

## LA RECEPCION DEL MONACATO EN HISPANIA \*

---

PABLO C. DÍAZ MARTÍNEZ

Universidad de Salamanca

---

Tratamos en la presente exposición de valorar el modo en que se recibieron en la Hispania antigua las primeras formas monásticas. No pretendemos tanto una descripción de testimonios, de por sí escasos, cuanto un esfuerzo de interpretación. Tal esfuerzo parte de diferenciar claramente entre tendencias ascéticas individuales, que son casi connaturales al cristianismo desde su génesis, y formas monásticas, en las que está implícito un grado más o menos complejo de organización. Esta diferenciación no ignora que en la base del monacato se asientan un conjunto de valores y de tradiciones religiosas que se identifican con los del ascetismo pre-monástico. Ahora bien, mientras las corrientes ascéticas, en general, pretenden evidenciar su rechazo de la sociedad por medio de la huida del mundo y de la crítica de sus ataduras carnales, el monacato va a ser presentado a los ojos de los creyentes como modelo de organización social. A la postre como modelo de integración. El proceso será lento y complejo y aquí nos ocupamos ahora de su reflejo en el caso hispano.

La pugna entre cristianos rigoristas y aquellos defensores de una opción 'universalista', receptivos a asimilar en el seno de la iglesia a conversos de procedencias dispares, y a tolerar comportamientos no exclusivistas, fue objeto de debate desde la misma génesis del nuevo credo. Se identifica en los textos evangélicos y de manera incontrovertible en los textos paulinos. Alcanza a las discusiones entre Roma y Cartago a lo largo del siglo III, y ya en este momento

\* Nos hemos ocupado del tema con más amplitud en «Ascesis y monacato en Hispania antes del siglo VI», *Actas I Congreso Peninsular de Historia Antigua*, Santiago de Compostela, 1988, 205-25.

tuvo su reflejo en la Iglesia hispana. Es de esta polémica de donde procede el primer testimonio contrastable sobre el cristianismo en la Península Ibérica. Se trata de la Carta de Cipriano a las Iglesias de León-Astorga y Mérida (*Ep.* 67), donde la oposición entre confesores y lapsos puede ser vista como parte de una inagotable polémica entre los 'puros' y los 'condescendientes'. Oposición que, por extensión, lo es del dualismo entre Imperio de Dios e Imperio de Satanás, entre la luz y las tinieblas, de donde arrancan las tendencias ascéticas.<sup>1</sup>

En este sentido la ascesis no es genuina ni exclusivamente cristiana. Aparece como práctica y como desarrollo teológico en experiencias religiosas dispares. La ascesis cristiana, heredera de tradiciones judías y clásicas,<sup>2</sup> encontraba justificación, tanto en su vertiente social, como en su faceta ético-sexual, en los textos del nuevo testamento, y de una manera especial en los Hechos de los Apóstoles. Era una repulsa del mundo a la búsqueda de una mayor aproximación a la divinidad. En este sentido su comparación con el martirio cobra pleno significado, tal y como lo veía ya Rufino de Aquileya: «Hay dos clases de martirio, uno del alma, otro del cuerpo, uno manifiesto, otro oculto. El manifiesto tiene lugar cuando se mata el cuerpo por amor de Dios, el oculto cuando por amor de Dios se arrancan los vicios».<sup>3</sup> Cuando las persecuciones cesaron, la renuncia de 'vírgenes' y 'continentes' se revalorizó ante los ojos de la comunidad de los creyentes.

Aun así, el siglo IV va a presentar un gran contraste entre los elogios del ascetismo por un lado y su reprobación, o cautelas hacia él, por otro. Ascetismo defendido y protegido, especialmente en su faceta de elogio de la virginidad, por el Concilio de Elvira (cc. 13 y 14) a primeros del siglo IV; por Ossio, si atendemos al testimonio de Isidoro de Sevilla,<sup>4</sup> y por los más destacados padres de la Iglesia occidental en los siglos III y IV, casos de

<sup>1</sup> K. S. Frank, *Grundzuge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt, 1975, 2; E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, Firenze, 1949, 121 ss.

<sup>2</sup> Sobre 'diversos ascetismos' y su relación con la ascesis cristiana se pueden ver, entre otros, J. Danielou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris-Tournai, 1958, 406 ss.; A. Guillaumont, «Monachisme et éthique judeo-chrétienne», *RecSR* 60 (1972), 199-218; J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin, 1961.

<sup>3</sup> *In Ps.* 43. Ver G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, I, Madrid, 1974, 31; E. E. Malone, *The Monk and the Martyr. The Monk as the successor of the Martyr*, Washington, 1950.

<sup>4</sup> Isidoro, *Vir. Ill.* 1: *Osius Cordubensis ciuitatis episcopus scripsit ad sororem de laude uirginitatis epistolam pulchro ad diserto compositam eloquio.*

Tertuliano, Cipriano, Ambrosio, Jerónimo y Agustín, entre otros.<sup>5</sup> Era igualmente apoyado por una parte de la aristocracia occidental cristianizada, que encontraba en el retiro ascético un paralelismo con el *secessus in villam* que venían practicando, y del que participaban también sus colegas paganos.<sup>6</sup> Sin embargo, la aceptación no era unánime, y las voces se levantaron contra ellos, focalizando los ataques de una manera muy específica en la figura de Prisciliano y sus seguidores. A ellos se refiere sin duda Filastro de Brescia cuando escribe:

«Existen otros herejes en las Galias, en Hispania y en Aquitania, los cuales viven al modo de los abstinentes. Siguen la secta perniciosa de gnósticos y de los maniqueos... Con sus consejos separan a las esposas y profesan una abstinencia que fue concedida por Cristo a los hombres como una gracia, y no impuesta por precepto de ley, sino únicamente para hacerlos avanzar en el camino que eleva su dignidad».<sup>7</sup>

El priscilianismo es uno de los temas recurrentes en cualquier estudio sobre el primer cristianismo hispano, y ha sido en sí mismo objeto de múltiples monografías.<sup>8</sup> Nos interesa aquí por el lugar que ocupa en la evolución de la ascesis individual al monacato en la Hispania Tardoantigua. Y para entender ese lugar no resulta ocioso comparar a Prisciliano con Paulino de Nola.

Ambos proceden de un ambiente espiritual preciso, tal es el de la aristocracia hispano-gala del siglo IV, imbuida de una religiosidad que es en buena medida el producto de la crisis de la sociedad clásica.<sup>9</sup> Tanto Paulino

<sup>5</sup> J. Fontaine, «L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien», en *La Gallia Romana*, Roma, 1973, 87-115; J. M. Fernández Catón, *Manifestaciones ascéticas en la Iglesia Hispanorromana del s. IV*, León, 1962.

<sup>6</sup> K. S. Frank, *op. cit.*, 47; J. Fontaine, «Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans le spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle», *Epektasis. Melanges J. Danielou*, Paris, 1972, 580.

<sup>7</sup> *Liber de haeresibus* (o *Diversarum haereseon liber*) 84, 1 (CSEL XXXVII, 45).

<sup>8</sup> Una bibliografía sistemática hasta la fecha en J. E. López Pereira, «Prisciliano de Avila y el priscilianismo desde el siglo IV hasta nuestros días: Notas bibliográficas», *Cuadernos Abulenses* 3 (1985), 13-77, quien recoge casi 350 títulos así como las fuentes para el estudio de la problemática. A título indicativo podemos citar J. M. Ramos Loscertales, *Prisciliano Gesta Rerum*, Salamanca, 1952; H. Chadwick, *Prisciliano de Avila*, Madrid, 1978; B. Vollmann, «Priscillianus», *RE Suppl* (1974), 485-559.

<sup>9</sup> J. Fontaine, «Panorama espiritual del occidente peninsular en los ss. IV y V: por una nueva problemática del priscilianismo», *Primera Reunión Gallega de Estudios Clásicos*, Santiago de Compostela, 1981, 190 ss.

como Prisciliano proceden de ese medio, ambos parecen sufrir un proceso de conversión similar que les lleva al rechazo del mundo y a la búsqueda de una ética más exigente. Tales similitudes no permiten llegar a la sugerencia de E. Ch. Babut<sup>10</sup> en el sentido de que Paulino habría sido un seguidor de Prisciliano en Aquitania, y conviene marcar las diferencias. Para Fontaine,<sup>11</sup> Prisciliano estaba impregnado de una influencia oriental a la que Paulino era ajeno; igualmente el posicionamiento ante la jerarquía era en Paulino de sumisión mientras lo era de frontal oposición en el caso de Prisciliano; incluso a nivel teológico y de doctrina ascética se podrían enumerar las divergencias. Nosotros nos detendremos sólo en un aspecto que les diferencia y que coloca al priscilianismo en esa posición de tránsito al monacato que queremos resaltar, se trata de su proyección social.

Mientras Paulino responde inequívocamente al modelo de renuncia individual, al retirarse en compañía de su esposa a una propiedad apartada, en Prisciliano se aprecia un afán proselitista, expresado por Filastro y sobre el que insiste Sulpicio Severo.<sup>12</sup> Deseo de convencer que llevó a que pronto su movimiento se extendiese por toda la Península y también por Aquitania,<sup>13</sup> provocando una reacción de la jerarquía que reunió un Concilio en Zaragoza, a. 380, donde sus doctrinas ascéticas fueron condenadas.<sup>14</sup>

Las concepciones teológicas de Prisciliano surgen en un ambiente doctrinal muy pobre,<sup>15</sup> pero a pesar de las acusaciones que sus enemigos lanzaban constantemente contra él,<sup>16</sup> no son necesariamente heréticas.<sup>17</sup> Sin embargo,

<sup>10</sup> «Paulin de Nole et Priscillien», *Rev. d'Histoire et de littérature religieuses*, NS I (1910), 97-130 y 252-279. Sobre Paulino y su entorno se puede ver W. H. C. Frend, «Paulinus of Nola and the Last Century of the Western Empire», *JRS* LIX (1969), 1-11.

<sup>11</sup> «Société et culture chrétiennes sur l'aire circumpyrénéenne au siècle de Théodose», *BLE* 75 (1974), 272.

<sup>12</sup> *Chron.* II, 46, 5: ...multos nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem. Ad hoc mulieres catervatim ad eum affluebat.

<sup>13</sup> Sulp. Sev., *Chron.*, II, 46, 7: iamque paulatim perfidiae istius tabes pleraque Hispaniae peruaserat. Para el caso galo se ha supuesto por la presencia de obispos galos en el Concilio de Zaragoza (Sulp. Sev., *Chron.* II, 47, 1).

<sup>14</sup> Un estudio pormenorizado del contenido de los cánones, así como de sus implicaciones y del contexto histórico en *I Concilio Caesaraugustano. MDC aniversario* (Zaragoza, 25-27 de septiembre de 1980), Zaragoza, 1981.

<sup>15</sup> H. Chadwick, *op. cit.*, 31.

<sup>16</sup> Sulp. Sev., *Chron.* II, 46, 1: ...Namque tum primum infamis illa gnosticorum haeresis intra hispanias deprehensa, superstitione extitabilis, arcanis ocula secretis.

<sup>17</sup> A. B. J. M. Goosen, «Algunas observaciones sobre la pneumatología de Prisciliano», *IRGEC*, Santiago de Compostela, 1981, 237 ss.

los medios empleados por Prisciliano para llegar a Dios, a través de la renuncia ascética significaban un distanciamiento respecto a la jerarquía. La práctica ascética en *conventus* suponía «una tendencia centrífuga que amenazaba la unidad jerárquica tal como esta era concebida por el clero».<sup>18</sup> Teniendo en cuenta que los intereses de la jerarquía y del poder político eran coincidentes, es fácil entender que ambos estuviesen implicados en la condena de Prisciliano en Zaragoza. La insistencia de Prisciliano<sup>19</sup> en dejar constancia de que ninguno de ellos ha sido condenado, no es sino un intento de ampararse en el subterfugio legal ante la condena 'de facto' de todo su movimiento. El Concilio de Burdeos en el 384-5<sup>20</sup> y el de Toledo en el año 400 dispararían todas las dudas sobre el sentimiento de la jerarquía hacia los priscilianistas. El poder político no pudo ser más expresivo al condenar y ejecutar en Tréveris a Prisciliano y a sus colaboradores más próximos, en el 385 o poco después.

Es precisamente en las actas de este Concilio de Zaragoza donde por primera vez hacen las fuentes hispanas mención específica del término *monachus*, al plantear la excomunión del clérigo que para vivir licenciosamente quiera hacerse monje.<sup>21</sup> El problema está en la dificultad de interpretar el término, saber qué está definiendo en este contexto. El término había indicado en origen la profesión del solitario, y tal es el significado en las fuentes orientales de mediados del siglo IV.<sup>22</sup> Para finales de siglo, con Jerónimo y Agustín, el vocablo empieza a designar a aquél que vive su retiro del mundo en la unidad de un cenobio,<sup>23</sup> mientras Casiano, unos años después, aplicará el término a cualquier tipo de forma ascética (*Collat.* XVIII, 4). En Zaragoza,

<sup>18</sup> M. Sotomayor, «El canon 3 del Concilio de Zaragoza del 380», *I CC. Caesar-augustano*, op. cit., 185.

<sup>19</sup> Prisc., *Liber ad Damasum Episcopum: Denique in conuentu episcopali qui Caesaraugustae fuit nemo e nostris reus factus tenetur, nemo accusatus, nemo conuictus, nemo damnatus est, nullum nomini nostro uel proposito uitae crimen obiectum est, nemo ut euocaretur non dicam necessitatem sed nec sollicitudinem habuit...*

<sup>20</sup> Las actas del Concilio no se han conservado, aunque Sulpicio Severo, *Chron.*, II, 49 s., y Próspero de Aquitania, *Epit. Chron.*, 1187, dan testimonio de su celebración. Ver C. Mounier, *Concilia Galliae*, A. 314 - A. 506, Turnhout, 1963, 46.

<sup>21</sup> C. VI: *Si quis de clericis propter luxum uanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit ac se uelut obseruatorum legis in monacho uideri uoluerit esse quam clericum, ita de ecclesia repellendum erit...*

<sup>22</sup> E. A. Judge, «The earliest use of *monachos* for 'monk' and the origins of monasticism», *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977), 74 ss.

<sup>23</sup> Agustín, *Enarr. in Ps.*, 132, 6. G. M. Colombás, «El concepto de monje y vida monástica hasta el siglo V», *StMon* I (1959), 263 ss.

pues, el término aparece precisamente en un momento en que su semántica está cambiando. La referencia ha provocado una polémica, en cuyos extremos cabe la opción de aceptar que se refiere a ascetas individuales, a aquéllos que participan de algún tipo de asociación (por ejemplo priscilianistas), o a monjes en el sentido que el término alcanzará posteriormente.<sup>24</sup>

Más allá de esta ocasión, las fuentes sobre el priscilianismo nunca emplean el término *monachus* para referirse a sus miembros, ni al movimiento en su conjunto. Por nuestra parte consideramos al priscilianismo como un movimiento ascético riguroso, que por su amplia proyección social y consiguiente organización ceremonial, se encontraba en el camino hacia un proceso de monasticización. Proceso interrumpido por la oposición de la jerarquía y del poder político. Como dice J. Fontaine «a estas alturas de totalitarismo teodosiano, en que política y religión se distinguen cada vez más difícilmente... cualquier cristiano un poco marginal, sobre todo si presenta los signos exteriores de una ascesis rigurosa, podía inspirar las sospechas globales de cismático, de conspirador y, peor que todo, de maniqueo».<sup>25</sup>

El priscilianismo y la atmósfera de hostilidad creada con su proceso iban a marcar la situación del período inmediato, donde se aprecia un ambiente social antiascético que se manifiesta de manera inmediata hacia los seguidores de Prisciliano. En el año 385, casi simultáneamente a la ejecución de Prisciliano y al Concilio de Burdeos, una discípula suya, de nombre Urbica, fue asesinada en la misma ciudad de Burdeos por una masa enfurecida.<sup>26</sup> Ya unos años antes el mismo Prisciliano había sido maltratado en la iglesia de Mérida, donde él y sus seguidores fueron asaltados por el pueblo,<sup>27</sup> cuando tras el Concilio de Zaragoza se habían dirigido a esa ciudad, quizás con la intención de reconciliarse con Idacio.

El caso de Vigilancio podría encajar en este mismo contexto.<sup>28</sup> Se trata de un clérigo del entorno 'pirenaico' que vivió en la región de Toulouse a

<sup>24</sup> Algunos argumentan que este canon no entra en el contexto priscilianista, así E. Ch. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Paris, 1906, 60. A quien sigue, entre otros, J. M. Loscertales, *op. cit.*, 55.

<sup>25</sup> J. Fontaine, «Panorama espiritual...», *op. cit.*, 196.

<sup>26</sup> Prosp. Aquit., *Epitoma Chron.* 1187, a. 385: *Burdigalae quaedam Priscilliani discipula nomine Urbica ob impietatis pertinaciam per seditionem uulgi lapidibus extincta est.*

<sup>27</sup> Prisc., *Liber ad Damasum*: *...sin uero uenientes et ingredients in ecclesiam turbis et populis concitatis non solum in praesbyterium non admissi, sed etiam adflicti uerberibus sumus, putamus caedentem potius iniuriam fecisse non caesos.*

<sup>28</sup> J. Fontaine, «L'ascétisme chrétien...», 105.

caballo de los siglos IV y V. Escribió un tratado criticando la continencia que mereció la reprobación de Jerónimo, con quien había mantenido contactos previamente. Jerónimo en su *Contra Vigilantium* (PL 23, 353-68) condena los excesos de éste y advierte que hay tanto peligro en un ascetismo extremo como en su reacción opuesta, un clero que rechaza el celibato porque no se fía de la castidad de ningún célibe. Incluso este ambiente pudo afectar al mismo Paulino, quien no fue recibido por el Papa Siricio, probablemente como muestra de su rechazo hacia un ascetismo que escapaba al control de la jerarquía. Situación en la que se encontraban tanto Paulino como Prisciliano.

La reprobación del Priscilianismo va a marcar durante mucho tiempo la historia peninsular. Hacia el año 400 se celebra un concilio en Toledo que debemos entender como de reconciliación episcopal, donde al tiempo se intenta poner orden en lo que se nos presenta como una situación caótica en las prácticas cotidianas. Como fondo el priscilianismo, que no es tratado ahora dentro de una reprobación de los excesos ascéticos, sino un rechazo de su naturaleza herética que había provocado que la iglesia gallega viviese en una situación prácticamente cismática.<sup>30</sup>

Y nos encontramos con una nueva paradoja, si, como hemos visto, la primera referencia a *monachus* aparecía en el Concilio de Zaragoza, es en esta *Gallaecia*, empapada de priscilianismo, donde vemos aparecer ahora el término *monasterium*.<sup>31</sup> El contexto es una carta, fechada en torno al 410,<sup>32</sup> en la cual Baquiario, ausente de la provincia, intenta convencer a Januario, el superior, para que readmita a un hermano que, uniéndose a una mujer, cayó en el pecado. Por el contexto parece que nos encontramos a una comunidad, estructurada jerárquicamente con un mínimo de normas que ordenan la vida colectiva; esto no implica vida cenobítica, pero evidentemente nos aleja de los conventículos priscilianistas. Ahora bien, parece que Baquiario había tenido que huir de su tierra a causa de la persecución a que se vio sometido en el momento de la represión contra los grupos priscilianistas. En esta situación escribe una profesión de fe en la que rebate los errores priscilianistas, y donde se queja

<sup>29</sup> Ep. V, 3-4, *ad episcopos Africae* (PL 13, 1160 s.).

<sup>30</sup> Ver J. Vives (ed.), *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, 1962, 25 y 31.

<sup>31</sup> Baquiario, *De reparatione lapsi ad Januarium* 16: *Ingredere monasterii tui carcerem, et tenebras solitudinis quibus ac lucem perditam renoceris exquire.*

<sup>32</sup> A. Mundó, «Il monachesimo nella Penisola Iberica fino al secolo VII», *Settim. Stud. alt. Medioev.*, Spoleto, 1957, 77.

de que le hagan sospechoso no sus palabras sino su procedencia.<sup>33</sup> Si aceptamos que Baquiario pudo salir de Galicia en torno al 380-5 y que la carta en la que se menciona el monasterio es del 410, aproximadamente, vemos que en el intermedio se ha producido una reconciliación de la iglesia gallega (Toledo-I). Podría ocurrir que en este proceso los obispos ortodoxos hayan querido canalizar por una vía ortodoxa unas prácticas ascéticas sospechosas, y así se hayan instituido unos monasterios en los que podían haber seguido los modelos que se estaban extendiendo por la Galia, y donde el sometimiento a la jerarquía parece garantizado.<sup>34</sup>

En esta argumentación se puede explicar la ausencia de Baquiario de Galicia por la condición de monje peregrino o itinerante que Mundó le ha atribuido y que puede desprenderse del testimonio de Gennadio.<sup>35</sup> Y no hay tampoco razón para dudar de una influencia priscilianista previa y una reconciliación posterior.<sup>36</sup> La interrupción de información nos impide saber qué pudo ocurrir con éste, u otros monasterios, en cualquier caso el único informador fidedigno para *Gallaecia* en este período, Hidacio, no menciona ni una sola vez la palabra 'monasterio' en toda su crónica, probablemente porque no le era conocida.

Si aceptamos la posibilidad de que se hubiese dado forma 'monástica' a las prácticas ascéticas pre-existentes en el NO, incluidas aquellas imbuidas de priscilianismo, el modelo a aplicar sólo puede ser el del monacato oriental, que en el último cuarto de este siglo había empezado a ser conocido en Occidente. La traducción de la Vida de San Antonio, la propaganda de Jerónimo y la llegada de orientales, como Martín, dieron lugar a las primeras manifestaciones monásticas suburbanas, que si bien no tenían aún forma cenobítica sí asumían el concepto de vida comunitaria y sumisión a una autoridad, así como respeto a unas normas mínimas.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> *De fide: pro culpa unius totius provinciae anathemanda generatio*. Su redacción se sitúa en el 382-4, ver E. Cuevas-U. Domínguez, *Patrología española*, Madrid, 1946, 28.

<sup>34</sup> H. Chadwick, *op. cit.*, 224, plantea que Januario, además de superior del monasterio, sería un diácono, lo que reforzaría la hipótesis.

<sup>35</sup> A. Mundó, *op. cit.*, 77 ss. Gennadius, *de viris inl.* 24: *Bachiarius... nudus et expeditus vacare Deo disponens etiam peregrinationem pro conservanda proposito integritate elegit*.

<sup>36</sup> A. Mundó, *op. cit.*, 77.

<sup>37</sup> Para el primer monacato galo se puede ver Ch. Courtois, «L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin a St. Colomban», *Settim. Stud. alt. Medioev.*, Spoleto, 1957, 47-72; E. Griffe, *La Gaule Chrétienne a l'époque Romaine. I. Des origines chrétiennes a la fin du IVe siècle*, Paris, 1964, 366-81.

Es probable que una influencia similar justifique las referencias que una carta-decreto de Siricio, fechada en el 385 contiene sobre la existencia de monjes en la Tarraconense. Dos son los supuestos que se citan; el primero se refiere a la actitud a tomar con respecto a los monjes y monjas que no observan su voto,<sup>38</sup> en el otro se plantea la posibilidad de que los monjes de vida probada accedan al monacato.<sup>39</sup> La problemática tal y como es desarrollada, nada tiene que ver con el priscilianismo; Himerio de Tarragona es quien ejerce la autoridad disciplinar última como obispo, y en su calidad eleva sus dudas a Siricio. El nivel de organización de esas comunidades debe medirse de acuerdo al momento en que nos encontramos, pero es indudable que recuerda el aportado por las fuentes galas. De manera clara el espíritu difundido por Casiano, quien llegado de Oriente a la Galia, en torno al 415, se preocupará de aportar una normas de comportamiento precisas, tras comprobar que en Occidente cada fundador lleva los monasterios a su arbitrio.<sup>40</sup> En la misma línea podrían interpretarse las escuetas referencias a monjes que aparecen en la carta-encíclica del obispo Severo de Menorca, al narrar la conversión de los judíos de la isla.<sup>41</sup>

El primer ascetismo hispano no es reducible al priscilianismo, pero, bajo su influencia se debió producir una gran confusión. Frente a estas formas ascéticas, los modelos monásticos orientales que, por ejemplo, estaban llegando a la Galia y a las regiones mediterráneas de la Península, ofrecían mayores

<sup>38</sup> Siricio, Ep., I, 6: *Praeterea monachorum quosdam atque monacharum, abiecto proposito sanctitatis, in tantam protestaris demersos esse lasciviam, ut prius clanculo velut sub monasteriorum praetextu illicita ac sacrilega se contagione miscuerint, postea vero in abruptum conscientiae desperatione perducti de illicitis complexibus libere filios procreaverint, quod et publicae leges et ecclesiastica iura condemnant. Has igitur impudicas detestabilesque personas a monasteriorum coetu, ecclesiarumque conventibus eliminandas esse mandamus, quatenus retrusae in suis ergastulis tantum facinus continua lamentatione deflentes purificatorio possint poenitudines igne decoquere...*

<sup>39</sup> Siricio, Ep. I, 13: *Monachos quoque quos tamen morum gravitas et vitae ac fidei institutio sancta commendat, clericorum officis adgregari et optamus et volumus, ita ut qui intra tricesimum annum aetatis sunt digni in minoribus per gradus singulos crescentes promoveantur ordinibus, et sic ad diaconatus vel presbyterii insignia maturae aetatis consecratione perveniant.*

<sup>40</sup> *Instit., Praef.: ...pro arbitrio uniucujusque instituentis monasterium, vel diminutum vel additum in istis regionibus comprobavero.*

<sup>41</sup> G. Seguí Vidal, *La carta-encíclica del obispo Severo*, Palma de Mallorca, 1937.

garantías. Por un lado venían avaladas por el prestigio de propagandistas como Jerónimo; además su procedencia de la cuna de la cristiandad era ya una 'garantía' de por sí. Eran además bien vistos por la jerarquía, que encontraba un orden posible, y a la postre bastante sumiso, en el desorden de la ascesis individual.

A pesar de la escasez de testimonios este proceso será ya irreversible desde mediados / finales del siglo V. En este momento los contactos con la Galia son permanentes, al tiempo que los modelos organizativos del monacato oriental, adaptados a las peculiaridades regionales, se difunden por todo el orbe cristiano. Las fuentes del siglo VI no dejarán ya duda sobre este particular. Su problemática se aleja ya de la etapa que ahora nos interesa, aunque puede recordarse algún dato. El canon 11 del concilio de Tarragona del año 516 establece que, en materia monástica, se siga lo prescrito en los cánones de la Iglesia de las Galias. Mientras, en el canon 10 del concilio I de Barcelona, del año 540, se establece que en lo relativo a los monjes se observe lo preceptuado en el concilio del Calcedonia. Victoriano de Asán será comparado en su epitafio con San Pablo ermitaño y con San Antonio, y Martín de Dumio elegirá como modelo de conducta para sus monjes la de los Padres del Desierto, y para ellos traducirá buena parte de sus sentencias.