

# *Gastrimargia y abstinentia gulosa* en la normativa monástica hispanovisigótica (I): Leandro de Sevilla

Pedro CASTILLO MALDONADO  
*Universidad de Jaén*

## *Resumen*

La vida comunitaria monástica visigótica responde a concepciones ideológicas que no se explican únicamente desde el ambiente socioeconómico que le es propio. El movimiento monástico tardoantiguo constituye una *koiné* ascética mediterránea. En estas páginas se pone de manifiesto este fenómeno estudiando la reglamentación monástica de Leandro respecto de la alimentación.

## *Abstract*

The communal life in the visigothic monasteries is organized according to ideological conceptions whose explanation is not based just on the socio-economical context. The monasticism in the late Antiquity constitutes an ascetic *koiné* in the Mediterranean Sea. In these pages make this fact clear through the study of the monastic regulation of *Leander* in relation to the food.

*Palabras clave:* Antigüedad tardía, Hispania, Cristianismo, Ascesis, Monacato.

Derwas J. Chitty, en uno de los más penetrantes estudios que sobre los orígenes del monacato se han escrito<sup>1</sup>, señala que la orientación de sus trabajos se debió a la impresión que le produjo la experiencia biográfica de ver cómo “dos solitarios y desarrapados monjes griegos salmodian el oficio una y otra vez con sus interminables, débiles, nasales *Kyrie eleisons*” [el subrayado es mío]. Me temo que

1. D.J. CHITTY, *The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966 (existe trad. castellana: *El desierto, ¡una ciudad!*, Bilbao, 1991).

la debilidad no se debiera sólo a un rezo interior continuado, a una *rumatio* de hondas raíces históricas y teológicas<sup>2</sup>, sino a las consecuencias inevitables de la ascesis y en concreto del régimen nutricional de nuestros dos monjes.

Estas páginas pretenden hacer una prospección sobre las prácticas de alimentación y ayuno en la documentación reglamentista del monacato peninsular tardoantiguo, comenzando por la de Leandro, para así determinar hasta qué punto los ecos del desierto, de la vida solitaria, estaban presentes en un ámbito radicalmente distinto como eran las comunidades monásticas hispanovisigóticas.

Si no se consideraran elementos puramente ideológicos, como los propios del pensamiento ascético, sorprendería que estos monasterios, con propiedades patrimoniales perfectamente estructuradas<sup>3</sup>, pusieran tanto énfasis al regular todo lo referente a la alimentación de sus miembros, con un afán, según se observará, claramente restrictivo. Sólo el estudio de los textos puede iluminar sobre las razones últimas que asistían al empeño por normatizar las limitaciones nutricionales y los ayunos de los monjes, y determinar hasta qué punto compartían conceptos con el resto del Mediterráneo.

Será en las últimas décadas del siglo VI y a lo largo del VII cuando podamos abordar el estudio de las reglas monásticas hispánicas. Son conocidas principalmente por dos compilaciones altomedievales: las colecciones de Benito de Aniano y Leodegundia. Contienen, junto a una multitud de escritos foráneos, las reglas monásticas hispánicas: “*Regula Leandri*”, *Regula Isidori*, *Regula Fructuosi* y la llamada *Regula Communis*, además de otras de autor incierto o desconocido. Concretamente, la compilación de la monja Leodegundia (*Codex Escorialensis latinus* a. l. 13), del siglo X<sup>4</sup>, es copia de un ejemplar visigótico, remitiendo a ambientes béticos isidorianos<sup>5</sup>. Entre otros presenta el escrito *De*

2. La oración continua constituía también, por sí misma, una práctica ascética. Isaías de Gaza (*Asct.*, log. XXX) recoge las palabras de Apa Agatón, según las cuales la *rumatio* es una práctica que procura el reposo espiritual.

3. Cf., P.C. DÍAZ, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, (*Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos* 53), Salamanca, 1987. Para un caso concreto, cf., p.e., *Idem*, “La estructura de la propiedad en la España tardoantigua. El ejemplo del monasterio de Asán”, *Studia Zamorensia Historica* 6, 1985, pp. 347-362.

4. Cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “El código monástico de Leodegundia (Escorial a. l. 13)”, *La ciudad de Dios* 181, 1968, pp. 567-587.

5. A.C. VEGA, “Una adaptación de la *Informatio Regularis* de S. Agustín anterior al siglo IX para unas vírgenes españolas. Contribución a un *Corpus Regularum*”, *Miscellanea Giovanni Mercati* II, (*Studi e Testi* 122), Ciudad del Vaticano, 1946, p. 37.

*instituzione uirginum et contemptu mundi*<sup>6</sup>, conocido como “Regula Leandri”.

De Leandro contamos con el *De institutione uirginum et contemptu mundi*<sup>7</sup>, redactado con posterioridad a su ordenación episcopal (ca. 579) y antes de 603. El carácter de este escrito ha sido controvertido. El asunto no es menor para nuestros fines, por cuando determina el exacto cumplimiento de su contenido, incluyendo cuanto tiene que ver con los ayunos y las prácticas alimentarias. Es calificado como “regla”, con más o menos matices, por A.C. Vega, A. Mundò y J. Orlandis<sup>8</sup>. Por el contrario, J. Pérez de Urbel, L. Cilleruelo y A. Linage Conde, entre otros, enfatizan el que su destinatario no era un monasterio, sino Florentina, la hermana de Leandro, y que, en consecuencia, se trata de una “epístola

6. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*, Madrid, 1959, p. 21, n° 72.

7. Conocido por una serie de manuscritos, A. Vega descubre en 1947 el códice escurialense latino a.I.13. Este manuscrito, y sus deudores, aporta diez capítulos y medio más, que faltaban en las otras familias por la pérdida de un quadernión. La confrontación con el *codex cassinensis* 231 así lo ha demostrado, remitiendo a una recensión común, deudora directa del arquetipo. Para la transmisión, cf. J. MADDOZ, “Una nueva transmisión del *Libellus de Institutione Virginum* de San Leandro de Sevilla”, *Analecta Bollandiana* 67, 1949, pp. 407-424. Ediciones modernas del *De institutione uirginum et contemptu mundi* (en adelante *R.L.*) en *P.L.* XXII, cols. 873-894; A.C. VEGA, “El *De Institutione Virginum* de San Leandro de Sevilla, con diez capítulos y medio inéditos”, *La ciudad de Dios* 159, 1947, pp. 335-394; *Idem*, *S. Leandri Hispalensis. De institutione uirginum et contemptu mundi. Noua recensio cum decem capitulis ineditis*, (*Scriptores ecclesiastici hispano-latini ueteris et medii aevi* 16-17), El Escorial, 1948; F.B. VIZMANOS, *Las vírgenes de la Iglesia Primitiva. Estudio histórico-ideológico seguido de una Antología de tratados patrísticos sobre la virginidad*, Madrid, 1949, pp. 936-960 (trad.); J. CAMPOS, I. ROCA, *Santos padres españoles II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, (B.A.C. 321), Madrid, 1971 (*R.L.* en pp. 9-76; en este artículo se sigue la edición y numeración de J. Campos); J. PALACIOS, “San Leandro. *De Institutione Virginum*”, *Perfecit* IX, 115-118, 1978, pp. 133-164 (trad. en *Perfecit* IX, 118, pp. 1978, pp. 133-164); J. VELÁZQUEZ, *Leandro de Sevilla. De la Instrucción de las vírgenes y del desprecio del mundo*, Madrid, 1979.

8. A.C. VEGA, *S. Leandri Hispalensis. De institutione Virginum...*, p. 66; A. MUNDÒ, “Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al sec. VII. Questioni ideologiche e letterarie”, *Il monachesimo nell’Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, (*Settimane di studio del centro italiano di studi sull’Alto Medioevo* 4), Spoleto, 1957, p. 94; J. ORLANDIS, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona, 1971, p. 37;

ascética”<sup>9</sup>; acaso sea J. Madoz el que se pronuncia con más rotundidad, al afirmar que el escrito no es una regla, y que su vigencia se extinguiría con la propia existencia de Florentina<sup>10</sup>. En fin, J. Campos opta por una postura intermedia, calificándolo como *regula-epistola*<sup>11</sup>.

Para determinar su naturaleza es preciso acercarse a la estructura que presenta. El escrito está compuesto por dos partes netamente diferenciadas, una introducción a modo de elogio de la virginidad, seguida de una serie de normas de actuación; esta segunda parte se compone a modo de capítulos, por lo que es difícil negar su espíritu reglamentista, lo que lleva a O. Giordano a formular la propuesta de la transformación de una *epistola hortatoria* en *regula*<sup>12</sup>.

Esta última hipótesis, a mi parecer acertada, debe sin embargo ser puesta en relación con el sistema de *codex regularum*, no privativo del ordenamiento monástico hispánico, y con la información que sobre el escrito transmite Isidoro. Respecto del primero de los asuntos, aunque la legislación conciliar avala que todo monasterio se había de regir por una regla aprobada por el obispo jurisdiccional y aun el *Liber Ordinum* recoge la entrega por éste del *Liber regularum*<sup>13</sup>, no debemos esperar de ordinario la existencia de una normativa única, sino que cada monasterio contaría con un *codex regularum*, o mejor sería decir *codices regularum*, a modo de manual práctico<sup>14</sup>. Sería una compilación de distintas reglas,

9. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media I*, Madrid, 1933, p. 227.; L. CILLERUELO, “El espíritu de San Agustín en los orígenes del monacato español”, *Augustinus* 25, 1980, p. 143; A. LINAGE CONDE, “Presencia de San Agustín en los autores españoles de reglas monásticas”, *Augustinus* 25, 1980, p. 131.

10. J. MADDOZ, “Varios enigmas de la «Regla» de S. Leandro descifrados por el estudio de sus fuentes”, *Miscellanea Giovanni Mercati I*, (*Studio e Testi* 121), Ciudad del Vaticano, 1946, p. 267.

11. J. CAMPOS, *op. cit.*, p. 10.

12. O. GIORDANO, “Leandro si Siviglia: lettera alla sorella Fiorentina sulla verginità e fuga dal mondo”, *Vetera Christianorum* 22, 1985, pp. 105-119; le sigue L. NAVARRA, *Leandro di Siviglia. Profilo storico-letterario*, Roma, 1987, p. 110.

13. Sobre el *status* jurídico de los monasterios, cf. A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica I. El monacato Prebenedictino*, (Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa 9), León, 1973, pp. 222 y ss.

14. Cf., p.e., P.C. DÍAZ, “Monacato y ascesis en Hispania en los siglos V-VI”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell' antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1993*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 46), Roma, 1994, pp. 383 y ss. El sistema es llamado por A. Linage Conde *Regula mixta* (A. LINAGE CONDE, “Presencia de san Agustín...”, p. 132.).

o de fragmentos, además de escritos diversos de carácter ascético e incluso hagiográfico, útiles para resolver la vida diaria del monacato dirigida por el abad. A decir de Ildefonso de Toledo, la tradición atribuía a Donato, el fundador del monasterio *Seruitanum*, ser el iniciador de la costumbre de aplicar una regla en los monasterios hispánicos<sup>15</sup>. De hecho Eutropio, abad también servitano, hace referencia a la que regía su monasterio<sup>16</sup>. Según la información del toledano, sobre la que han recaído fundadas dudas<sup>17</sup>, sería a mediados del siglo VI cuando se introduce por vez primera el uso de normas regulares en la Península. Desgraciadamente la supuesta regla no se ha conservado, y aún es difícil pronunciarse sobre si sería la de Agustín<sup>18</sup>. Otra posibilidad, tal vez más factible, es que se tratase de un conjunto de escritos, *regulae* o no, que inspirasen a estos refugiados africanos, aunque los “*copiosisque librorum codicibus*” de los que se nutriría la biblioteca bien pudieran ser escritos agustinianos, dada la procedencia del abad y las influencias detectadas en Leandro e Isidoro<sup>19</sup>. Sea como fuere, lo cierto es que la costumbre del *codex regularum* en Hispania se mantendría hasta entrado el siglo

15. Ild., *Vir. ill.* III: “Donato...ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus nauali uehiculo in Hispaniam commeauit... Iste prior in Hispaniam monasticae obseruantae usum regulamque dicitur aduexisse”.

16. Eutr., *Ep. de distric. monach.*: “...padres nostros qui regulam hans secundum antiquorum norman... monasterialem regulam”.

17. P.e., C. MAZÓN, “Las reglas de los religiosos. Su obligación y naturaleza jurídica”, *Colección Analecta Gregoriana* 25, Roma, 1940, p. 62.

18. A. MUNDÒ, *op. cit.*, p. 83; A.C. VEGA, “Una adaptación de la *Informatio Regularis*...”, p. 40. L. CILLERUELO, *op. cit.* p. 140 y ss., señala un monaquismo agustiniano que se podría llamar “a la visigótica” en la línea Eutropio-Leandro-Isidoro-Fructuoso. Al fin, no falta quien atribuya la *Regula puellarum*, una adaptación o abreviación de la *Informatio regularis* de Agustín, a Leandro: A. MANRIQUE, “La regla de S. Agustín en España durante los primeros siglos de su existencia”, *La ciudad de Dios* 182, 1969, pp. 501-502. Cf. opinión contraria de J. OROZ-RETA, “San Agustín y san Fructuoso ¿Coincidencias o influencia agustiniana?”, *Bracara Augusta* 22-II. *Actas do Congresso de Estudos da commoração da morte de S. Frutuoso*, 1968, p. 94.

19. Cf. A. MANRIQUE, *op. cit.*, pp. 485-513; L. CILLERUELO, *op. cit.*, pp. 137-155; rebaja la influencia africana en el monacato hispanorromano, concretamente de Agustín, G.M. COLOMBÁS, *El monacato primitivo*, (B.A.C. 588), Madrid, 1998<sup>2</sup>, p. 295. J.N. HILLGARTH, “El concilio III de Toledo y Bizancio”, *XIV Centenario. Concilio III de Toledo 589-1989*, Toledo, 1991, p. 301, cree probable que la biblioteca del monasterio contuviera literatura antiarriana y tratados contra la condena imperial a los “Tres Capítulos” y el concilio II de Constantinopla.

IX<sup>20</sup>. Martín de Braga, al traducir las *Sententiae Patrum Aegyptorum*, no busca sino dotar a los monjes de soluciones y guías para su comportamiento diario y, en este sentido, es asimilable desde la perspectiva de su finalidad a una *regula* (redacción ésta que no llevó a cabo) o al menos formaría parte del *codex regularum*<sup>21</sup>. Igual ocurriría con la traducción de los *Apophthegmata patrum* que a su petición hiciese Pascasio de Dumio, con el nombre de *Verba seniorum, Liber geronticorum* o *Interrogationes et responsiones graecorum patrum*<sup>22</sup>. No obstante, la miscelánea de normativas y de escritos diversos, a menudo contradictorios, introducía necesariamente cierta confusión. Al igual que ocurriese en primer lugar en Oriente y con posterioridad en el resto de las regiones latinas occidentales, determinados fundadores de monasterios hispánicos, transidos por una cultura escrita<sup>23</sup>, confeccionaron su propia normativa<sup>24</sup>. Para ello se inspiraron en experiencias comunitarias anteriores, adaptadas a la realidad cenobítica, eclesial y social peninsular, con el fin de solventar los problemas detectados. Se tiene conocimiento de la *regula* que redactase el obispo Juan de Gerona o de Biclario<sup>25</sup>,

20. A.C. VEGA, "Una adaptación de la *Informatio Regularis...*", p. 38.

21. Otros escritos ascéticos de Martín de Braga son *Formula de uitae honestae, Pro repellenda iactantia, De superbia, Exhortatio humilitatis* y *De ira*.

22. Respecto de la alimentación y la gula, transmiten la sabiduría atesorada por los padres egipcios, según la cual los ayunos son parte de la ascesis conducente a la *tranquillitas* del alma. Más benigno se muestra Martín cuando en la *Formula de uitae honestae* sentencia simplemente que se coma sin llegar a la indigestión, y que se beba sin llegar a la embriaguez. Estas últimas recomendaciones estaban dirigidas a laicos. Serán los agentes de la divinidad los únicos capaces de ayunos prolongados, como parte de sus gestas. Es el caso, por ejemplo, de Emiliano, quien mantenía "*hebdomadaram inedia*" (Br., *Vita Aemil.* VI, 12).

23. A. MUNDÓ, *op. cit.*, p. 94. El otro medio para la generación de *regulae* hispánicas sería la conferencia de abades, como por ejemplo la *Regula Consensoria* y *Regula Communis*.

24. Sobre la definición de *regula*, cf. C. MAZÓN, *op. cit.*, pp. 63-65. Isidoro expresa cómo la pluralidad de escritos podía producir cierta confusión, por lo que se propone dar unas normas claramente formuladas (Is., *Reg. Isid. praef.*: "...ut sermone plebeio uel rustico quam facillime integatis quo ordine professis uestrae uotum retineatis")

25. Is., *Vir. ill.* XXXI: "*Iohannes, Gerundensis ecclesiae episcopus... Qui postea condidit monasterium quod nunc Biclario dicitur, ubi congregata monachorum societate, scripsit regulam ipsi monasterio profuturam, sed et cunctis Deum timentibus satis necessariam.*". Cf. J. CAMPOS, *Juan de Biclario, Obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, 1960; A. MUNDÓ, *op. cit.*, p. 92.

sin que se haya conservado el texto, por lo que las identificaciones con la *Regula Macarii* o la *Regula Magistri* son meras hipótesis<sup>26</sup>. Se cuenta también con un escrito en el que se ha querido ver una regla priscilianista del siglo V<sup>27</sup>, la llamada *Regula consensoria monachorum*, aunque hoy día tal atribución no se sostiene, por lo que debe ser remitida al siglo VII o incluso a épocas más tardías<sup>28</sup>. Lo cierto es que será en esta séptima centuria cuando definitivamente se asista a la redacción de *regulae* destinadas a definir las normas de vida de los monasterios.

Por otro lado, Isidoro, hermano y sucesor de Leandro en la cátedra hispalense, quien más debía conocer lo escrito por Leandro y su uso, evita el vocablo *regula* usando el más genérico de *libellum*, aunque a su vez añade que estaba provisto de intitulación capitular: “*Preaterea edidit unum ad Florentinam sororem de institutione uirginum et contemptu mundi libellum, titulorum distinctionibus praenotatum*”<sup>29</sup>. Creo factible proponer la hipótesis de que nacida como *epistola*, inmediatamente pasase a formar parte del *codex regularum* del monasterio dirigido por la abadesa *Tutur* (R.L. XXXI,894), en el que había de ingresar Florentina. El prestigio de su autor y la condición de obispo jurisdiccional así lo requerían. Que el autor de la intitulación fuese realmente Leandro (consciente del destino último de su escrito) o por el contrario se tratase de una labor *a posteriori*, como hiciese tardíamente el compilador casinense con la *Epistola* 221 de Agustín, es, en mi opinión, secundario. Lo determinante es que cuando Isidoro describe la producción literaria de Leandro la carta ya tiene

26. Cf. A LAMBERT, “La famille de Saint Braulio et l’expansion de la règle de Jean de Biclar”, *Revista Zurita* 1, 1933, pp. 74-94; J. PÉREZ DE URBEL, “El maestro, San Benito y Juan Biclarenses”, *Hispania* I,1, 1940, pp. 7-42 e *Hispania* I,2, 1941, pp. 3-52; A. VEGA, “De patrología española. En torno a la herencia literaria de Juan de Biclaro”, *Boletín de la Real Academia de la Historia* 164, 1969, pp. 13-74.

27. Tesis clásica de Dom Bruyne, seguida por J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, p. 159 y ss; F.B. VIZMANOS, *op. cit.*, p. 611.

28. J. BISHKO, “The date and nature of the Consensoria monachorum”, *American Journal of Philology* 69, 1948, pp. 377-395, la data en el VII y en un ambiente galáico; lejos del priscilianismo, la *Regula Consensoria Monachorum* tendría influencias agustinas: A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato benedictino...*, pp. 263 y ss; *Idem*, “Algunos aspectos biológicos de la Regula Leandri”, *Cuadernos de Historia de la Medicina Española* 9, 1972, nota al pie 14, sugiere una redacción inmediatamente posterior a 711.

29. Is., *Vir. ill.* XXVIII. Nótese que, como ocurre con la producción de Severo de Málaga, no es calificado como *epistola* (véase *infra*, nota 33), algo que sí ocurre, por ejemplo, para la producción literaria de Liciniano de Cartagena.

carácter normativo: “*titulorum distinctibus praenotatum*”. Isidoro tiene cuidado de especificar este matiz, asegurándose así el carácter preceptivo para lo recomendado por su hermano. Hay que recordar que, años más tarde, el propio Isidoro escribiría una *Regula ad monachos* para los monasterios masculinos, inspirada en la tradición agustina, pero no emprende tarea similar para los femeninos. Las indicaciones de su hermano mayor habían de bastar a ojos del doctor hispalense, como parte de la *traditio patrum* que conformaría el *codex regularum* en el monacato femenino<sup>30</sup>. Por tanto, si se sigue este razonamiento, se trataría, aunque sólo en primera instancia, de una suerte de *tractatus* escrito bajo el género literario de *epistola*, destinada a la *uirgo Dei* y *soror karissima* Florentina, si bien habría inmediatamente de formar parte del cuerpo normativo del monasterio, pasando a ser una *regula* más, y por lo tanto con carácter preceptivo.

El tipo de composición epistolar contaba con un ilustre precedente en la Bética, la carta que Osio dirigiese asimismo a su hermana como elogio de la virginidad, *De laude uirginis*, según sabemos por informaciones de Isidoro<sup>31</sup>, y en la que algunos estudiosos han querido ver una fuente de inspiración<sup>32</sup>. Que el género no era algo inusual en Hispania lo demuestra el que Severo de Málaga escribiese también el *Annulus* con motivo de la profesión como monja de una hermana<sup>33</sup>, al igual que hiciese Leandro, si bien en tiempos de Isidoro ya sólo se

30. Dado el carácter del documento, su contenido parece insuficiente, excesivamente vago, para pretender un monopolio legislativo sobre el monasterio femenino. Así, por ejemplo, no tiene una ordenación precisa de las horas, algo sí presente en otras *regulae*. Esto no invalida la consideración de *regula* para el escrito, puesto que tendría valor normativo, pero considero necesario integrarlo con otros en un *codex regularum*.

31. Is., *Vir. ill.* 1: “*Osius Cordubensis ciuitatis episcopus scripsit ad sorem de laude uirginitatis epistolam pulchro ad diserto comptam eloquio*”.

32. P.B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien* II-2, Ratisbona, 1874, p. 43. Hipótesis refutada por MADDOZ, J., “*Varios enigmas...*”, p. 280 y ss. Para la supuesta introducción de la *Vita Antonii* por Osio, a través de la amistad con Atanasio, J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, p. 88; de donde A. MASOLIVER, *Historia del monacato cristiano I. Desde los orígenes hasta San Benito*, (Ensayos 78), Madrid, 1994, p. 99; rebate P.C. DÍAZ, “*Ascesis y monacato en la Península Ibérica antes del siglo VI*”, *Actas I<sup>er</sup> Congreso Peninsular de Historia Antigua* III, G. Pereira (ed.), Santiago de Compostela, 1988, p. 208.

33. Is., *Vir. ill.* XXX: “*Seuerus, Malacitanae sedis antistes... Est et alius eiusdem de uirginitate ad sororem libellus, qui dicitur annulus, cuius quidem fatemur cognouisse titulum, ignorare eloquium*”. Nótese que Isidoro, como ocurriese en la referencia a lo

conocía su título<sup>34</sup>. De nuevo el análisis de la estructura podría iluminar sobre el modelo de género que tuviese Leandro. La famosa *Epistola* 211 de Agustín se abre con una primera parte, la *Obiurgatio*, de modo que se puede afirmar que Leandro sigue una composición similar, sustituyendo el exordio inicial agustiniano por el suyo propio, en este caso dirigido no a la comunidad en general sino a Florentina<sup>35</sup>. Esta dependencia con el hiponense es avalada por los débitos con el pensamiento ascético de Agustín que transmite el escrito, e incluso por dependencias literales<sup>36</sup>. Aparte sentencias de autores clásicos como Terencio y Cicerón<sup>37</sup>, sus fuentes doctrinales directas se han determinado en Cipriano (*De habitu uirginum*), Jerónimo (*Epistulae* y *Aduersus Iouianum*<sup>38</sup>), Agustín (*Regula monachorum*, *De sancta uirginitate*, *De ciuitate Dei* y *Enarratio in Ps. 35*) y Casiano (*Collationes Patrum* y *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis*)<sup>39</sup>. A estas se han añadido otras como Hilario, Ambrosio<sup>40</sup> y autores contemporáneos<sup>41</sup>. Por el contrario, no presenta dependencia alguna de la *Regula* de Benito de Nursia<sup>42</sup>.

En la *introductio*, en el elogio de la virginidad, de alto carácter gnómico o sentencioso<sup>43</sup>, Leandro ya define como virtud la “*temperantia*” (*R.L.* introd., 241), algo en lo redundante cuando afirma que será el conjunto de las virtudes las liberen al alma de los vicios y propicien el dominio de la carne, pudiendo así someter el cuerpo a la castidad (*R.L.* IX,429 y ss.), principio y fin de la virgen

escrito por Leandro, usa el término “*libellus*”.

34. A. VEGA, S. *Leandri Hispalensis. De Institutione Virginum...*, p. 65; cf. J. CAMPOS, *op. cit.*, pp. 12-13.

35. A.C. VEGA, S. *Leandri Hispalensis. De Institutione Virginum...*, pp. 66-67; J. MADDOZ, “Varios enigmas...”, p. 267

36. Cf. A. MANRIQUE, *op. cit.*, pp. 492 y ss.

37. J. VELÁZQUEZ, *op. cit.*, p. 32.

38. Especialmente la *Epistola* 22. Carta dirigida a Eustaquio, el mismo Jerónimo la define como *libellus* y hace referencia a ella en *De Viris Illustribus* CXXXV,10 como *De uirginitate seruanda*.

39. J. MADDOZ, “Varios enigmas...”, pp. 265-295.

40. Entre otros escritos el *De institutione uirginis*: obra también dirigida a una hermana, Marcelina.

41. A.C. VEGA, S. *Leandri Hispalensis. De Institutione Virginum...* p. 64. Con carácter general, e indicación de bibliografía, cf. J. VELÁZQUEZ, *op. cit.*, pp. 30-41.

42. J. MADDOZ, “Varios enigmas...”, p. 275; pronunciamiento contrario en F.B. VIZMANOS, *op. cit.*, p. 627.

43. A.C. VEGA, S. *Leandri Hispalensis. De Institutione Virginum...*, p. 64.

consagrada<sup>44</sup>. Evidentemente la templanza había de ser antagónica a la gula, el primero de los pecados capitales tal y como los sistematizó Evagrio Póntico y al que Juan Casiano, su discípulo e introductor de las experiencias orientales en Occidente, dedicaría el libro V de sus *Institutis coenobiorum* (inmediatamente seguido por el referido a la lujuria)<sup>45</sup>. Esta consideración era perfectamente conocida en *Hispania* en las últimas décadas del siglo VI y comienzos del VII, momentos redaccionales de la *R.L.*, como demuestra Eutropio de Valencia con su *Epistola de octo uiciis*, en realidad un centón de las *Collationes* de Casiano<sup>46</sup>. Es preciso considerar que en el pensamiento oriental, y en concreto en el de Evagrio Póntico, compartido por Casiano, la gula era en realidad una pasión, fruto directo de la acción de los demonios<sup>47</sup>. La importancia de este pecado era tal que posteriormente compondría junto con la avaricia y la vanagloria una trilogía, siendo origen del tan temido pecado de fornicación<sup>48</sup>.

Pero es en la segunda parte del tratado, en la normativa propiamente dicha, donde abordará de forma directa lo que afecta a la gula y la nutrición de la virgen perfecta. Leandro considera la gula, en el capítulo XXIII dedicado a la

44. Así se advierte al exponer las virtudes que emanan de la consagración (*R.L.* introd, 238 y ss.), donde la virginidad y castidad abren y cierran la enumeración.

45. Para Evagrio la glotonería abre el reino de los malos pensamientos o *cogitationes* (seguida por fornicación, avaricia, tristeza, ira, envidia, vanidad y orgullo). Casiano (Coll. V, 2) adoptó la clasificación, si bien alterando el orden de los últimos vicios capitales: gula o glotonería, lujuria, avaricia, ira, tristeza, acedia o tedio, vanagloria, soberbia. La unión *gula-fornicatio* permanecería inalterable en el ideario ascético y monástico, como demuestra el que Juan Clímaco les dedique consecutivamente los capítulos XIV y XV de su *Scala Paradisi*. De hecho, este monje oriental, más cercano a las experiencias del desierto, sentenciará con rotundidad lo que encontraremos de forma menos explícita en el escrito de Leandro, que “La gula es la madre de la fornicación; la mortificación del vientre engendra la castidad” (Ihon. Clim., *Scal. Par.* XIV,6). Cf. I. HAUSHERR “L’origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux”, *Orientalia Christiana* 30, 1933, pp. 164 y ss.

46. Cf. U. DOMÍNGUEZ DEL VAL, “Eutropio de Valencia y sus fuentes de información”, *Revista Española de Teología* 14, 1954, pp. 367-392; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “La producción literaria de Eutropio de Valencia”, *Anecdota Wisigothica* 1, Salamanca, 1958; *idem*, “La vie monastique d’après les écrivains wisigothiques (VII<sup>e</sup> siècle)”, *Théologie de la vie monastique. Études sur la Tradition patristique*, (Théologie 49), Lyon, 371 y ss. El propio Braulio también tenía un manuscrito de las *Collationes*, según se deduce del requerimiento de Fructoso (Br., *Epist.* 43-44).

47. *Philocal.*, Eu.. Pont. 51.

48. Max. Homol., *Cap. de carit.* III,56.

“*Abstinentia Virginum*”, como una “*intemperantia*”, bajo tres tipos o clases: la apetencia desordenada de lo prohibido, el derroche o el refinamiento de lo permitido y, al fin, no guardar los debidos tiempos (*R.L.* XIII, 497 y ss.). Se trata de una dependencia directa de Casiano<sup>49</sup>, quien sentencia que “*Triplex enim naturae gastrimargiae*”<sup>50</sup>. Para las dos primeras casuísticas Leandro recurre como argumentación al ejemplo bíblico, Génesis y Esaú, y en el tercero de los casos señala el riesgo de animalización<sup>51</sup>, la *adiaphoria* tan temida por los eremitas del desierto. Basándose en esta definición niega el carácter de *abstinens* a quien practica la ingesta de alimentos groseros, siendo por tanto *dissolutus* (*R.L.* XIII, 508), al igual de quien busca el deleite en los exóticos. En ambos casos se perseguía la satisfacción del placer, dejándose llevar por las pasiones. Máximo el Confesor (aunque algo posterior a Leandro, recopila el saber oriental previo) incide en la naturaleza pasional de la gula, que no sería sino el deseo de algo, comida y bebida en este caso, fuera de tiempo y sin necesidad, fruto de un deseo irracional<sup>52</sup>.

Será por medio de los sentidos corporales como se vicia el alma, al anhelar satisfacer los placeres, entre ellos los que tienen que ver con el apetito (*R.L.* III, 26 y ss.). Casiano, en la conferencia de Apa Serapión, clasifica los ocho vicios capitales en dos categorías, utilizando de la gula como ejemplo de los pecados naturales, es decir, de aquellos que requerían la complicidad del cuerpo. Puesto que de algo natural se trata, la gula no se podía hacer desaparecer, de modo que la virtud sólo logra refrenar los impulsos y combatir los apetitos superfluos<sup>53</sup>. Para Leandro el pecado de gula era un problema de *concupiscentia e inmoderatio* (*R.L.* XIII, 496), mostrándose así deudor de Casiano y, por tanto, de todo el pensamiento oriental.

49. J. MADÓZ, “Varios enigmas...”, p. 278; J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, p. 230.

50. Cas., *De coeb. inst.* V, 23: “*Triplex enim natura gastrimargiae, una quae canonicam refectionis horam praeuenire compellit, alia quae tantummodo uentris ingluie et saturitate quarumlibet gaudet escarum, tertia quae accuratioribus epulis et esculentioribus oblectatur*”.

51. Leandro usa del ejemplo del pez a quien pierde el anzuelo; Casiano habrá lo propio con el águila, que se mezcla con los cadáveres más nauseabundos (Cas., *Coll.* V, 20).

52. Cf. Max. Hom., *Cent. de carit.* II. 16 y 33.

53. Cas., *Coll.* V, 3 y 20.

Sólo admite, con matices<sup>54</sup>, la excepción que supone la necesidad de una alimentación especial para la virgen enferma, algo que preocupaba a Leandro por afectar directamente a su hermana, hasta el punto de incidir de nuevo al respecto en los capítulos IV, del pudor, XIX, del vino, XX, dedicado al baño, y XXIV, sobre el consumo de carne. Efectivamente, en el último, tras excusar su ingesta en razón de la enfermedad, condena el consumo de carne, al que califica como enemigo, propiciador de la contumacia del cuerpo, “*ut sentias contumacen*” (R.L. XXIV, 721); de la propensión de éste al pecado habría que añadir, ya que en la antropología de Leandro la naturaleza humana se encuentra determinada por el pecado original, si bien es posible corregirla mediante una vida de santidad (R.L. XI, 477 y ss.)<sup>55</sup>.

Es reveladora la expresión que sigue a esta prohibición de la carne: si se tuviesen los usos dietéticos propios de los seculares, se borrarían las diferencias con los no consagrados, “*dat sensum tu agat quae a saecularibus aguntur*” (R.L. XXIV, 722). Así la dieta, en este caso vegetariana<sup>56</sup>, por la que ya optaron en su día

54. “*Maneat tamen in animo temperantia...*” (R.L. XIII, 492). Del mismo modo que habría una *fornicatio spiritualis*, la monja que, amparándose en su enfermedad, apeteciese de la dieta excepcional que habría de recibir, incurriría en intemperancia y por tanto en una especie de “*gula spiritualis*”. Asimismo, el consumo ha de estar presidido por la moderación, ya que de medicina o remedio se trata, en palabras del propio Leandro.

55. Véase más adelante.

56. Prisciliano propone la dieta vegetariana en medio de un discurso sobre la castidad. Por otro lado, es evidente que en la Bética de los siglos VI-VII las reticencias al ascetismo más radical que propugnaban los priscilianistas, defensores no sólo de la dieta vegetal sino también de ayunos dominicales, y que habrían de perdurar en el noroeste hispánico hasta al menos la mitad del siglo VI (Br., *Epist.* 44,75), eran inexistentes. Para la ascesis priscilianista, Cf. FERNANDEZ CANTÓN, *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia hispano-romana del s. IV*, León, 1962, pp. 77 y ss. Sobre los orígenes del ascetismo en Hispania y las repercusiones negativas del priscilianismo en su desarrollo, cf. M.C. DÍAZ Y DÍAZ, “A propósito del Concilio de Zaragoza de 380 y su canon VI”, *I Concilio Caesaraugustano. MDC aniversario, Zaragoza*, 1981, pp. 232 y ss.; P.C. DÍAZ MARTÍNEZ, “Ascesis y monacato en la Península...” pp. 205 y ss., *Idem*, “Monacato y ascesis en los siglos V-VI”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 46), Roma, 1994, pp. 377 y ss; M. MARCOS, “Los orígenes del monacato en la Península Ibérica. Manifestaciones ascéticas en el siglo IV”, *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI)*, (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 46), Roma, 1994, pp. 353 y ss; *Eadem*, “Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania”, *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen*

los encratitas, contribuye a poner de manifiesto la pertenencia a una élite espiritual y, en consecuencia, jerárquica, algo que se remontaba a los inicios del monacato oriental<sup>57</sup>. No se trata ya de una técnica ascética más, sino de un marcador de *status*. Esta preocupación por exteriorizar el grado espiritual alcanzado, según el concepto de *puditicia* que equipara decoro externo con calidad interior<sup>58</sup>, se advierte también cuando describe Leandro el aspecto corporal de la virgen que, si bien estará sana, debe tener la cara empalidecida y no rubicunda (*R.L.* XXIV, 732 y ss.), y aun al hablar de la vestimenta de la virgen consagrada (*R.L.* X) y de las risas (*R.L.* XXI).

Sin embargo, como razón inmediata para esta prohibición dietética propia de los consagrados, aduce un argumento que podríamos llamar de orden científico y que se remonta a toda la tradición médico-fisiológica antigua: la carne era uno de esos alimentos que estimulaban la voluptuosidad, la contumacia en palabras del sevillano, y con ella la lujuria. El hombre, por su cuerpo, está inclinado al pecado. Ya se dijo cómo en la antropología de Leandro es el pecado original el que corrompió la naturaleza, de suyo creada buena por Dios. En este sentido, la virginidad no es sino un medio de reedificar la naturaleza primera del hombre: "*Reparate castimoniae in uobis retentaculo, o uirgenes, quod perdidierunt in paradiso primi homines*" (*R.L.* introd, 103-104)<sup>59</sup>. Aunque no faltaban quienes opinaban que la transgresión genesiaca había sido de naturaleza sexual, igualando pecado original a cópula primigenia<sup>60</sup>, era creencia generalizada que la falta Adán y Eva había sido un acto de voracidad y no carnal<sup>61</sup>. Era algo refrendado por la

y difusión en Hispania, J. Santos y R. Teja (eds.), (*Revisiones de Historia Antigua* 3), Vitoria, 2000, pp. 201 y ss;

57. Cf. J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* I, París, 1961, p. 71 y ss.

58. Cf. L. NAVARRA, *op. cit.*, p. 109.

59. Es la indómita carne la que induce al pecado, no así la razón ni el espíritu. Es más: para Leandro la ley del pecado, la condena bíblica, no es otra que la pérdida del carácter angélico del hombre, la pena a tener naturaleza sexual. En *R.L.* XXIV, 726-727 se expresa: "*Quod si abstinencia marcidum corpus uix a lege peccati, quae habitat in membris nostris, prohibemus*". Sobre la antropología de Leandro, sus implicaciones en el sentido de la virginidad y consecuencias escatológicas, cf. A. LINAGE CONDE, "Algunos aspectos biológicos...", pp. 313 y ss. Para el mismo tema en Agustín y Casiano, subrayando la significación de la naturaleza sexual del hombre, cf. P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad. Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, trad., Barcelona, 1993, pp. 556 y ss.

60. Clem., *Stromm.* III, 17, 102.

61. P. BROWN, *op. cit.*, p. 302.

lectura más literal del relato bíblico, en donde la vergüenza por la desnudez es algo secundario, de modo que la preeminencia sería siempre de la gula, un pecado de codicia. Desde la expulsión del Paraíso, no sólo la serpiente sino también el hombre se arrastraría sobre su pecho... sobre su estómago cabría precisar. Esta consideración bíblica no hacía sino refrendar los saberes médicos, de modo que otro oriental, Nilo el Asceta, puede pronunciarse de forma rotunda: para él un pensamiento de gula termina indefectiblemente en fornicación<sup>62</sup>.

La prohibición se presenta así como una cuestión de orden práctico, parte de una ascesis que habría de lograr la continencia, en este caso de los instintos sexuales, y en última instancia la *tranquillitas* o *apatheia*. Leandro, invocando la propia experiencia, aduce la dificultad de liberarse del pecado en un cuerpo enflaquecido por la abstinencia, cuanto no si se alimenta de la perniciosa carne (R.L. XXIV, 726 y ss.), por generadora de fuerzas y en consecuencia de *porneia*, de *calor genitalis*. Casiano lo expresa claramente al afirmar que “*uenter seminaria licuriae parit*”<sup>63</sup>.

Sólo para los trabajadores manuales y para los soldados permitirá Leandro el consumo de carne (R.L. XXIV, 735 y ss.), siguiendo en este caso el *Adversus Ionianum* II,6 de Jerónimo<sup>64</sup>. Demuestra, a mi parecer, que la prohibición para las consagradas no se debe a ser alimento impuro, tabú, sino por el aporte proteico y sus consecuencias de tipo sexual, entendidas como inevitables. Leandro asume así un pensamiento secular que le venía del desierto, que a su vez bebía tanto en la propia experiencia de los solitarios como las en fuentes científicas clásicas e incluso filosóficas. Ajeno ya a cualquier suspicacia hacia el ascetismo ejercido debidamente en un monasterio<sup>65</sup>, Leandro puede condenar a este alimento por razones estrictamente fisiológicas.

A esta privación cárnica suma la de cualquier otro alimento en exceso. No se trata de una prescripción médica, sino de un saber empírico elevado a máxima

62. *Philocal.*, Nil. Asc.

63. Cas., *Inst. Coenob.* V,6.

64. J. MADDOZ, “Varios enigmas...”, p, 278.

65. El ascetismo individual, fuera de las prácticas puramente penitenciales, siempre contó con las reservas del obispado hispano. Las reticencias a los ascetas solitarios, especialmente contra la *uagatio*, fueron generalizadas en la iglesia hispánica, acaso por los precedentes priscilianistas (no obstante, estas reticencias no son privativas del pensamiento hispánico). Ejemplos no faltan tanto en la legislación conciliar como en los escritos patrísticos, pero quizá el más claro es lo aconteció con Emiliano (Br., *Vit. Aem.* VI,13).

ascética. Afirma que no se reputa por vicio la calidad<sup>66</sup>, sino la cantidad de los alimentos (R.L. XXIV,730 y ss.), cerrando así el camino a quienes quisieran sortear la abstinencia con la ingesta desmedida de comida no prohibida, mitigar el hambre con alimentos pobres en energías vitales y que portanto en principio no habían de ayudar especialmente a los impulsos genitales. Pese a dedicar un capítulo al ayuno moderado, *De ieiunii modum*, no parece que en el monacato bético el problema fuese el exceso, la *immoderitas* en la abstinencia, algo que sí habría de preocupar en Oriente y sobre el que se pronuncia por ejemplo Juan Casiano<sup>67</sup>, sino lo contrario: “*non ructet cruditate ciborum*” (R.L. XXIV, 734)<sup>68</sup>. Es evidente que la preocupación de los monjes hispanos tardoantiguos, a diferencia de lo que ocurriese en los orígenes del movimiento ascético oriental<sup>69</sup>, no era el aprovisionamiento, cómo obtener el mínimo vital, sino cómo regular la alimentación. Insistimos en que esta prevención de Leandro se basaría en el propio conocimiento directo de la realidad monástica bética<sup>70</sup>.

También recurre a saberes seculares para condenar el uso del vino<sup>71</sup>, salvo cuando fuese empleado como medicina: *mecinaliter* (R.L. XIX,595 y ss). Es sabido que el vino producía un trastorno del espíritu y oscurecimiento de la razón (R.L. XIX,608 y ss.)<sup>72</sup>, y por tanto una exacerbación de los sentidos, pudiendo

66. Los alimentos son de suyo buenos, como ocurre con los hijos, siendo lo malo la gula y la fornicación (Max. Hom., *Cent. de carit.* III,4).

67. Según Casiano (*Coll.* II,16) las privaciones inmodicas pueden sumir al hombre en la temida *akedia*. Por el contrario, mediante las privaciones dentro de un determinado orden se llegaba a conseguir que incluso las poluciones nocturnas apareciesen “sino muy raramente” (Cas., *Coll.* II,23).

68. Cf. opinión contraria en A. LINAGE CONDE, “Algunos aspectos biológicos...”, pp. 322-323.

69. Cf. A. ROUSSELLE, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana*, trad., Barcelona, 1989, pp. 172 y ss.

70. Is., *Vir. ill.* XXVIII: “*Leander, genitus patre Seuerino, carthaginiensis prouinciae Hispaniae, professione monachus et ex monacho Hispaliensis ecclesiae baeticae constitutus episcopus...*”

71. L. NAVARRA, *op. cit.*, p. 88, relaciona esta prohibición del vino y la carne con la obra *Communicula ad sororem*, de autor incierto (escrito del siglo VII, falsamente adscrita a Isidoro: M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *Index scriptorum...*, p. 44, nº134).

72. Que el vino perturba la mente, es algo recurrente en la literatura clásica. Por lo que respecta a los cristianos, el convencimiento era total, como manifiesta Basilio al describir el desenfreno y toda clase de “manías” que originaba en su sermón *In ebriosos*. Desde el saber científico de raíz empírica se subraya la unión *uinum-fornicatio*, aunque no las

incurrir, y para ello recurre a palabras escriturísticas (paulinas) y ejemplos bíblicos, en fornicación y homicidio, por lo que la embriaguez "*mortale est crimen*" (R.L. XIX, 598). Los ejemplos bíblicos para subrayar esta unión de vino y pecado están directamente inspirados en los argumentados por Jerónimo en su *Epistola XX*,<sup>73</sup>. Sin embargo, es la única vez que Leandro se pronuncia tan categóricamente en su escrito. Cabría preguntarse si la experiencia pastoral, la preocupación por una situación cotidiana, y aun su propia condición de monje, no explicaría la firmeza de esta sentencia.

Concluye el capítulo XIII, dedicado por entero al régimen alimenticio en el monasterio, con una exhortación a dar ejemplo también a este respecto, pese a la categoría social de Florentina, lo que hubiera podido inducirla a diferenciarse del resto de las vírgenes. Pese que se ha querido ver una reminiscencia pagana<sup>74</sup>, y aun gótica<sup>75</sup>, es algo ya presente en el pensamiento agustiniano<sup>76</sup>. Aunque es de reconocer el ascendente de Agustín sobre la ascética de Leandro, acaso por conocimiento directo de las normativas del africano<sup>77</sup>, tal vez sea la tozuda realidad tardoantigua bética una razón más próxima<sup>78</sup>. Sin duda no era fácil

alteraciones del alma, como se observa en el médico del siglo II Areteo el Capadocio (*Morb. diuturn.* II, 11), para quien el vino procuraba placer, semen y, en consecuencia, concupiscencia, pero también sosiego al espíritu. Una vez más, parece ser una cuestión de medida.

73. J. MADOZ, "Varios enigmas...", p. 278.

74. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, p. 226.

75. L. CILLERUELO, *op. cit.*, pp. 148 y ss.

76. Sobre el complejo asunto de los escritos monásticos de Agustín, cf. L.M. VERHEIJEN, *La Règle de saint Augustin I-II*, paris, 1967. Para los monasterios femeninos se cuenta con *Obiurgatio* (el comienzo de la *Epistola* 211), la *Regularis Informatio* (versión femenina del *Preceptum* o *Regula ad seruos Dei*), la *Epistola longior* (*Obligatio* y *Preceptum*, esto es, la *Epistola* 211), el *Ordo monasterii* en su versión femenina y la *Epistola longissima* (una conuinación de *Obiurgatio*, *Ordo monasterii* y *Regulis Informatio*). Para su relación con *Hispania*, cf. A. LINAGE CONDE, *Los orígenes del monacato...* pp. 258 y ss; J. OROZ-RETA, *op. cit.*, pp. 92 y ss. En cualquier caso la R.L se relaciona con la *Regula puellarum*. Esta aparece como una redacción hispana de los escritos de Agustín. Incluso se ha ligado al monasterio servitano, cf. L-M., VERHEIJEN, "*Regula puellarum et Regula Augusti*", *Agustiniana* 4, 1954, pp. 258-268.

77. A. MUNDÓ, *op. cit.*, p. 83

78. Cf. F. SALVADOR, "Aspectos sociales en las reglas monásticas béticas", *La sociedad bética. Contribuciones para su estudio*, C. González (ed.), Granada, 1994, pp. 495-515.

conciliar una estructura social polarizada con el ideal monástico de igualdad apostólica<sup>79</sup>, con la génesis del movimiento monástico, no real sino construida, en la comunidad cristiana de los primeros tiempos<sup>80</sup>.

El capítulo XVIII, *De ieiunii modum*, se consagra al régimen de los ayunos. De nuevo se observa la consideración del cuerpo como un enemigo rebelde a causa del pecado original<sup>81</sup>. Los ayunos tienen el deber de hacer de la indómita carne una “*ancilla*” (*R.L.* XVIII,584). El sometimiento del cuerpo procuraba el retorno a la más pura naturaleza humana, la genésica. Leandro da una buena muestra de ello: “*Felix uirgo quae corpus trahit ex eua, non poenam*” (*R.L.* introd.,219). La consideración de la virginidad como una vuelta a la perfección paradisiaca es deuda directa de Jerónimo<sup>82</sup>. En realidad esta unión entre privación alimentaria y vida santa, es decir, la consideración del ayuno como una penitencia destinada a reparar el pecado original, fue ya formulada por Tertuliano<sup>83</sup>. Prosigue el capítulo con una serie de consideraciones sobre el trato de quien esté enfermo, en un débito directo, según se advirtió, de Agustín<sup>84</sup>. En fin, es sintomático del carácter del escrito que no prescriba detalladamente la duración y periodicidad de los ayunos.

Por su propia naturaleza, no debemos esperar en la *R.L.* explicaciones precisas, argumentos razonados de lo ordenado por Leandro, pero sí creo haber puesto de manifiesto indicios que ilustran sobre el porqué de sus sentencias. Leandro usa de las restricciones alimentarias y de los ayunos como parte de una

79. Leandro (*R.L.* XXVI) comparte este ideal, usando como centón a Act. 4,32 y ss. para rechazar a las vírgenes solitarias.

80. Siguiendo en este caso a Casiano: J. MADOZ, “Varios enigmas...”, p. 279. Para este argumento en el pensamiento monástico isidoriano, heredero tanto de Agustín como de Leandro, y por tanto de Casiano, cf. J. FONTAINE, “La vocation monastique selon saint Isidore de Séville”, *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, (*Théologie* 49), 1961, Lyon, pp. 357 y ss.

81. Para P. BROWN, *op. cit.*, la ascesis forma parte de unas técnicas que buscan reeditar la perfección paradisiaca perdida con el pecado original. Liberarse de la necesidad de comer sería, en este sentido, un retorno al estado primigenio de un cuerpo inmaculado, naturalmente virgen. La ascesis no se trataría por tanto de un desprecio del cuerpo, según la tesis mantenida en E.R. DOBBS, *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, trad., Madrid, 1975. No obstante, en mi opinión, ambas tesis no son excluyentes, sobre todo si se considera a esta última como propia de cronologías más tempranas (siglos II-IV).

82. J. MADOZ, “Varios enigmas...”, p. 285.

83. Tertuliano, *De ieiun. adu. psych.*

84. J. MADOZ, “Varios enigmas...”, p. 289.

ascesis del cuerpo; si bien no especialmente dura, no teniendo el componente penitencial que se detectará en otras normativas<sup>85</sup>. La dieta de quien practica la ascesis es una mezcla de tradición clásica y sabiduría transmitida por los hombres del desierto, adaptada, naturalmente, al medio monástico bético. Respecto de esta tradición, aporta unos principios generales médico-fisiológicos, corroborados empíricamente, según los cuales los componentes del régimen alimentario tendrían una incidencia directa sobre las prácticas de los individuos, fundamentalmente por ser los que podían aportarle de capacidad energética que se derramaba en el acto sexual<sup>86</sup>. Dado que este suponía un derroche de calor y humedad, es lógico pensar que todo alimento clasificable como cálido y húmedo, carne y vino en el escrito de Leandro, facultara la tan temida actividad genital. Por el contrario, los alimentos secos y fríos, como los vegetales, contribuirán a mantener controlado el cuerpo. Así, por ejemplo, los encratitas condenarán el vino por ser un elemento cálido, productor de semen y en consecuencia de concupiscencia; todo ello, insistamos, acorde con los saberes médicos<sup>87</sup>. Los ascetas orientales conocían muy bien que el placer y la saciedad de alimentos y bebidas recalentaban el vientre y encendían el impulso del deseo vergonzoso<sup>88</sup>, y empujan al animal, todo entero, hacia la unión ilegítima<sup>89</sup>. Estos saberes se encuentran fosilizados en la *R.L.*, consciente su autor de que será a través de la ascesis del cuerpo como se alcance la virginidad, y con ella la santidad. Será una forma de continencia, régimen vegetariano y ayunos, la que acabe con la concupiscencia del vientre, y por consiguiente propicie la virginidad, el retorno a la naturaleza genesiaca.

Nadie podía sustraerse ante la llamada del estómago. Era una de las consecuencias de la pérdida de la vida paradisiaca, un tributo al placer que rige al acción humana. En la Antigüedad el impulso de comer era algo tan irresistible a

85. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles...*, p. 225.

86. Cf. M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad* II, trad., Madrid, 1993<sup>10</sup>, pp. 102 y ss..

87. Estas consideraciones médico-fisiológicas (anteriormente ejemplarizados en Aret., *Morb. Diatur.* II, 11) eran conocidas en la Península como demuestra Is., *Etym.* XX, 2, 37, argumentando a Galieno.

88. Sobre alimentación y los ayunos en los monjes orientales, cf. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, pp. 59 y ss.; H. MUSURILLO, "The problem of ascetical fasting in the greek patristic writers", *Traditio* 12, 1956, pp. 1-64.

89. Max. Hom., *Dial. Asc.* 23.

un individuo común como podía serlo el propio impulso sexual o *porneia*<sup>90</sup>. Ambos apetitos estaban por lo demás, según se ha puesto de manifiesto, íntimamente unidos. Los dos tenían que ver con la *uoluptas*, con una sensualidad dependiente de las partes más bajas del organismo que, a decir de Ambrosio, fue la causa de la expulsión del Edén. Se estaría tentado de ver en la práctica ascética, el entrenamiento destinado al ayuno o al menos al control de las ansias de comer, la más alta socialización, el refinamiento cultural llevado a sus extremos. Nada más lejano en el ideario cristiano monástico. Precisamente la ascesis lo que propugnaba era un retorno a la condición natural del hombre, aquella que le permitiría liberarse de la servidumbres del siglo, entre ellas la del apetito compulsivo. El asceta busca una vuelta *ad fontes*, a la simplicidad de la vida en el Paraíso. Tal es el convencimiento de esta necesidad, que la continencia, la técnica ascética en suma, era entendida como una exigencia divina junto a la rectitud del alma y la verdad del dogma, en palabras de Gregorio el Teólogo<sup>91</sup>.

Estas ideas, que marcarían las relaciones entre ascetas y alimentación, hacen de un medio, la práctica alimentaria o dieta, un fin<sup>92</sup>. Imbricada originariamente con las condiciones exteriores que se imponen a todo eremita, la ausencia de alimentos en el desierto, seguirá cumpliéndose en la seguridad del monasterio bético, de sus bien surtidas despensas. La elección por el desierto, espiritual en el caso de los monjes hispánicos, no era un capricho de difícil justificación, sino la realización de una orden divina<sup>93</sup>, y desde la óptica del ambiente de ansias de perfección, una imitación del retiro en el desierto que llevase a cabo Cristo<sup>94</sup>. Con estas razones sólo se pueden obtener dos consecuencias desde la óptica más práctica: una ingesta mermada y ayunos periódicos, siendo esta realidad producto no ya de las condiciones materiales de

90. No es casualidad que uno de los libros-ícono del siglo XX, *Eros y Civilización* de Herbert Marcuse, use de la imagen de la Antigüedad cuando se trata de definir las relaciones entre hombre, y su libertad, y civilización.

91. *Apoth.*, ser. alf., *Greg. Theol.* I.

92. El consejo para salvarse del Apa Biaré es “que tu vientre sea pequeño” (*Apoth.*, ser. alf., Biar.).

93. Es el mandato terminante de Dios al Apa Arsenio (*Apoth.*, ser. alf., Ars. 1)

94. El ayuno como parte de la *imitatio Christi* es desarrollado por Orígenes (Or., *In leu.* 10).

vida, sino de las ideas<sup>95</sup>.

Son los principios que comparte Leandro, demostrándose así que forma parte de una *koiné* mediterránea tardoantigua. No importa que se esté en un medio diferente, puesto que de ideología perfectamente asumida se trata. Lejos ya el desierto, lo ideológico se va a imponer a la realidad material, condicionando el modo de vida de los monjes. No obstante, en la Bética aristocrática, a diferencia de lo que ocurriera con las primeras generaciones orientales de mojes, la lucha ahora no será por mitigar los excesos de continencia, sino por procurar el correcto desarrollo de la misma. Pero el fondo ideológico viene a ser el mismo: la obtención de la perfección a través de la virginidad, y para ello la lucha contra el primero de los vicios, propiciador de su pérdida, que no era otro sino la gula.

95. Es más, puestos a subrayar aquello que más había de impresionar al común de los creyentes sobre la vida ascética, sobre la llevada a cabo por los “perfectos”, hay que estar con P. Brown cuando se pronuncia en el sentido de la preeminencia de la obsesión tenebrosa por la comida sobre “los susurros titilantes del demonio de la fornicación” (*op. cit.* p. 301). Tanto es así que si se hace, por ejemplo, el cómputo de las heroicidades de los padres del desierto presentes en la colección alfabética, se advierte que las relacionadas con el vientre son predominantes.