en un monasterio. Juan de Bíclaro lo recoge en los siguientes términos: «*Priva a Eborico del reino y lo hace monje de un monasterio*» (Ioh. Bicl. 67)<sup>47</sup>. Eborico fue obligado de este modo a ceder el trono de los suevos a este personaje que, además, contrajo matrimonio con Siseguncia, su madre. Sin embargo, poco tiempo le duró la alegría del trono a Audeca. Leovigildo aprovechó la usurpación de Audeca para poner fin a la existencia del reino suevo y anexionarlo como una provincia más al creciente *regnum Gothorum* (Poveda Arias 2022)<sup>48</sup>. Audeca sufrió la misma pena que había impuesto él a Eborico, es decir, fue obligado a recibir la tonsura y entrar en un monasterio: «*Audeca,*

<sup>47</sup> *Eboricum regno privat et monasterii monachum facit.* Utilizo en el texto la versión traducida de la crónica del Biclarense de Fernández Jiménez 2007. Por otro lado, Isidoro de Sevilla lo recoge en términos bastante similares: *Huic Eboricu filius in regnum succedit, quem adulescentem Audeca sumpta tyrannide regno priuat et monachum factum in monasterio damnat* (Isid. Hisp., *Hist.* 92). Díaz Martínez 2011b, 150-152.

<sup>48</sup> Sobre la situación acontecida en la Gallaecia durante Eborico y Audeca, cf. Castillo 2023, 3-11.

privado del reino, es tonsurado y honrado con el honor del presbiterado después de dejar su reino; es indudable que padece lo que le hizo en Eborico, su rey e hijo del rey, y es enviado al destierro a la ciudad Pacense» (Ioh. Bicl. 75)<sup>49</sup>. La información que nos ofrece Juan de Bíclaro es bastante completa, dado que conocemos, además, el lugar en el que fue obligado a profesarse monásticamente, que fue la *ciuitas pacensis*, es decir, la actual Beja (Portugal). Por tanto, su lugar de profesión monástica se ubicaba fuera de los límites del reino de los suevos. El confinamiento en los monasterios fue uno de los distintos tipos de exilio que se aplicaron en época visigoda (Vallejo Girvés 2003, 44-47). Una parte fundamental de este tipo de castigos políticos era el desplazamiento de los centros de poder que habían ocupado previamente para facilitar el aislamiento del individuo castigado.

La inhabilitación política a través de la tonsura monástica ocurrió también en el reino visigodo. El primer caso con el que contamos es el del joven Tulga, hijo de Chintila, que subió al trono de los godos en 639. Fue depuesto por el veterano Chindasvinto cuando aún se encontraba en su juventud (Ps. Fred. IV, 82). Una situación parecida fue la que sufrió el también anciano Wamba. En la noche de su polémica enfermedad, fue tonsurado y acabó sus días en un monasterio (Thompson 2021 [1969], 299-301).

En los cuales documentos se prueba que el rey anterior, Wamba, recibió la penitencia, y que la sucesión en la dignidad real pasa a este nuestro príncipe actual, pues el mismo rey Wamba, viéndose acometido por una gravísima enfermedad, y habiendo recibido el hábito religioso, y la venerable señal de la tonsura sagrada, por medio de una decisión suya escrita,

<sup>49</sup> *Audeca vero regno privatus tondetur et honore presbyterii post regnum honoratus non dubium quod in Eborico regis filio rege suo fecerat, patitur et exilio Pacensi urbe relegatur.*

eligió al ínclito señor nuestro Ervigio para que reinara después de él y fuera ungido con la bendición del obispo (Conc. XII Tol., c. 1)<sup>50</sup>.

Situaciones similares las protagonizaron algunas de las reinas viudas del reino visigodo. Si bien no fueron depuestas junto con sus maridos, su caso constituyó un paralelo bastante similar. Habitualmente, la reina viuda podía ser una fuente de legitimidad para el sucesor del rey, como sucedió, por ejemplo, con el caso ya mencionado de Audeca y Siseguncia o el de Leovigildo y Gosvinta. Por este motivo, encontramos que se comenzó a obligar a las reinas viudas a tomar el hábito religioso y quedar recluidas en un convento para evitar que pudiesen tomar nuevas nupcias y, de este modo, influir en los avatares posteriores del reino. En las actas del III Concilio de Zaragoza (691) podemos constatar cómo hay un canon que trata sobre: «Que muerto el rey, la reina viuda inmediatamente deponga el traje seglar y se obligue a permanecer en un convento de religiosas» (Conc. III Zar., c. 5)<sup>51</sup>.

*A priori*, poco más sabemos sobre cómo era la inserción de estos personajes de alto nivel político en la cotidaneidad del monasterio. ¿Formaban parte de la rutina diaria del monasterio, de su ritmo de oración, trabajo y lectura o, por el contrario, el monasterio solamente funcionaba como un lugar de reclusión política?<sup>52</sup> Tampoco sabemos a dónde se les obligaba a entrar, aunque a juzgar por el caso de Audeca y por otros exilios

50 *In quibus et praecedentis Wambanis principis poenitentiae susceptio noscitur et translatus regni honor in huius nostri principis nomine derivatur. Idem enim Wamba princeps dum inevitabilis necessitudinis teneretur evento, suscepto religionis debito cultu et venerabili tonsurae sacrae signáculo, ox per scripturaram definitionis suae hunc inclytum dominum Nostrum Ervigium post se preelegit regnatum, et sacerdotali benedictione ungendum.*

51 *Ut defuncto príncipe subprestis regina statim et uestem secularem deponat et in coenobio virginum mancipetur permannsura.* Valverde Castro 2003.

52 Los monasterios funcionaban como lugares en los que se canalizaban los problemas políticos y se les excluía en exilio allí. Sobre esta problemática como lugares de reclusión, cf. Díaz Martínez 2003; Prego de Lis 2006.

políticos acontecidos en la época, como los que sufrieron algunos obispos católicos bajo el reinado de Leovigildo, me inclino a pensar que se les haría ingresar en algún monasterio alejado de sus zonas de influencia principales. Este sería el modo de tratar de privarles de su posible influencia política aun dentro de los muros del monasterio.

### 3. LA MOVILIDAD GEOGRÁFICA

Al abordar un estudio de esta índole sobre el monacato, debemos plantearnos también la siguiente pregunta: ¿se producían desplazamientos por el territorio para ingresar en la vida monástica o era la cercanía del cenobio la que imperaba a la hora de tomar una decisión de tal trascendencia para la vida de una persona? La respuesta no es sencilla, pues con frecuencia desconocemos la procedencia de las personas que ingresaban a los monasterios. Sin embargo, en las fuentes de las que disponemos, sí que parece que los *conuersi* se desplazaban con frecuencia al elegir un cenobio o un lugar en el que vivir ascéticamente. El estudio de este tipo de realidades nos pone tras la pista de un mundo tardoantiguo con unas conexiones y dinámicas de movilidad geográfica mucho más ricas de lo que se pensaba en la historiografía algunas décadas atrás (Sarti 2025).

La movilidad geográfica estaba presente, en general, en el monacato de distintas maneras. En cronologías similares, había un intenso intercambio de monjes que se desplazaban por Irlanda, Gran Bretaña y la Galia, haciendo de ese desplazamiento geográfico un camino de profunda significación espiritual (Summer 2025). Una realidad parecida es la que podemos constatar con los movimientos de peregrinación hacia Tierra Santa o los movimientos de los monjes itinerantes o giróvagos (Dietz 2005). También en Hispania tenemos atestiguados ejemplos de movilidad similar. Martín de Braga (Greg. Tur., *Hist.* V, 37), Nancto (V.S.P.E. III) o Donato (Ild. Tol., *De uir. il.* 3) son ejemplos de monjes que llegaron al territorio hispánico como tales. Las

causas que los condujeron hasta la Península Ibérica fueron diversas. Del mismo modo, un tipo particular lo protagonizaría Fructuoso de Braga, sumido en un constante peregrinaje en el que combinaba la búsqueda de una mayor soledad con la fundación de nuevos cenobios. Sin embargo, aunque estos casos de movilidad vinculada al monacato son de enorme interés, para el presente artículo prefiero centrarme de un modo particular en los que estuvieron estrechamente vinculados con el inicio de la vida monástica o ascética de una persona.

Por lo que podemos ver en las fuentes y que he comentado previamente, muchas personas buscaban ponerse al servicio y bajo la guía espiritual de un *uir sanctus*. Normalmente, esto se traducía en el desplazamiento del *conuersus* al lugar en el que viviese el santo. Este factor de movilidad se evidencia con claridad en la *Vita Aemiliani*. La forma que tiene Braulio de expresar sus inicios vocacionales subraya el desplazamiento que realizó Emiliano para poder ir hacia el lugar donde vivía Felices: «Emprendiendo el viaje, llega ante él» (V.S.A. 2, 9)<sup>53</sup>. Por otro lado, resulta paradigmática la expresión que utiliza el hagiógrafo de la *Vita Fructuosi* para describir la llegada de conversos al cenobio de *Complutum*, puesto que dice que acudieron «de todas las regiones de Hispania» (V.F. 3)<sup>54</sup>. De este modo, no sólo es importante que hubiese tantas personas que quisiesen entrar en el monasterio, sino que además estaban dispuestas a abandonar sus lugares de origen y recorrer grandes distancias para poder unirse al movimiento monástico fructuosiano. Esta capacidad de cohesión del santo en la *uita* pretende enfatizar el carisma espiritual de Fructuoso. El caso de Eugenio II de Toledo ha sido mencionado con anterioridad, pero sería otro caso claro de este tipo de movilidad asociada al inicio de la vida monástica. Pese a formar parte del clero de Toledo, Eugenio prefirió no ingresar en ningún cenobio ubicado en el entorno de la *urbs regia* y encaminar sus

pasos hacia Zaragoza para adoptar allí la vida monástica.

Valerio del Bierzo, antes de dedicarse a la vida anacorética, quiso entrar en el monasterio de *Complutum*. Para llegar hasta él, también optó por desplazarse desde el entorno de Astorga hasta el emplazamiento del cenobio. Si bien la distancia no era abismal, sí que bastó para que Valerio la percibiese como una auténtica salida de su tierra: «salí impaciente de la tierra en que había nacido para dirigirme a este refugio de paz» (Val. Berg., *Ad beat. Donadeum* 2)<sup>55</sup>. Otros casos han sido también mencionados previamente, así que no me detendré mucho en ellos. Bonelo, después de haber experimentado las visiones de las realidades ultraterrenas, no dudó en dirigirse a León para reemprender con mayor fervor su vida ascética (Val. Berg., *De Bon. mon.* 6). Además, aunque desconocemos el origen geográfico de la mayoría de los discípulos de Valerio, sí que debemos entender que su sobrino Juan procedería de un entorno más o menos próximo a Toledo (Val. Berg., *Repl. 24*).

No obstante, no siempre se producían este tipo de desplazamientos. Por ejemplo, la mayoría de los abades que conocemos del monasterio de Agali estaban a menudo vinculados con la ciudad de *Toletum*.

Ahora bien, ¿por qué se producían estos desplazamientos? Como puede verse, las fuentes no son demasiado explícitas a la hora de indicar el origen de la mayor parte de los monjes por lo que es difícil comprender este fenómeno en su totalidad. Sin embargo, sabemos que la salida del lugar del que una persona era originaria era considerada como un paso necesario para una experiencia plena de la vida monástica. El propio Casiano, cuando aludía a la *uocatio ex Deo*, ponía como paralelo de esta elección a Abraham, que había tenido que salir de su tierra y abandonar la casa de su padre para seguir la promesa de Yahvé (Cass., *Conl.* 3, 4). Para Isidoro de Sevilla, el

53 *Arripiens iter peruenit ad eum*

54 *ex diuersis Spaniae partibus.*

55 *a terra natuitatis mee [...] ad isdem quietis loca festinans fuisse egressus.*

desplazamiento físico era también de gran ayuda en los procesos de conversión espiritual:

A veces aprovecha a los conversos, para la salud del alma, el cambio de lugar, pues a menudo, con el cambio de lugar, se muda también el afecto del alma. Por ello, es conveniente ser arrancado, incluso corporalmente, del sitio donde uno se entregó a los placeres, ya que el lugar en que uno vivió disolutamente trae a la consideración de su mente todo aquello que en él continuamente pensó y realizó (Isid. Hisp., *Sent.* II, 10, 7)<sup>56</sup>.

El desarraigo físico y geográfico debía ir acompañado de una ruptura con el pasado de la persona, con su vida en el siglo, con sus hábitos, sus costumbres y sus pecados previos. Esto quiere decir que la movilidad geográfica por motivos religiosos era al mismo tiempo una forma de desplazamiento simbólico en el espacio, que provocaría también un cambio en la condición social y espiritual del *conuersus* (Luckhardt 2020, 5-6).

Más allá del sentido espiritual que pudiese adquirir el salir de la tierra de origen, este desplazamiento podía ser bastante práctico en casos en los que la persona tuviese que hacer frente a la oposición de la familia. En la versión larga del *Elogium Ildefonsi*, escrito por Julián de Toledo, el padre de Ildefonso se opone a la entrada de su hijo al monasterio de Agali, aunque había sido una elección libre (Martín-Iglesias 2011, 210-215). Independientemente de si este pasaje es auténtico o es una interpolación posterior, refleja un tipo de conflicto familiar que no era infrecuente en situaciones similares. Lo mismo le sucedió a Fructuoso, que, aunque construyó el monasterio de Compludo en las propiedades familiares, eso no le impidió tener un conflicto con Visinando, su cuñado (V.F.

<sup>56</sup> *Valet interdum conversis pro animae salute mutatio loci. Plerumque enim, dum mutatur locus, mutatur et mentis affectus. Congrum est enim inde etiam corporaliter avelli, ubi quisque illecebris deservit; nam locus ubi prave quisque vixit, hic in aspectus mentis opponit quod semper ibi vel cogitavit, vel gessit.*

3). Esta situación también la vivió Benedicta, de la que sabemos que huyó «ocultamente de sus parientes» (V.F. 15)<sup>57</sup>. Dado que tenía concertado un matrimonio con un gardingo del rey, los planes de Benedicta no coincidían con lo que esperaban de ella las personas de su entorno. De este modo, el alejamiento de su lugar de origen se antojaba como una garantía de libertad para poder optar por la vida ascética. En muchas ocasiones, este estilo de vida representaba la única opción disponible para las mujeres frente a las obligaciones sociales impuestas a su género

Finalmente, aunque las fuentes de las que disponemos parecen evidenciar que la movilidad geográfica era un factor más o menos común en los procesos de ingreso de una persona a la vida monástica, lo cierto es que sólo nos permiten conocer el carácter espiritual de estos desplazamientos. Desconocemos casos concretos de monjes y vírgenes que se alejaron de su hogar para vivir una vida ascética por otro tipo de causas.

#### 4. CONCLUSIONES

Una vez presentados algunos de los casos de monjes, vírgenes y ascetas que nos permiten conocer un poco más sobre la experiencia particular de la vocación monástica, considero necesario hacer unas breves consideraciones finales.

En primer lugar, es importante resaltar cómo el estudio del monacato hispanovisigodo desde una perspectiva prosopográfica puede descubrirse como una fuente rica de información. Tal y como ha quedado reflejado a lo largo del presente estudio, existen numerosas limitaciones para comprender los procesos de vocaciones monásticas, como son la escasez de datos que nos ofrecen las fuentes textuales —en muchos casos únicamente conocemos el nombre del monje o de la virgen— o la excesiva dependencia del registro

<sup>57</sup> *suos occulte fugiens parentes.*

hagiográfico para reconstruir la vida de los ascetas. Sin embargo, pese a esto, la mirada individualizada a cada uno de los actores de los que tenemos evidencias nos posibilita un nivel de comprensión considerablemente más profundo que aquel que nos permiten las reglas monásticas. De este modo, podemos distinguir hasta tres tipos principales de motivaciones monásticas: aquellas inspiradas por Dios a través de un deseo explícito de la divinidad o una inclinación hacia la vida religiosa. También la influencia de un hombre santo, cuya fama lo precediese, podía ser un factor importantísimo. Finalmente, la necesidad podía acabar siendo también un dinamizador de la vida espiritual. Aunque no poseamos casos concretos con los que atestiguarlas, me inclino a pensar que en ocasiones las motivaciones serían complejas y no se limitarían a una única.

Además, uno de los elementos que merecería una mayor y más pausada reflexión es el de la aparente correlación entre la vocación monástica y la movilidad geográfica. Parece que, en buen número de casos, la entrada a un cenobio o a la vida ascética conllevaba el desplazamiento de la persona fuera de su área de procedencia. En algunas ocasiones el desplazamiento sería menor, mientras que en otras vamos a encontrar grandes movimientos por el espacio. De este modo, el fenómeno monástico no solamente era un poderoso actor de dinamización social, sino que también de movilidad geográfica. Las personas se desplazaban por el territorio y lo habitaban a partir de su experiencia monástico-espiritual, así como podían adquirir una nueva condición social a través de su profesión en un monasterio. Sería, quizás, interesante para el futuro poder realizar algunos estudios comparados con otras regiones del mundo de la Antigüedad tardía.

## ABREVIATURAS Y FUENTES

- Braul. Caes., V.S.A. = Oroz Reta, José 1978. *Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi. Vita Sancti Aemiliani. Perficit* 9 (119-120), 165-227.
- Cass., *Conl.* = Cassien, Jean 1955. *Conférences I-VII*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Conc. II Tol. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 42-52. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. III Zar. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 475-481. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. IV Tol. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 186-225. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. X Tol = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 308-324. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Conc. XII Tol. = Vives, José 1963. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 380-410. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Eug. Tol., *Carm.* = Alberto, Paulo Farmhouse 2005. *Eugenii Toletani episcopi opera omnia*. Turnhout: Brepols.
- Greg. Tur., *Hist.* = Krusch, Bruno y Levison, Wilhelm 1951. *Gregorii Episcopi Turonensis Historiarum Libri X*. Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani.
- Ild. Tol., *De uir. il.* = Codoñer Merino, Carmen 1972. *El «De uiris illustribus» de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Ioh. Bicl. = Campos, Julio 1960. *Juan de Bíclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Isid. Hisp., *Etym.* = Oroz Reta, José 2004. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Isid. Hisp., *Hist.* = Rodríguez López, Cristóbal 1975. *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción.* León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Isid. Hisp., *Sent.* = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 226-525. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Iul. Tol., *Progn.* = Hillgarth, Jocelyn Nigel 1976. *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi opera. Pars I*, 11-126. Turnhout: Brepols.
- Ps. Fred. = Wallace-Hadrill, John Michael 1960. *The Fourth Book of the Chronicle of Fredegar with its Continuations*. Westport-Connecticut: Greenwood Press Publishers.
- Reg. com. = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 174-211. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reg. Isid. = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 90-125. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Reg. Fruct. = Campos, Julio y Roca, Ismael 1971. *Santos Padres españoles, II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, 137-162. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Val. Berg., *De Bon. mon.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 210-217. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *De cel. reu.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 218-223. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *De gen. mon.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 210-217. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *De uana saec. sap.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 172-193. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *Epist. Eg.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 228-241. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *Ordo* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 246-277. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Val. Berg., *Replic.* = Díaz y Díaz, Manuel C. 2006. *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, 280-311. León: Centro de estudios e investigación «San Isidoro»-Caja España de inversiones-Archivo histórico diocesano.
- Vinc., *Donatio* = Fortacín Piedrafita, Javier 1982. La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto. *Cuadernos de historia Jerónimo Zurita* 47-48, 7-70.
- V.F. = Díaz y Díaz, Manuel C. 1974. *La vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*. Braga: Empresa do Diário do Minho.
- V.S.P.E. = Maya Sánchez, Antonio 1992. *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Turnhout: Brepols.

## BIBLIOGRAFÍA

- Brown, Peter 1971. The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies* 61, 80-101.
- Castellanos García, Santiago 1998. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. Logroño: Universidad de La Rioja.

- Castillo Lozano, José Ángel 2023. Dinámicas y categorías de poder en la caída del reino suevo. *Reyes y tiranos en la Gallaecia del s. VI d. C. Antigüedad y cristianismo* 40, 1-19. <https://doi.org/10.6018/ayc.534071>
- Cazier, Pierre 1994. *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. Paris: Beauchesne.
- De Jong, Mayke 1996. *In Samuel's Image: Child Oblation in the Early Medieval West*. Leiden: Brill.
- Diago Jiménez, José María 2018. Las instituciones educativas de carácter religioso en el reino hispanovisigodo de los siglos VI y VII a través de los cánones conciliares y de las reglas monásticas. *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 31, 197-220. <https://doi.org/10.5944/etfii.31.2018.20317>
- Díaz y Díaz, Manuel C. 1985. *Visiones del más allá en Galicia durante la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Bibliófilos gallegos.
- Díaz Martínez, Pablo C. 1987. *Formas económicas y sociales del monacato visigodo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Díaz Martínez, Pablo C. 1988. Asceticismo y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI. En *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, 205-225. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2003. La cárcel en la Hispania visigoda. En Pérez Martín, Inmaculada y Torallas Tovar, Sofía (eds.), *Castigo y reclusión en el mundo antiguo*, 193-208. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2011a. El eremitismo en la Hispania visigoda. Valerio del Bierzo y su entorno. En García de Cortázar, José Ángel y Teja Casuso, Ramón (eds.), *El monacato espontáneo: ermitas y eremitorios en el mundo altomedieval*, 59-83. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María la Real.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2011b. *El reino suevo (411-585)*. Madrid: Akal.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2011c. *Regula communis: Monastic Space and Social Context*. En Dey, Hendrik y Fentress, Elizabeth (eds.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and Early Middle Ages*, 117-135. Turnhout: Brepols.
- Díaz Martínez, Pablo C. 2019. La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo. En Heras, Amélie, Gallon, Florian y Pluchot, Nicolas (eds.), *Oeuvrer pour le salut, moines, chanoines et frères dans la Péninsule Ibérique au Moyen Âge: études réunies*, 17-38. Madrid: Casa de Velázquez. <https://doi.org/10.4000/books.cvz.9176>
- Díaz Martínez, Pablo C. 2020. Teoría y práctica de la medicina visigoda. Del enciclopedismo de Isidoro a la enfermería monástica. *Asclepio* 72 (1), 299. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2020.08>
- Dietz, Maribel 2005. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World*, A. D. 300-800. University Park-Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Fernández Alonso, Justo 1955. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española.
- Fernández Jiménez, Francisco María 2007. El *Chronicon* de Juan de Bíclaro. La crónica del rey Leovigildo y del III Concilio de Toledo. Estudio y traducción. *Toletana* 16, 29-66.
- Frighetto, Renan 2020a. Entre a caridade e o patrimônio: a oblação de crianças aos cenóbios e mosteiros no reino hispano-visigodo de Toledo do século VII. *Romanitas. Revista de Estudios Grecolatinos* 16, 190-207. <https://doi.org/10.17648/rom.v0i16.33068>
- Frighetto, Renan 2020b. De rei à clérigo: a tonsura como mecanismo de afastamento político no reino hispano-visigodo de Toledo (século VII). *Revista Diálogos Mediterrânicos* 18, 106-127. <https://doi.org/10.24858/391>

- García Moreno, Luis A. 1990. Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (siglos V-VII). *Arqueología, paleontología y etnografía* 4, 247-258.
- Gil, Juan 1977. Judíos y cristianos en la Hispania del s. VII. *Hispania Sacra* 59 (30), 9-110.
- Kampers, Gerd 2015. Theudila. Königsohn, Usurpator und Mönch. *Millennium* 12 (1), 179-202. <https://doi.org/10.1515/mill-2015-0108>
- Luckhardt, Courtney 2020. *The Charisma of Distant Places. Travel and Religion in the Early Middle Ages*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429028359>
- Lynch, Charles H. 1938. *Saint Braulio, Bishop of Saragossa (631-651): His Life and Writings*. Washington, D. C.: The Catholic University of America.
- Martin, Céline 2003. *La géographie du pouvoir dans l'espace visigothique*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Martín-Iglesias, José Carlos 2006. ¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los *opúsculos autobiográficos* (CPL 1282-1284) y las *Visiones del Más Allá* (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo. *Veleia* 23, 327-338. <https://doi.org/10.1387/veleia.2866>
- Martín-Iglesias, José Carlos 2011. Relatos hagiográficos sobre algunos obispos de la España medieval en traducción: Ildefonso y Julián de Toledo (*BHL* 3917 y 4554), Isidoro de Sevilla (*BHL* 4488) y Froilán de León (*BHL* 3180). *Veleia* 28, 209-242. <https://doi.org/10.1387/veleia.6311>
- Martín-Iglesias, José Carlos; Díaz Martínez, Pablo C. y Vallejo Girvés, Margarita 2020. *La Hispania tardoantigua y visigoda en las fuentes epistolares: antología y comentario*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Poveda Arias, Pablo 2022. Conquista e integración de la *Gallaecia* en el reino visigodo. *Lucentum* 41, 283-299. <https://doi.org/10.14198/LVCENTVM.19442>
- Orlandis Rovira, José 1971. La oblación de niños a los monasterios en la España visigótica. En Orlandis Rovira, José, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, 51-68. Pamplona: EUNSA.
- Orlandis Rovira, José 2002. La escatología intermedia en el *Prognosticum futuri saeculi* de s. Julián de Toledo. En *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 419-424. Pamplona: EUNSA.
- Pozo, Cándido 1970. La doctrina escatológica del «*Prognosticon futuri saeculi*» de S. Julián de Toledo. *Estudios Eclesiásticos* 45, 173-201.
- Prego de Lis, Augusto 2006. La pena de exilio en la legislación hispanogoda. *Antigüedad y cristianismo* 23, 515-530.
- Riché, Pierre 1978. *Education and Culture in the Barbarian West. From the Sixth through the Eighth Century*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Salvador Ventura, Francisco 2019. *Secundum regulam*: cuidados y asistencia a enfermos y ancianos en las reglas monásticas hispano-visigodas. *Dynamis* 39 (2), 381-402. <http://dx.doi.org/10.30827/dynamis.v39i2.9841>
- Sarti, Laury 2025. Introduction. *Interdisciplinary approaches to early medieval mobility*. En Sarti, Laury y Von Trott zu Solz, Helene (eds.), *Mobility in the Early Middle Ages, and Beyond. Interdisciplinary Approaches*, 1-9. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/978311166698-001>.
- Summer, Michel 2025. Studying the networks and the mobility of clerics between Ireland, Britain and Francia (c. 640-750). En Sarti, Laury y Von Trott zu Solz, Helene (eds.), *Mobility in the Early Middle Ages, and Beyond. Interdisciplinary Approaches*, 29-42. Berlin-Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/978311166698-003>.
- Testón Turiel, Juan Antonio 2024. La vida espiritual en san Isidoro de Sevilla. *Isidorianum* 33 (1), 239-278. <https://doi.org/10.46543/ISID.2433.1011>
- Thompson, E. A. 2021 [1969]. *Los godos en España*. Madrid: Alianza.

Tovar Paz, Francisco Javier 2017. Valerio del Bierzo sobre la *Peregrinatio Egeriae*: deíxis del género literario y sentido de la epístola. *Limite* 11 (2), 35-55.

Vallejo Girvés, Margarita 2003. Los exilios de católicos y arrianos bajo Leovigildo y Recaredo. *Hispania Sacra* 111 (55), 35-48. <https://doi.org/10.3989/hs.2003.v55.i111.166>

Valverde Castro, María Rosario 2003. La reina viuda en el derecho visigodo: *religionis habitum adsumat*. *Anuario de Historia del Derecho Español* 73, 389-406.

Valverde Castro, María Rosario 2008. Mujeres «viriles» en la *Hispania visigoda*. Los casos de Gosvinta y Benedicta. *Studia historica. Historia medieval* 26, 17-44.

Villegas Marín, Raúl 2013. *Diversae svnt vocationes*: la experiencia personal de la salvación en algunos autores provenzales del siglo v y la oposición a la teología agustiniana de la gracia. En Benoist, Stéphane y Hoët-Van Cauwenbergh, Christine (eds.), *La vie des autres: Histoire, prosopographie, biographie dans l'Empire romain*, 307-328. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion. <https://books.openedition.org/septentrion/48668>

Wood, Jamie 2009. Individual and Collective Salvation in Late Visigothic Spain. En Clarke, Peter y Claydon, Tony (eds.), *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*, 74-86. Woodbridge: Ecclesiastical History Society.

## DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

## FUENTES DE FINANCIACIÓN

Este artículo ha sido realizado gracias a un contrato del “Programa de ayudas para la contratación de personal investigador en

formación de la Universitat de Girona (IFUDG 2022-2024)” en colaboración con el Banco Santander, convocatoria de 2023 (IF\_UdG2023). El trabajo se enmarca asimismo en el Proyecto ROMEX, *Romanorum et exterarum gentium generalis consensus: procesos de integración en la Hispania tardoantigua* (PID2021-123986NB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, la Agencia Estatal de Investigación (MICIU/AEI /10.13039/501100011033) con fondos FEDER de la UE.

## CONTRIBUCIONES DE AUTORÍA

Jesús Huertas Gómez: conceptualización, metodología, investigación, análisis formal, redacción, revisión, edición y supervisión