

CONCIENCIA HISPANA Y TRADICIÓN MONÁSTICA EN LA *VITA FRUCTUOSI*

SANTIAGO CANTERA MONTENEGRO, O.S.B.
ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Resumen

El autor de la *Vita Fructuosi*, al parecer un monje discípulo de San Fructuoso de Braga en el área de *Gallaecia*, muestra en esta biografía un claro sentido de arraigo en la Tradición monástica, especialmente egipcio-oriental, y manifiesta una fuerte conciencia romano-católica e hispana. Como máxima expresión de todo ello, presenta a San Fructuoso a la altura de los méritos de los monjes egipcios y, junto con San Isidoro de Sevilla, como una lumbrera de Hispania, del Occidente y de toda la Iglesia Católica: ambos son dos motivos de gloria de la Hispania visigótica que se siente romana y católica.

Palabras clave

Monacato, Tradición, Fructuoso, Gallaecia, conciencia hispana, conciencia romano-occidental.

Abstract

The author of *Vita Fructuosi*, probably a monk follower of Saint Fructuosus of Braga in the area of *Gallaecia*, shows in this biography an evident sense of rooting in the monastic Tradition, specially in the Egyptian-eastern one, and also he declares a strong Roman-Catholic and Hispanic conscience. As the highest expression of it, he presents Saint Fructuosus with the same merits of the Egyptian monks and, joined to Saint Isidorus of Seville, as a light for Spain, for the Western and for the whole Catholic Church: they both are two causes of glory for a Visigothic Spain which feels herself as Roman and Catholic.

Keywords

Monachism, Tradition, Fructuosus, Gallaecia, Hispanic conscience, Roman-western conscience.

Resulta innegable históricamente que durante la consolidación del Reino Visigodo de Toledo, sobre todo a partir de los fundamentales reinados de Leovigildo y Recaredo, se desarrolló con bastante claridad una conciencia hispana, que quedó expresada de un modo singular en la obra histórica de San Isidoro de Sevilla, cuestión a la que precisamente hemos querido dedicar nuestra atención en otro trabajo en curso. Por supuesto, no se puede afirmar con rotundidad que todos los habitantes del Reino llegasen a asumir dicha conciencia, pero sí se debe admitir que ésta existió de un modo claro entre buena parte de las clases más cultas y se difundió entre numerosos miembros tanto de la población hispano-romana como de la visigoda, más aún cuando entre ambas se produjo un proceso de fusión que fue favorecido por la Iglesia y por la propia autoridad regia, y cuya muestra jurídica más notable fue la promulgación del *Liber Iudiciorum* (el famoso *Fuero Juzgo* de los siglos medievales) por el rey Recesvinto¹.

Como un ejemplo más de esta conciencia hispana y de cómo era concebida, hemos querido fijarnos en la manera tan interesante en que aparece expuesta en la biografía de uno de los personajes más destacados de la vida eclesial de la España visigoda: San Fructuoso, monje autor de una singular *Regula monachorum* (“Regla de monjes”) y creador de toda una red de monasterios que él mismo fundó por una parte amplia de la geografía peninsular. Más tarde fue abad-obispo de Dumio y luego obispo metropolitano de Braga, sede de la cual dependían las demás de la antigua *Gallaecia* (provincia que daría nombre a Galicia). Su biógrafo recogió en la *Vita Fructuosi* (*Vida de Fructuoso*) esa conciencia hispana a la que nos estamos refiriendo, con la particularidad de ponerla en relación, tal como veremos, con la Tradición monástica egipcia que este santo recibió a su vez del otro gran abad-obispo de Dumio y obispo de Braga, San Martín de Braga.

¹ De las varias obras generales sobre la España visigótica, son muy recomendables al menos la magnífica síntesis de ORLANDIS, José, *Historia del Reino Visigodo Español*, Madrid 1988; y el volumen ya clásico, pero no menos laudable, dedicado en MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (dir.), *Historia de España* 3 (“España Visigoda”), Madrid 1940. En relación con el tema de la conciencia hispana en la época visigótica y el papel de los visigodos en la configuración de España, cabe citar algunos trabajos como el de GIBERT, Rafael, “El Reino Visigodo y el particularismo español”, *Estudios Visigóticos* 1, Roma-Madrid 1956, 15-47; y también PERALTA, Ramón, “Los godos, fundadores de la nacionalidad hispánica”, *Razón Española*, 106 (2001), 255-69.

1. SAN FRUCTUOSO, LA *VITA FRUCTUOSI* Y SU AUTOR.

1.1. Breve semblanza de San Fructuoso².

San Fructuoso nació posiblemente a principios del siglo VII en una familia vinculada con la realeza y de padre militar. Ya desde niño advirtió la vocación monástica y tuvo la idea de establecer un monasterio en los valles del Bierzo, región a la que estaba vinculado porque su padre poseía importantes posesiones en ella. Renunciando a toda su herencia, abrazó el estado monacal y se formó bajo la dirección del obispo Conancio de Palencia. Al término de este período llevó a cabo la fundación del cenobio de Compludo, al cual seguiría luego la de otros dos en tierras bercianas y, más adelante, la de toda una serie de monasterios, en un viaje que realizó por el oeste de la Península hasta el sur de la misma, donde llegó a Cádiz.

De este modo, dio origen a todo un movimiento espiritual y de vida monástica, tanto masculina como femenina, que en la zona del noroeste hispano se tradujo en el nacimiento de una especie de congregación o confederación de cenobios, para la cual se acabaría redactando una *Regula Communis* (*Regla Común*, posterior al año 656) que, si no fue redactada por el propio San Fructuoso, sí lleva al menos claramente el sello de su inspiración. Sabemos con certeza, en cambio, que sí fue el autor de una *Regula monachorum* (*Regla de monjes*), hacia 646, anterior por tanto a la *Regula Communis*, y que estaba destinada a regir la vida del monasterio de Compludo. Si bien llama la atención por su elevado grado de ascetismo y austeridad, estos aspectos sin embargo se conjugan con dosis muy importantes de un maravilloso cristocentrismo y de una humanidad y una discreción que en ocasiones pueden recordar a las características de la *Regula monachorum* de San Benito de Nursia y de la elaborada por San Isidoro de Sevilla³.

² Sobre la figura de San Fructuoso, conviene recordar el volumen de homenaje que se le dedicó en el XIII centenario de su muerte: DÍEZ GONZÁLEZ, F.-A. - RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, J. - ROA VICO, F. - VIÑAYO GONZÁLEZ, A., *San Fructuoso y su tiempo*, León 1966. Además debemos recomendar DOMÍNGUEZ DEL VAL, Ursicino, *Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana* 4, Madrid 1998, cap. V. Un buen conocedor suyo dedicó un interesante estudio en su día a su movimiento monástico: MARTINS, M., *O monacato de São Fructuoso de Braga*, Coimbra 1950.

³ Las Reglas monásticas de la España visigoda que se han conservado (San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso y la *Regula Communis*), se hallan en edición bilingüe latino-española y con introducciones en CAMPOS RUIZ, Julio, y ROCA MELIÁ, Ismael, *Santos Padres Españoles* 2, Madrid 1971, 1-211. Sobre ellas y el monacato en general en la España visigótica en el siglo VII, hay que recomendar asimismo el capítulo que Teodoro González dedica al tema en GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, S.J. (dir.), *Historia de la Iglesia en España* 1, Madrid 1979, cap. VII. Y también LINAGE CONDE, Antonio, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica* 1, León 1973, cap. 2.

En el año 656, el rey Recesvinto hizo que accediera a la sede doblemente episcopal y abacial del monasterio de Dumio, no lejos de Braga, y ese mismo año asistió al X Concilio de Toledo como titular de la diócesis. Luego fue consagrado arzobispo de la sede metropolitana de Braga. Como prelado, prosiguió su vida austera de monje, fundando además nuevos monasterios y destacándose por su actividad caritativa, hasta que murió hacia el año 665.

1.2. La *Vita Fructuosi*.

La *Vita Fructuosi* o *Vita Sancti Fructuosi* ha sido estudiada por varios autores, pero hay que destacar sin duda los trabajos de Manuel Díaz y Díaz, quien realizó una edición crítica de la misma y señaló como fecha más probable de su composición un margen que comprende el decenio de 670 a 680⁴. Es en realidad la fuente que más directamente nos habla del santo, así como su propia *Regula monachorum*, pero no sin acierto indica el mencionado investigador que, más que como fuente histórica, la *Vita* se nos presenta como un libro de exaltación de la vida monástica y de promoción del culto al personaje biografiado⁵.

Sin duda alguna, el autor vivió en el ámbito de la antigua *Gallaecia* visigótica, provincia del reino que heredó el nombre y la demarcación geográfica de la primitiva provincia romana y que comprendía una amplitud territorial mayor que la de la actual Galicia. Asimismo, otro rasgo cierto es que fue un monje perteneciente al monacato fructuosiano. Sin embargo, la cuestión que sigue sin estar resuelta es quién concretamente pudo ser este autor, interrogante que ya se planteó desde el siglo XVI⁶.

El libro aparece incluido entre las obras de San Valerio del Bierzo († 695), motivo por el que se ha atribuido con frecuencia a este erudito asceta, peculiar por un fuerte carácter que no riñó con la santidad y con una fina sensibilidad. Ramón Fernández Pousa, en la edición crítica de sus escritos, no sólo la insertó nuevamente, tal como venía en el códice que transcribió, sino que también se inclinó abiertamente por considerar que la autoría se debe a San Valerio, afirmando que no hay razones realmente fundamentales para dudar de ello como se ha venido haciendo⁷. No obstante, Díaz y Díaz ha considerado que San Valerio ciertamente depende de

⁴ DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. (ed.), *La Vida de San Fructuoso de Braga*, ed. bilingüe latino-española Braga 1974, 15.

⁵ *Ibíd.*, 23.

⁶ Sobre toda esta cuestión, *ibíd.*, 14-20.

⁷ SAN VALERIO (NUÑO VALERIO), *Obras*, ed. crítica por Ramón Fernández Pousa, Madrid 1942; el texto latino de la *Vita Sancti Fructuosi*, 65-90; la cita, XXXVIII. No obstante, varios autores han presentado sus objeciones al carácter "crítico" de esta edición, si bien le han reconocido a un mismo tiempo el valor de ser la primera edición completa de las obras de San Valerio.

ella, pero que lo que hizo más bien no fue escribirla, sino insertarla en el conjunto de su compilación hagiográfica, y que el verdadero autor debió de ser otro y la escribiría en las cercanías de Braga, pues parece entreverse un claro deseo de promover el culto al santo en el monasterio de Montélios, situado a las afueras de esa ciudad del norte del actual Portugal⁸.

Más adelante volveremos a tocar algo toda esta cuestión, pues pensamos que el contenido de la obra y la transmisión que de la Tradición monástica se percibe en ella llevan a plantear de nuevo el problema de la autoría, sin que éste sea, por otra parte, un condicionante esencial.

2. TRADICIÓN MONÁSTICA EN LA *VITA FRUCTUOSI*.

En la *Vita Fructuosi* aparecen claramente tres elementos unidos de una manera muy estrecha entre sí y que reflejan la existencia de una marcada conciencia y vivencia del autor, pero que a su vez permiten ver que no es algo exclusivamente suyo, sino común dentro del monacato fructuosiano: una conciencia romano-occidental, una conciencia hispana y una conciencia monástica vivida en términos de Tradición. Vamos a comenzar fijándonos en este último aspecto, ya que a partir de él se podrá comprender mejor cómo se enfoca y se siente la otra doble conciencia.

La obra, como ya se ha delineado, narra la vida de San Fructuoso, un monje de gran relieve en la Hispania visigótica del siglo VII, y fue escrita por un discípulo del movimiento monástico protagonizado por él; por lo tanto, ya simplemente por esto se podría decir que posee y transmite una conciencia de vida monacal. Ahora bien, según hemos apuntado, tal conciencia se expresa además como Tradición, pues, en realidad, el monacato en gran medida es Tradición y, como Tradición que es, es una Tradición siempre viva. La esencia de la vida monástica es la búsqueda absoluta y contemplativa de Dios en un clima de silencio y soledad, lo cual implica necesariamente el retiro del mundo y un esfuerzo ascético. Y la Tradición, desde una metafísica tomista, ha sido otra vez definida recientemente por el profesor Palomar Maldonado, de acuerdo con los profesores Petit y Prevosti, como “arraigo o enraizamiento del devenir en el ser”⁹. Este mismo autor también ha recordado su vincula-

⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 15-20. También cabe recordar aquí, ídem, “Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo”, *Hispania Sacra*, 4 (1951), 3-25, donde afirma que “la compilación de Valerio es por todos conceptos una de las más grandes obras de la época visigoda, y puede, en su escuela, compararse a la labor de Isidoro de Sevilla, tan profundamente admirado por aquél”: *ibíd.*, 22.

⁹ PALOMAR MALDONADO, Evaristo, *Sobre la Tradición. Significado, naturaleza y concepto*, Barcelona 2001, 20 y 56.

ción con las raíces, la savia, la memoria de la paternidad en una comunidad y el sentido de la filiación¹⁰, y ha puesto en relación el amor humano implícito en ella con el Amor de Dios¹¹. Asimismo, ha señalado como rasgos característicos de la Tradición: la acción (en tanto que transmisión), la comunión (hay acción comunicativa entre el donante y el que recibe), la permanencia (lo que se transmite es lo permanente) y la esperanza, pues es a la vez proyección de futuro y posee por lo tanto perfectividad (tiende a una meta y, considerando la vocación del hombre a la eternidad, el sentido de la Historia es la realización del designio divino, el Reinado de Cristo)¹².

Son varios los estudios que se han dedicado al concepto de Tradición monástica, pero no vamos a detenernos ahora en ellos, ya que podría ser muy prolijo. Sencillamente diremos, por nuestra parte, que la idea de Tradición en el monacato está siempre presente, ya que éste se concibe y se vive como un legado recibido de unos padres fundadores, que se ha de continuar transmitiendo a las siguientes generaciones de monjes y se debe vivir con fidelidad. Un legado que recoge y es fundamentalmente esa misma esencia de la vida monástica, la cual, según la diversidad de vocaciones especiales suscitadas por el Espíritu Santo, puede manifestarse de dos grandes formas: cenobítica (vida comunitaria) y eremítica (vida solitaria). Y éstas, a su vez, se diversifican en una variedad bastante amplia, lo cual lleva a poder hablar de una Tradición benedictino-cisterciense, una Tradición cartujana, una Tradición jeronimiana, una Tradición basiliana, etc. Pero en conjunto, todas conforman la Tradición monástica, la cual se retrotrae en un primer término a la Tradición de los primeros Padres monásticos del Oriente cristiano: sirios y, sobre todo, egipcios. Y dichos Padres, por su parte, se remitían a la Tradición del premonacato bíblico, representado especialmente por personajes como Elías en el Antiguo Testamento y San Juan Bautista en el Nuevo.

La Tradición que recoge la *Vita Fructuosi* es fundamentalmente la herencia espiritual del monacato oriental, egipcio en primer término; es decir, la de los admirados ascetas conocidos como “Padres del Desierto”, y ya desde el comienzo del libro aparece de un modo manifiesto: “[...] desde Egipto, en el Oriente, comenzaron a resplandecer sobresalientes ejemplos de santa profesión monástica”¹³. Precisamente, según el autor, el valor de San Fructuoso fue que, “encendido por la llama del

¹⁰ *Ibíd.*, 19-25.

¹¹ *Ibíd.*, 53-54.

¹² *Ibíd.*, 69-76 y 83-84; en el aspecto de la perfectividad y esperanza recoge en gran medida, como indica, las tesis del profesor Bofill al respecto. También SANDOVAL, Luis María, “El criterio de la Tradición”, *Verbo*, 367-368 (1998), 635-658.

¹³ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 80/81; con el fin de no excedernos en la extensión, omitimos las citas originales latinas, que habíamos incluido en una primera redacción del artículo.

Espíritu Santo en la santa vocación del monacato, tanto refulgió en perfección en todos los ejercicios de la vida espiritual y en todas las obras de santidad que fácilmente se le puede igualar a los méritos de los antiguos Padres de la Tebaida”¹⁴. Debemos aclarar que la Tebaida era la región de la ciudad de Tebas, en el curso del Nilo, donde floreció la vida monástica en los orígenes de la misma, y que posteriormente se denominaría por analogía “Tebaida Leonesa” a la comarca del Bierzo, en la que, gracias a la obra y a la influencia de San Fructuoso, se afianzó y brilló con fuerza una forma muy particular del monacato hispano antiguo¹⁵.

La obra incluso nos ha dejado un dato importante que revela el aprecio del santo hacia el referente oriental, y es que proyectó realizar un viaje en peregrinación a aquellas tierras, al parecer hacia los años 650-654, pero fue el propio rey Chindasvinto quien, de acuerdo con su consejo (el “Aula Regia” o el “Oficio Palatino”), se lo impidió¹⁶. Poco tiempo después, Recesvinto le promovió a la sede abacial-episcopal de Dumio, si bien la *Vita* sólo nos informa de la posterior consagración como obispo metropolitano de Braga¹⁷. Díaz y Díaz señala que la meta de la peregrinación podía ser Tierra Santa o la cuna del monacato (Egipto), o bien ambos destinos, pero que no lo podemos saber con toda precisión, ya que la obra sólo nos habla de Oriente¹⁸.

Además de estas referencias expresas e importantes a la Tradición monástica egipcio-oriental, podemos encontrar algunas más, como la significativa alusión a que, durante sus primeros años de abad en su primera fundación de Compludo, con frecuencia buscaba una mayor soledad y se internaba en el bosque vestido con “una capa de pieles de cabra”; exactamente, el texto latino emplea la palabra “melota”, la cual era una característica prenda de los monjes egipcios¹⁹. Incluso esta conjunción de cenobitismo vivido en su monasterio y de retiros eremíticos nos recuerda los ejemplos egipcios de ambas modalidades monacales y las formas de síntesis que allí se daban; aparte, por supuesto, de que todo cenobita profundamente enamorado de Dios, siguiendo el ejemplo de su Maestro Jesucristo, anhela y busca en ocasiones la soledad del eremita o anacoreta.

Ciertamente el propio San Fructuoso, al legislar la vida del monasterio en su *Regula monachorum* y como heredero de la corriente espiritual iniciada en el ámbito galaico por San Martín de Braga, recogió la Tradición monástica egipcia y la

¹⁴ *Ibíd.*, 80/81.

¹⁵ En este sentido, cabe hacer mención del artículo de LINAGE CONDE, Antonio, “El Bierzo, itinerario monástico”, *Studia Monastica*, 36 (1994), 21-40.

¹⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 110/111-112/113.

¹⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 112/113.

¹⁸ *Ibíd.*, 112-3.

¹⁹ *Ibíd.*, 86/87.

trasmitió a sus discípulos, de los cuales la reflejaría muy bien la obra de San Valerio del Bierzo.

San Martín Dumiense o de Braga, oriundo de la Panonia (actual Hungría) como su homónimo San Martín de Tours, había llevado a cabo la reorganización de los monasterios ya existentes en la *Gallaecia*, región del noroeste hispano que entonces se identificaba con el Reino Suevo y a la que arribó hacia el año 550. Fundó asimismo otros nuevos cenobios, imponiendo en todos ellos la disciplina y las costumbres que había conocido en los del Oriente cristiano cuando peregrinó a Tierra Santa²⁰. A este respecto, hay que considerar la posible influencia de tal hecho de su vida como un ejemplo y un estímulo en el proyecto frustrado de San Fructuoso de viajar igualmente a aquellas regiones.

Como consecuencia del impacto que el monacato egipcio causó en San Martín, éste ordenó a su discípulo Pascasio de Dumio llevar a cabo la versión al latín de las *Verba Seniorum*²¹, pero además él mismo tradujo del griego la recopilación de las 109 *Aegyptorum Patrum Sententiae* (*Sentencias de los Padres Egipcios*)²², que Fray Justo Pérez de Urbel e Hipólito de Sá Bravo consideran que adquirieron prácticamente el valor de una Regla para los religiosos de las fundaciones martinianas²³. Pertenecientes al género de los famosos *Apotegmas* de los Padres del Desierto, se trata de relatos edificantes en relación con la vida de aquellos monjes de la Tebaida y sentencias enunciadas por ellos acerca de las virtudes y los vicios, la vida de oración y de penitencia, el trabajo monacal y la caridad, etc. San Martín transmitió a sus discípulos una vida de una elevada austeridad, elemento característico del ascetismo egipcio que luego veremos continuado en San Fructuoso y San Valerio. Además, recibió la Tradición del monacato egipcio a través de la obra de Juan Casiano, cuya influencia se observa en varios de sus escritos, y a ello hay que añadir un acentuado senequismo en bastantes puntos²⁴.

²⁰ Sobre el monacato promovido por San Martín Dumiense, cabe remitir a SÁ BRAVO, Hipólito de, *El monacato en Galicia* 1, La Coruña 1972, 39-44. Para una visión bastante completa y reciente de San Martín, acompañada además de una selección bibliográfica oportuna, DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Historia de la antigua* 2, 375-430.

²¹ Sobre Pascasio de Dumio, DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Historia de la antigua* 2, 322-324.

²² MIGNE, J.-P. (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Patrologia Latina* 74, 381-393 (en adelante, citaremos escuetamente PL, número del volumen y número de las columnas).

²³ SÁ BRAVO, H., *El monacato*, 40; PÉREZ DE URBEL, Fray Justo (O.S.B.), *Los monjes españoles en la Edad Media* 1, Madrid s. f. (*Nihil obstat*: 1934), 193.

²⁴ MADOZ, José (S.J.), "Martín de Braga. En el XIV centenario de su advenimiento a la Península (550-1950)", *Estudios Eclesiásticos*, 25 (1951), 219-42; concretamente, 223-27. Es una buena presentación del personaje y, sobre todo, de su obra escrita. El senequismo de San Martín de Braga sigue atrayendo el interés de los estudiosos recientes, como lo refleja, por ejemplo, el trabajo de FARMHOUSE, P. A., "Seneca e Martinho de Braga. Alguns fantasmas de uma recepção", *Euphrosyne*, 21 (1993), 105-39.

El monasterio de Dumio destacó como centro impulsor del movimiento espiritual de San Martín. Lo fundó y estuvo a su frente como abad y luego abad-obispo, al ser erigido en sede episcopal hacia el año 555. Más adelante unió esta doble dignidad con el ministerio de obispo metropolitano de Braga. Murió en 580 y fue muy elogiado por San Isidoro de Sevilla y San Gregorio de Tours, en buena medida por su labor de evangelizador de los suevos en su retorno al catolicismo y por toda su empresa catequizadora en *Gallaecia*²⁵.

San Fructuoso recogió en su *Regula monachorum* y en todo su monacato esta herencia martiniana, que le conectaba a su vez con la Tradición egipcia. Su obra puede así llamar la atención por un ascetismo bastante acentuado, motivo que llevó a Fray Justo Pérez de Urbel a afirmar de la *Regula* que “es un monumento de severidad extraordinaria”, destinado fundamentalmente a formar hombres, y que en toda ella se ve el temple de hierro del autor²⁶. No obstante, también hemos de advertir que existen en ella buenas dosis de humanidad y discreción, tal como notó ya en su día el P. Enrique Flórez²⁷. Díaz y Díaz y Linage Conde han insistido asimismo en el orientalismo de la Regla de San Fructuoso, mientras que la de San Isidoro se aproxima mucho más al estilo de la de San Benito y tiene un carácter más propio del monacato occidental²⁸.

Algunos de los aspectos que quizá pueden impresionar más en cuanto a la dureza de la vida del monje fructuosiano y que le enlazan con la Tradición oriental son, por ejemplo, las vigiliass nocturnas partiendo el sueño (incluso es probable que dos veces en la noche en algunas épocas), con un escaso tiempo para el descanso²⁹, así como los ayunos y la notable austeridad en la comida³⁰. Ahora bien, según hemos indicado ya, la severidad de la Regla en estas cuestiones y en otras como el código penal se compensa con normas de gran delicadeza hacia los

²⁵ Es famoso, muy rico en noticias y de una gran belleza, el sermón *De correctione rusticorum*, en el que se ve todo su esfuerzo para eliminar las supersticiones paganas difundidas en los ambientes rurales: SAN MARTÍN DE BRAGA, *Sermón contra las supersticiones rurales*, Barcelona 1981. El conjunto de sus obras, principalmente en PL 72, 17-52; y MARTÍN DE BRAGA, *Obras completas*, ed. de Ursicino Domínguez del Val, Madrid 1990. Para el Reino Suevo es obligado remitir a la monografía de TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro, *El Reino de los Suevos*, La Coruña 1977.

²⁶ PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles*, 385-86 y 430.

²⁷ Así lo ha recordado el P. Julio Campos en la introducción a la edición de la Regla, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 129.

²⁸ LINAGE CONDE, A., *Los orígenes*, 273-74.

²⁹ SAN FRUCTUOSO, *Regula monachorum* (en adelante, RF), caps. I y II, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 137-41.

³⁰ RF, caps. III y XVII, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 141-43 y 156-57.

enfermos, los ancianos y los propios monjes a los que se haya de castigar por las faltas cometidas³¹.

Por su parte, la *Regula Communis*, que es posterior al año 656, pertenece al mundo del monacato fructuosiano y legisla para los monasterios de esta corriente que forman una especie de congregación. Tiene igualmente presente la Tradición anterior, de un modo especial la egipcio-oriental, pues así lo expresa con claridad la alusión que en algún momento se hace al deber de considerar lo que dicen “las reglas de los Padres”³². La *Regula Communis*, sin duda alguna, ofrece de un modo mucho más notorio una discreción y una humanidad realmente exquisitas, en unión con un cristocentrismo que en buena medida se veía ya presente en la *Regula monachorum* de San Fructuoso.

El discípulo más famoso de San Fructuoso en El Bierzo es San Valerio³³, a quien se ha atribuido con frecuencia la *Vita Fructuosi*, pero no existen pruebas determinantes para emitir un juicio definitivo sobre su autoría real o no. Como dice D. Antonio Viñayo, fue un escritor incansable que llenó de libros los monasterios de la región, habiendo compuesto él mismo algunos y copiando o traduciendo otros³⁴. Fernández Pousa afirma que “leyó mucho, seleccionó mucho y meditó mucho”, ejerciendo como maestro por medio de sus obras, y que el tema fundamental de sus estudios y meditaciones fueron las Sagradas Escrituras y la literatura patristica, con una preferencia por la *Historia monachorum* (*Historia de los monjes*) de Rufino, las *Vitae Patrum* egipcias y los ejemplos contemporáneos, además de varios tratados de San Isidoro y otros de procedencia occidental, y opina que heredó muchos libros directamente de San Fructuoso³⁵.

Esta labor literaria y magisterial, unida a su propio estilo de vida con una tendencia marcada al eremitismo y a un ascetismo acentuado, tienen gran importancia al considerar el legado de la Tradición monástica, principalmente egipcio-oriental, que él recibió y a su vez mantuvo vivo y transmitió a los monasterios del Bierzo, pertenecientes al movimiento espiritual fructuosiano. En tal sentido, hay que destacar el significado que adquieren varias obras escritas, copiadas o

³¹ Así, por ejemplo, RF, caps. XII-XV y XXIII, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 151-56 y 162.

³² *Regula Communis* (RC), cap. IX, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 186-8. Sobre la congregación, ORLANDIS, José, *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*, Pamplona 1971, cap. IV (“El movimiento ascético de San Fructuoso y la congregación monástica dumiense”) y cap. VI (“Las congregaciones monásticas en la Tradición suevo-gótica”).

³³ Nos parece oportuno volver a recomendar DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Historia de la antigua* 4, cap. VI, pues dedica todo este capítulo a San Valerio y aporta una buena selección bibliográfica.

³⁴ DÍEZ GONZÁLEZ, F.-A. et al., *San Fructuoso*, 255-56.

³⁵ SAN VALERIO, *Obras*, VIII-IX.

traducidas por él (en ocasiones sólo se conservan fragmentos), como *De continentia et patientia*³⁶, la *Vita Sancti Frontoni*³⁷, *De monachorum penitentia et recuperatione post ruinam*³⁸, *De thebeorum diversas ordines monachorum* y otras vinculadas a ella³⁹, o *De fratrum perfecta obedientia atque seniorum dura mandata*⁴⁰. Importancia especial ofrece la *Vita et epistola beatissime Egerie...*⁴¹, carta de los últimos años de la vida de San Valerio para aleccionar a los monjes del Bierzo con el ejemplo de la monja peregrina galaica Egeria, que viajó hasta los Santos Lugares y visitó los cenobios de la Tebaida egipcia y las cuevas o celdas (*ergastula*) de los anacoretas de allí. De este modo, el monje escritor dejaba ver que, ya mucho antes, los primeros modelos de vida monacal en España habían orientado sus miras hacia los monjes de Egipto para conocerles e imitarles. En esta carta y en algún otro escrito nos encontramos además con otro elemento que nos habla muy claramente del sentido de la Tradición en el monacato: el interés por la figura de Elías como profeta e iniciador de la vida monástica⁴²; también aparecen referencias interesantes a Elías como ermitaño en la *Vita Sancti Frontoni*⁴³.

San Fructuoso, acogiendo esa Tradición monástica egipcio-oriental a la que nos venimos refiriendo, que había recibido de un modo especial por vía de San Martín de Braga, y difundiéndola por la *Gallaecia* y por otras zonas del oeste y del sur peninsulares, a la vez que repensándola y readaptándola a esta nueva realidad, configuró por su parte una Tradición monástica fructuosiana, la cual aparece reflejada en la obra de San Valerio, sobre todo en ciertas alusiones de varios de sus escritos. Por ejemplo, en el *Ordo querimonie*, que es propiamente la autobiografía de San Valerio, cuando narra su propia estancia en el monasterio de Rufiana o Rupiana (San Pedro de Montes), alude a la presencia de la memoria de San Fructuoso, su

³⁶ *Ibíd.*, 55; es como un apotegma referido a un cenobio egipcio. Citamos las obras tal como aparecen transcritas en esta edición de Fernández Pousa a partir del códice principalmente empleado para ella.

³⁷ *Ibíd.*, 56-65; es la readaptación de una obra anterior, y el personaje, San Frontón, era un monje de Capadocia.

³⁸ *Ibíd.*, 91-92; es como un apotegma y se sitúa en la Tebaida egipcia.

³⁹ *Ibíd.*, 130-41; en parte estamos ante arreglos de la *Historia monachorum* de Rufino por parte de San Valerio; en *De heremitis* se alude a la visita de dos monasterios vinculados a San Antonio y a San Pablo Ermitaño, tenidos tradicionalmente por el monacato como los padres de la vida monástica.

⁴⁰ *Ibíd.*, 142-44; es una reelaboración de la *Historia monachorum* de Rufino, donde San Valerio ha introducido bastante su mano original, y se comenta un viaje por el Sinaí y el Nilo y los encuentros habidos con los monjes egipcios.

⁴¹ *Ibíd.*, 101-09.

⁴² *Ibíd.*, 106.

⁴³ *Ibíd.*, 56-9.

fundador, lo cual le confiere una excelencia especial⁴⁴. También hace nuevas referencias a él en la continuación de este relato (*Replicatio sermonum a prima conversione*), al realizar dos menciones a San Fructuoso (una de ellas a su *cella*) y mostrar que su recuerdo pervive en la comarca del Bierzo⁴⁵. Y en la parte final de la autobiografía (*Quod de superioribus querimoniis...*), cuando habla de la última etapa de su vida en Rupiana, se hace patente al resaltar que el oratorio situado en una roca al que se retiraba el fundador se distingue fuera del monasterio⁴⁶. Es decir, se da una gran importancia a la memoria de San Fructuoso y se advierte la devoción que ya existía hacia él, tanto en sus cenobios como en toda la comarca del Bierzo.

En fin, el valor que San Valerio concede a los ejemplos y la doctrina de los Padres (especialmente los Padres monásticos) son un argumento claro del espíritu de Tradición que se vivía en el mundo del monacato fructuosiano: “Que los ejemplos de los Padres sean para ti estímulos para la disciplina”, como recomienda en *De novae vitae institutione*, obra de inspiración isidoriana (pues ésta es otra gran fuente del monje escritor)⁴⁷.

3. ROMANISMO Y CONCIENCIA HISPANA EN LA *VITA FRUCTUOSI*.

3.1. El capítulo primero de la *Vita Fructuosi*: San Isidoro y San Fructuoso, lumbreras de Hispania.

Consideramos oportuno recoger en su integridad el texto del primer capítulo de la *Vita Fructuosi*, al que nos hemos referido parcialmente cuando hemos señalado los elementos claros de Tradición monástica que trasluce, con el fin de poder observar ahora de qué manera éstos se presentan relacionados con una conciencia romano-occidental y una conciencia hispana igualmente patentes. No tiene desperdicio alguno:

“Después de que la nueva claridad de la verdad suprema bañó de luz las antiguas tinieblas del mundo, y que desde la sede romana, primera cátedra de la santa Iglesia, comenzó a brillar fulgurante la grandeza de la doctrina de la fe católica, y que desde Egipto, en el Oriente, comenzaron a resplandecer sobresalientes ejemplos de santa profesión monástica y que comenzó a relucir poco a poco el extremo

⁴⁴ *Ibíd.*, 169. Parece oportuno recordar el artículo de FERNÁNDEZ, Justo (Pbro.), “Sobre la Autobiografía de San Valerio y su ascetismo”, *Hispania Sacra*, 2 (1949), 259-84, que resalta el carácter duro de San Valerio, coincidiendo así con otros autores y con la impresión que ciertamente produce.

⁴⁵ SAN VALERIO, *Obras*, 183 y 184.

⁴⁶ *Ibíd.*, 191.

⁴⁷ *Ibíd.*, 198.

de esta región del Occidente, alumbró la piedad divina dos faros de perspicua claridad, a saber Isidoro, el dignísimo obispo de Sevilla, y San Fructuoso, desde su infancia irreprochable e íntegro. Aquél, relumbrante con su nítida expresión, alcanzada una singular capacidad en el campo de la retórica, renovó brillantemente las enseñanzas de los romanos; éste en cambio, encendido por la llama del Espíritu Santo en la santa vocación del monacato, tanto refulgió en perfección en todos los ejercicios de la vida espiritual y en todas las obras de santidad que fácilmente se le puede igualar a los méritos de los antiguos Padres de la Tebaida. Aquél con la diligencia de su vida instruyó en lo exterior a toda Hispania; éste en cambio, destacando con contagioso fulgor por su experiencia de la vida contemplativa, iluminó los íntimos rincones del corazón. Aquél, rutilante por una expresión fuera de lo común, destacó por sus libros de edificación; éste, brillando en la cúspide de las virtudes, nos dejó un modelo de santo monaquismo⁴⁸ y siguió con paso inocente las huellas de su modelo, nuestro Señor y Salvador. Tan inefables son sus prodigiosas virtudes que no puede describirlas nuestra incapacidad. Cuanto he llegado a saber por narración fidedigna voy a contarlo analizando unos cuantos detalles del principio y del fin de su vida.”⁴⁹

Por un lado, como ya hemos visto, el autor vincula claramente la figura y el modelo monástico de San Fructuoso con los Padres de la Tebaida egipcia, a los que ha conseguido igualar por los méritos de su vida.

Asimismo, resalta la evidente conciencia romanista o romano-occidental de dicho autor: una conciencia que, si bien en parte tiene unos fundamentos geográficos, posee otros que van mucho más allá y hacen referencia a un carácter cultural y religioso. En efecto, hay una contraposición entre el Oriente y el Occidente, pero ésta no se da en términos de enfrentamiento y ruptura, sino de distinción y diversidad dentro de una comunión asegurada principalmente por la fe cristiana. Una nota característica del Occidente es el sentimiento de herencia del legado cultural romano, aspecto en el que se afirma que ha descollado la figura de San Isidoro porque “renovó brillantemente las enseñanzas de los romanos”. Y el otro rasgo sobresaliente de romanismo se refiere al hecho religioso, a la fe católica, donde se reconoce plenamente el primado de la Sede Apostólica de San Pedro: “desde la sede romana, primera cátedra de la santa Iglesia, comenzó a brillar fulgurante la grandeza de la doctrina de la fe católica”.

⁴⁸ Estamos siguiendo la traducción de Díaz y Díaz, pero preferimos el término “monacato”, mejor que el de “monaquismo”, que resulta más raro al castellano y se usa menos en los ambientes monásticos españoles, aun cuando está ciertamente recogido por el *Diccionario de la Lengua Española*.

⁴⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 80/81.

Ambos aspectos adquieren una relevancia muy grande cuando se tiene en cuenta además la presencia de una clara conciencia hispana en esta obra de época visigótica: dentro del Occidente que es heredero del mundo cultural latino y que gira en su vida religiosa en torno a la Roca, a la sede petrina, la Hispania visigótica emerge con un vigor y una singularidad notables. La alusión geográfica es explícita cuando dice que San Isidoro “con la diligencia de su vida instruyó en lo exterior a toda Hispania; éste (San Fructuoso) en cambio, destacando con contagioso fulgor por su experiencia de la vida contemplativa, iluminó los íntimos rincones del corazón”. Y un poco antes hace otra mención implícita al referirse a “esta región del Occidente”.

Pero, como resulta evidente, no es un mero concepto geográfico el que el autor muestra tener de Hispania. En primer lugar, porque es la misma Providencia divina la que le ha concedido el don de “dos faros de perspicua claridad, a saber Isidoro, el dignísimo obispo de Sevilla, y San Fructuoso, desde su infancia irreprochable e íntegro”. Estas dos figuras, efectivamente, con su sabiduría, su doctrina, su vida, su obra, han brillado para iluminar a Hispania, al Occidente romano y a todo el orbe católico, y por ello son dos motivos de gloria de la Hispania visigótica que se siente romana y católica.

En este punto, hay que poner de relieve nuevamente el hecho de que se relacione a San Fructuoso y su modelo monacal con la Tradición monástica de los Padres egipcios, a los cuales se alaba, pues se observa igualmente en la obra un sentido filial hacia ellos y la conciencia de comunión existente entre las diversas partes del mundo católico, aun a pesar de otras diferencias. Sobre todo se ve que, incluso con un deseo de ensalzar a la figura de San Fructuoso, de cuyos méritos se dice que no desmerecieron respecto de aquellos de los Padres del Desierto, no hay, ni mucho menos, una intención de ruptura respecto del Oriente y del monacato egipcio, sino más bien todo lo contrario.

Aquí debemos establecer un cierto paralelismo con lo que Sulpicio Severo realiza al narrar la vida de San Martín de Tours (*Vita Martini*, escrita hacia el año 397), más aún cuando se trata de una de las fuentes principales de la *Vita Fructuosi*⁵⁰.

⁵⁰ Así lo señala Díaz y Díaz, *ibíd.*, 24-6, que, además de los paralelos textuales, afirma que el modelo personal y el recurso lingüístico de la *Vita Martini* de Sulpicio Severo han servido de inspiración y ejemplo al autor de la *Vita Fructuosi*. En cuanto a las obras de Sulpicio Severo que aquí nos interesan, hemos manejado Sulpicio Severo, *Vida de San Martín de Tours*, ed. de Enrique Contreras (O.S.B.) y Pablo Sáenz (O.S.B.), Victoria 1990; y Sulpicio Severo, *Obras completas*, ed. de Carmen Codoñer, Madrid 1987. También se hallan sus obras completas en PL 20, 79-248. Cabe añadir que el autor de la *Vita Fructuosi* pudo inspirarse asimismo, si bien no es tan seguro o resulta una influencia menos evidente, en la obra que San Gregorio de Tours dedicó a San Martín de Tours: *De miraculis Martini libri IV*, en PL 71, 911-1010.

Sulpicio Severo, además de la *Vita Martini*, trató acerca de este personaje en tres epístolas (años 397-398), que son como un complemento de la obra, y en los *Dialogorum libri* (*Libros de los Diálogos*, hacia 404). En la *Vita Martini* prácticamente se presenta al santo como el San Antonio de Occidente⁵¹. El autor, en el *Diálogo Primero*, habla con veneración acerca “del bienaventurado Antonio” y “del bienaventurado Paulo [o Pablo], primer eremita”⁵², y en general lo hace al referirse al monacato egipcio y se ve que reconoce a éste la paternidad monástica. No obstante, la loa final que hace de San Martín en el *Diálogo Tercero* adquiere ya un cariz tan laudatorio que, después de compararle con los sabios griegos, los santos africanos y los santos monjes egipcios, llega a exaltarle con unas alusiones de orgullo occidental que en la *Vita Fructuosi* son bastante más modestas, quizá en parte porque en ésta el espíritu de Tradición sea aún más hondo. En efecto, Sulpicio dice a su interlocutor Postumiano: “Y cuando hayas llegado a Egipto, aunque destaque por el número de sus santos y sus virtudes, que no considere indigno el oír decir que, aun contando únicamente con Martín, Europa no cede ante ella ni ante toda Asia”⁵³. Por lo tanto, aquí la conciencia occidental aparece en términos de contraposición entre Europa y Asia. Parece conveniente añadir que el P. Contreras ha resaltado la posible influencia del monacato sirio en el martiniano a través de la figura de San Hilario de Poitiers⁵⁴.

Otra fuente muy importante de la *Vita Fructuosi* son los *Dialogorum libri* (*Diálogos*, años 593-594) de San Gregorio Magno, muy especialmente su segundo libro, en el cual narra la vida y milagros de San Benito de Nursia⁵⁵. El deseo del primer papa monje en esta obra era mostrar que, en medio de los tiempos de dificultades que atribulaban al Occidente en general (en buena medida por las invasiones o migraciones germánicas), la Providencia divina no desamparaba a los cristianos y la santidad brillaba en Italia. Y entre los milagros y los santos de cuyas vidas refiere detalles por lo general maravillosos, descuella sin duda la figura de San Benito, autor de una Regla “notable por su discreción y clara en su

⁵¹ SULPICIO SEVERO, *Vida*, XXVII.

⁵² SULPICIO SEVERO, *Obras*, 210-11.

⁵³ SULPICIO SEVERO, *Obras*, 261.

⁵⁴ SULPICIO SEVERO, *Vida*, XIX-XXI.

⁵⁵ Manejamos aquí GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* 3 tomos, ed. latín-francés de Adalbert de Vogüé (O.S.B.) y Paul Antin (O.S.B.), París 1978-1980. Y también la ed. bilingüe latín-español del libro II de los *Diálogos* de San Gregorio Magno y de la Regla de San Benito, *San Benito. Su vida y su Regla*, ed. de García M. Colombás (O.S.B.), León M. Sansegundo (O.S.B.) y Odilón Cunill (O.S.B.), Madrid 1954. El relato gregoriano de la vida de San Benito influyó en la *Vita Fructuosi* sobre todo en el aspecto hagiográfico y taumatúrgico y en imitaciones directas, según señala DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 26-7.

lenguaje”⁵⁶, al que dedica un libro entero de los cuatro de que se compone la obra. Parece evidente que San Gregorio veía en él un claro exponente del monacato latino de la época, itálico más concretamente, capaz de equipararse a los monjes orientales, si bien no hay alusiones comparativas expresas de este tipo, a diferencia de lo que hemos visto en los casos de la *Vita Martini* y de otras obras de Sulpicio Severo para el caso de San Martín. Pero, en cualquier caso, se puede observar que San Gregorio Magno, con una nítida conciencia itálica y romano-occidental, quiere poner de relieve la categoría de los santos italianos y de algunos otros occidentales más.

Algo semejante podemos considerar acerca de las *Vitae Patrum Emeritensium* (*Vidas de los Padres Emeritenses*), atribuidas durante mucho tiempo al diácono Pablo de Mérida, que ofrecen una rica información sobre la Iglesia de esta ciudad, capital de la provincia de Lusitania, y que realzan las figuras de los prelados que sobresalieron principalmente por su santidad⁵⁷. Si hacemos mención de esta obra es por haber sido una fuente importante para la *Vita Fructuosi*⁵⁸ y porque trataba de ensalzar igualmente el valor de unos Padres hispanos de la Iglesia.

Por otro lado, según hemos podido ver por la referencia explícita y laudatoria que en el comienzo de la *Vita Fructuosi* se hace de San Isidoro, el autor conocía sus obras y se hallaba bajo su influencia. Y para la cuestión de la conciencia hispana que aquí nos ocupa, hay que afirmar que, sin duda alguna, tuvo que sentirse influido por el pensamiento histórico isidoriano y la alabanza de España (*De laude Spaniae*) que el metropolitano de Sevilla realizó al inicio de su *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum* (*Historia de los reyes godos, vándalos y suevos*)⁵⁹.

Sin embargo, no podemos saber si el autor de la biografía que aquí nos ocupa conocería la carta de San Braulio de Zaragoza a San Fructuoso, en la cual hace grandes elogios de éste y, aplicándole un elogio virgiliano, llega a exclamar: “¡Oh esplendor sagrado de Hispania!”⁶⁰ En cualquier caso, como vemos, tanto el obispo

⁵⁶ SAN GREGORIO MAGNO, *Diálogos*, l. 2, cap. 36; citado de *San Benito. Su vida y su Regla*, 235.

⁵⁷ PL 80, 111-64. Existe también una edición de GARVIN, J. N., *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington 1946. Nótese que habitualmente se ha transmitido el título como *Vitas (sic) Patrum Emeritensium*.

⁵⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 30-1.

⁵⁹ PL 83, 1057-82; y RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal, *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*, estudio, ed. crítica y tr., León, 1975; concretamente, la “alabanza de España”, en PL 83, 1057-58, y RODRÍGUEZ ALONSO, C., *Las Historias*, 168-71.

⁶⁰ PL 80, 692-700, y la cita concreta en 693; el texto latino: *O decus Hispaniae sacrum*. Otros autores han optado por la traducción: “Oh honor augusto de España”. Sobre las dos cartas que se cruzaron los santos, LYNCH, C. H., - GALINDO, P., *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid 1950, 87-90; y DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Historia de la antigua* 4, 55-8 y 303-04.

de Zaragoza como el biógrafo del de Braga coinciden en ver a San Fructuoso como una lumbrera y un adorno del catolicismo hispano. Por otro lado, hay que considerar que uno de los fines que quizá perseguía San Braulio al escribir la biografía de San Emiliano (el San Millán de los siglos medievales, cuya vida cantaría en verso Gonzalo de Berceo), la *Vita Sancti Emiliani*, podía ser también resaltar el valor de un santo monje hispano (eremita en este caso), capaz de ser equiparado a los grandes ascetas orientales y a los taumaturgos tanto de aquellas regiones como de las occidentales⁶¹. Y precisamente San Fructuoso pidió al obispo de Zaragoza un ejemplar de esta obra, así como parte de las *Collationes* (*Colaciones* o *Conferencias*) de Juan Casiano y las vidas de San Honorato y San Germán⁶².

3.2. San Fructuoso, lumbrera de Hispania, en los capítulos 16 y 17.

En los capítulos 16 y 17, el autor de la *Vita Fructuosi* presenta nuevamente a su personaje como lumbrera y faro de Hispania. Reproducimos el texto del capítulo 16:

“San Fructuoso, después que con su ejemplo por la espléndida e irradiante claridad de su descollante santidad iluminó a Hispania entera y por medio de congregaciones [comunidades] de monjes en las diversas regiones alimentó grupos de perfectos discípulos a imagen y semejanza de su puro corazón, de tal modo que hasta la actualidad los recientemente convertidos, continuando ordenadamente la serie de los santos que los habían precedido, han hecho revivir el ejemplo antiguo de aquél como flor actual, y el fruto de su obra ha seguido creciendo hasta el fin del mundo y se renueva sin cesar su gloriosa memoria y se multiplican en el reino de los cielos a día los numerosos seguidores de su grey [el texto prosigue ya en el capítulo 17]”⁶³.

Una vez más, se muestra a San Fructuoso como un faro que con su vida santa y su obra fundadora y reguladora del monacato ha iluminado a toda Hispania y ha dejado tras de sí una escuela de discípulos y una estela que otros continúan. Por lo tanto, nos hallamos además ante una nueva expresión del concepto de Tradición monástica, tomando como referentes al mismo Fructuoso y a “la serie de los santos que los habían precedido”, para hacer “revivir el ejemplo antiguo de aquél como flor actual”. Evidentemente, el texto ensalza tanto su figura que llega a la exageración, pues ciertamente el monacato fructuosiano y su influencia, si bien se exten-

⁶¹ Hemos manejado principalmente PL 80, 699-716; y SANCTI BRAULIONIS CAESARAUGUSTANI EPISCOPI, *Vita Sancti Aemiliani*, ed. crítica por Luis Vázquez de Parga, Madrid 1943.

⁶² PL 80, 690-92.

⁶³ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 110/11.

dió por una buena parte de la Península Ibérica y pervivió en los siglos altomedievales de un modo pujante hasta que se produjo la plena benedictinización, no creció “hasta el fin del mundo”. No obstante, esta expresión no deja de tener su importancia en el tema que nos ocupa, ya que con ella el autor desea exponer la idea de que el santo visigodo ha sido no sólo una lumbrera para Hispania, sino también un motivo de sano orgullo para ésta, pues su obra ha dado buenos frutos incluso fuera de ella. Y además, como corona de todo, lo principal es que él y sus discípulos han obtenido la gloria eterna, en virtud del camino de santidad que precisamente él abrió.

En cuanto al capítulo 17, hay que advertir en primer lugar que forma un conjunto con el 16, incluso sintácticamente⁶⁴. En él se recoge el proyecto que San Fructuoso albergó de peregrinar al Oriente y que estaba ya a punto de llevar a cabo cuando lo vio frustrado por el propio rey, quien, de acuerdo con su consejo (el “Aula Regia” o el “Oficio Palatino”), se lo impidió, “temiendo [...] que tal luz dejara desolada Hispania” al marchar de ella⁶⁵. Según Díaz y Díaz, este rey debía de ser Chindasvinto, dado que el pasaje se puede datar entre los años 650 y 654⁶⁶. Si bien el mencionado profesor apunta el hecho de que el santo pertenecía a la familia de Sisenando, contraria a la nueva dinastía y enraizada probablemente en la Narbonense, el autor de la *Vita Fructuosi* incide más en la idea de que el monarca quiso evitar una pérdida de vitalidad espiritual para el reino, para Hispania, a raíz de la marcha de San Fructuoso, aun cuando su intención era regresar, pues sólo se trataba de una peregrinación y no de un viaje con intención de asentarse en tierras orientales. Según el mismo texto relata, el santo fue custodiado, incluso casi apresado, aunque en buenas condiciones, y milagrosamente se le abrieron las puertas y pudo salir⁶⁷.

3.3. Viajes y fundaciones: San Fructuoso y la geografía hispana.

Una faceta importantísima en la vida de San Fructuoso y que conocemos con relativa precisión gracias a su biografía, es la de fundador de monasterios, la cual se unió en buena medida a la de viajero-peregrino por el oeste y el sur de la Península Ibérica.

El núcleo originario de sus cenobios se situó en El Bierzo, por lo que se le considera el creador de la denominada “Tebaida Leonesa”. Tres monasterios fundó en

⁶⁴ Así lo ha señalado acertadamente *ibíd.*, 111, n. 3.

⁶⁵ *Ibíd.*, 110-13.

⁶⁶ *Ibíd.*, 113, n. 2.

⁶⁷ *Ibíd.*, 112/13.

aquella parte de la *Gallaecia*, de los cuales fue Compludo el primero (hacia el año 640) y para él redactó la *Regula monachorum*. No deja de tener importancia, en relación con el tema de la conciencia hispana que estamos estudiando, el hecho de que recibiera tal nombre por haberlo puesto bajo la advocación de los Santos Justo y Pastor, mártires de Alcalá de Henares, antigua *Complutum*: es decir, unos mártires de una población del centro peninsular cuya devoción se difundió por Hispania⁶⁸. Y este monasterio, a su vez, acabaría dando nombre a todo el valle dentro del cual se hallaba emplazado⁶⁹. Los otros dos cenobios fueron Rupiana/Rufiana (San Pedro de Montes) y Visonia (San Fiz do Seo)⁷⁰.

También en la provincia de *Gallaecia*, pero en la costa de las Rías Bajas, dio nacimiento a otras tres casas para la vida monacal: el monasterio Peonense (muy probablemente Poyo, en la ría de Pontevedra y próximo a la ciudad actual), otro en una isla pequeña (se ha propuesto su ubicación en las islas Cíes, Tambo y otras de la zona) y, en colaboración con un personaje distinguido llamado Teudisclo, fundó el de Castroleón, de localización aún incierta (aunque parece que se asentó en tierras galaicas y en las mismas cercanías de Pontevedra y Poyo, no es del todo seguro)⁷¹.

Por lo tanto, nos encontramos en la vida del santo con una primera fase de fundaciones galaicas, a su vez dividida en dos etapas: El Bierzo y las Rías Bajas. A continuación siguió otra faceta muy notable, pues significó la expansión de su influencia espiritual a otras regiones de Hispania: el viaje que emprendió a través de la Lusitania, por el oeste peninsular, hasta la Bética (*Baetica*), llegando a la comarca de Cádiz⁷².

Descendiendo por la región próxima a *Egitania* (cerca de la actual Idanha-a Velha, ciudad importante en época romana y visigótica), en un viaje por etapas, alcanzó una de sus metas más anheladas: Mérida (*Emerita*), a donde deseaba ir por

⁶⁸ Sobre el culto a los santos mártires Justo y Pastor en Hispania, atestiguado desde el siglo IV y muy difundido en el siglo VII, incluso fuera de la Península, GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen, *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Madrid 1966, 253-57.

⁶⁹ La fundación de Compludo y la etapa de San Fructuoso allí se recoge en los caps. 3-5 de la *Vita*, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 84-7. Acerca del monasterio y los años del santo en él, DÍEZ GONZÁLEZ, F.-A. et al., *San Fructuoso*, 187-99 principalmente; en esta obra, es D. Antonio Viñayo quien traza la semblanza de San Fructuoso y estudia sus fundaciones.

⁷⁰ Cap. 6 de la *Vita*, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 88/9; y DÍEZ GONZÁLEZ, F.-A. et al., *San Fructuoso*, 249-54.

⁷¹ *Vita*, caps. 7 y 8, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 88-93; y DÍEZ GONZÁLEZ, F.-A. et al., *San Fructuoso*, 260-61.

⁷² *Vita*, caps. 11-15, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 98-111; y DÍEZ GONZÁLEZ, F.-A. et al., *San Fructuoso*, 260-61.

devoción a la mártir Santa Eulalia⁷³. El recorrido tenía un claro carácter de peregrinación y, como se observa, nos encontramos con un ejemplo más de santos de una ciudad hispana cuyo culto estaba difundido por toda Hispania. Éste era un elemento que podía contribuir de algún modo a realzar la riqueza martirial de la Iglesia hispana y, por lo tanto, a afianzar esta conciencia impregnándola de un más claro contenido religioso. Siempre, por supuesto, sin olvidar la universalidad del catolicismo, lo cual facilitó tanto la penetración del culto a santos extranjeros como la difusión de la devoción a santos hispanos fuera del Reino Visigodo.

Desde Mérida, San Fructuoso marchó luego a Sevilla, donde permaneció por un tiempo y parece que pudo acercarse a Itálica. De la ciudad del Guadalquivir se desplazó a “la isla de Cádiz” (o “situada en el territorio gaditano”), que según algunos estudiosos sería la Isla de León y según otros la propia península en que se asienta la ciudad de Cádiz⁷⁴. En todo este recorrido debió de ir fundando algunas comunidades monacales, pero fue en el área gaditana donde dio nacimiento a ciertos monasterios importantes, como el primero que estableció en la mencionada isla y otro después al que se denominó “Nono”, por hallarse situado a 9 millas de la costa (lo cual lleva prácticamente a descartar por completo la posibilidad de que “la isla de Cádiz” sea la propia ciudad). Asimismo, en esta zona instauró al menos una comunidad femenina, a la que volveremos a referirnos en el punto siguiente, la cual llegó a alcanzar un número de 80 vírgenes⁷⁵.

Precisamente, para la cuestión de la conciencia hispana que aquí abordamos y que también cuenta con un componente geográfico, no deja de tener interés la expresión que utiliza al decir que San Fructuoso llegó a la isla aludida “por la parte contraria a aquella por la que se levanta el sol para iluminar a Hispania”⁷⁶.

Viendo frustrado a continuación su proyecto de realizar un viaje de peregrinación a Oriente, como ya sabemos, más adelante fue designado y consagrado abad-obispo de Dumio y después obispo metropolitano de Braga, conservando su estilo de vida monástico y fundando nuevos cenobios en la comarca, de los cuales destaca el de Montélios o Turonio, donde recibiría sepultura⁷⁷. Cabe añadir que, estan-

⁷³ *Vita*, cap. 11, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 98/9. Sobre el culto a Santa Eulalia de Mérida, quien junto con San Vicente compartió pronto el puesto principal en la devoción habida a los mártires hispanos e incluso saltó a la Galia ya en el siglo V, GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto*, 284-302.

⁷⁴ El viaje Mérida-Sevilla-Cádiz, en *Vita*, caps. 11-14, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 98-105.

⁷⁵ Las fundaciones del área de Cádiz, en *Vita*, caps. 14-15, *ibíd.*, 104-11.

⁷⁶ *Ibíd.*, 104/5.

⁷⁷ La etapa episcopal bracarense y final de su vida, en *Vita*, caps. 18-20, *ibíd.*, 112-117. No todos los autores concuerdan en la cuestión de si Turonio y Montélios son el mismo monasterio o dos distintos.

do al cargo de la sede de Dumio, acudió en 656 al Concilio de Toledo, una realidad que sin duda tenía que promover la conciencia hispana entre el episcopado del Reino Visigodo por sentir una corresponsabilidad por el bien de la Iglesia y del propio Reino.

En fin, debemos decir además que la impresión que causa el seguimiento de los viajes del santo monje por el oeste y el sur de la Península, es la existencia de una entidad política común, dividida en unas provincias administrativas y eclesiásticas que coinciden con las antiguas romanas y las *perpetúan*, ahora bajo una corona goda que llega a impedir al personaje la salida del reino con el fin, al menos según la *Vita Fructuosi*, de evitar la pérdida de quien era un faro para él desde el punto de vista espiritual. Además, todo el recorrido de San Fructuoso por una parte considerable de Hispania, la influencia espiritual que fue ejerciendo en esos desplazamientos y las comunidades que fue originando a su paso, tuvieron que constituir un factor que favoreciera la aproximación y compenetración mutua de los discípulos y seguidores de todas esas regiones, que se sentirían hijos de un padre común al que admiraban y, tras su muerte, comenzarían a venerar. Buena prueba de ello es la congregación monástica fructuosiana del noroeste, de la que poseemos relativamente bastantes noticias, en gran parte gracias a la *Regula Communis*.

3.4. El atractivo del monacato fructuosiano: las vocaciones y el factor étnico.

El monacato fructuosiano muestra también un carácter integrador de las dos poblaciones principales del Reino: la hispano-romana y la germánica (sueva y visigoda).

Un proceso semejante parece haberse producido en una Italia más turbulenta y agitada por la irrupción de pueblos bárbaros en el siglo VI, según nos lo permite ver, por ejemplo, San Gregorio Magno en varios pasajes de sus *Diálogos* y en algunas de las *Homiliae XL in Evangelia* (*Cuarenta homilias sobre los Evangelios*). En relación con la penetración germánica en el Occidente europeo y, más concretamente, en el panorama italiano, se observa bien en estas obras la ingente labor pacificadora y civilizadora que desarrollaron bastantes hombres de Iglesia, mediando en favor de su grey ante los invasores, acogiendo a éstos con un espíritu de hospitalidad cristiana y conservando y transmitiendo tanto el legado de la cultura clásica grecorromana como el mensaje y el saber cristianos. Esta tarea, que en realidad sucedió no sólo en Italia, sino en todo el Occidente, alcanzó uno de sus hitos más significativos en la entrevista que el papa San León Magno había mantenido con Atila, rey de los hunos, y en la que consiguió hacerle desistir de su intención de saquear Roma (452). En cuanto a algunos de los casos narrados por San Gregorio

Magno, cabe destacar la acción intercesora y acogedora de los obispos Bonifacio de Ferentis y Fortunato de Todí ante los ostrogodos⁷⁸, así como la de Santulo, presbítero de la comarca de Nursia, hacia los longobardos⁷⁹. Además, no debemos olvidar la acción que desempeñó también el propio San Gregorio en este sentido, gracias a la buena relación que mantuvo con la reina Teodolinda de los longobardos. No obstante, para el caso concreto del monacato itálico y de una de sus figuras más relevantes de todos los siglos a nivel universal, San Benito de Nursia, cuya vida y milagros escribió el mismo papa, hay que recordar que consiguió atraerse la admiración y el respeto del rey godo Totila⁸⁰ y acogió paternalmente entre sus monjes vocaciones provenientes de este pueblo⁸¹.

Pero antes de ver cómo se produjo un fenómeno semejante entre las vocaciones de la amplia familia monástica surgida de la acción y la influencia de San Fructuoso, según los datos de que disponemos, debemos fijarnos primero en la propia figura del santo monje y acercarnos a sus orígenes.

La *Vita Fructuosi* nos lo presenta “nacido de una familia preclara vinculada con reyes, vástago de muy ilustre cuna y en concreto de un duque del ejército de Hispania”, que poseía tierras y rebaños en El Bierzo⁸². Por lo tanto, nos hallamos claramente ante un visigodo y, por algunas alusiones de la misma obra y de otras fuentes de referencia, sabemos que la familia era oriunda probablemente de la provincia Narbonense (el sur de la Galia perteneciente al Reino Visigodo de Toledo) y contaba entre sus miembros al rey Sisenando y a los obispos Sclúa de Narbona y Pedro de Beziers⁸³.

En cuanto a la mención de “un duque del ejército de Hispania”, adquiere un relieve singular para el tema que nos interesa. Díaz y Díaz piensa que el cargo quizá tenga una resonancia especial por el hecho del origen narbonense de la familia⁸⁴: es decir, que tal vez el autor pudiera querer resaltar que el padre estaba al mando de tropas, no en su provincia natal, sino en tierras hispanas, poseyendo aquí el término una connotación propiamente geográfica. En efecto, duques, condes y otros magnates dirigían las unidades del ejército (básicamente, la mesnada real y otras huestes, clientelas y séquitos), y los primeros se habían convertido en la máxima autoridad de la administración

⁷⁸ Libro I, caps. IX y X, GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* 2, 88/9 y 102-7.

⁷⁹ Libro III, cap. XXXVII, GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* 2, 412-23.

⁸⁰ Libro 2, caps. XIV y XV, GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* 2, 180-5; y *San Benito. Su vida y su Regla*, 191-5.

⁸¹ Libro 2, cap. VI, GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* 2, 154-7; y *San Benito. Su vida y su Regla*, 175-7.

⁸² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 82/3.

⁸³ Recoge bien estos datos DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Historia de la antigua* 4, 292.

⁸⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 83, n. 1.

de las provincias⁸⁵. Los duques constituyeron un *ordo* u *officium* del reino y llegaron a poseer una personalidad definida jurídicamente. La unión en sus manos del mando militar con el gobierno provincial motivó muchas veces entre ellos unas tendencias a la autonomía, que con frecuencia condujeron a rebeliones políticas y jugaron un papel importante en las disputas dinásticas (dado que se trataba de una monarquía electiva). De hecho, este acentuado poder fue en realidad un factor de inestabilidad en muchas ocasiones y causó en gran manera un proceso de disolución interno en el reino, que posibilitó en buena medida su desaparición ante la invasión islámica del año 711⁸⁶.

Como hemos podido ver, la *Vita Fructuosi* presenta con un tono amable el impedimento puesto por el rey, seguramente Chindasvinto, para que el biografiado marchase con rumbo a Oriente. Es muy probable que esto responda a la realidad, si bien Díaz y Díaz ha apuntado además la posibilidad de unas fricciones de fondo entre la familia del santo, emparentada con el rey Sisenando, y la nueva dinastía representada por el mencionado Chindasvinto⁸⁷. En cuanto a las relaciones de San Fructuoso con Recesvinto, tenemos la impresión de que fueron buenas e incluso muy buenas, como lo prueba el hecho de que este monarca le promoviera para la sede de Dumio en 656 y la carta que nuestro personaje le había escrito tres años antes, recién llegado el rey al poder, solicitándole el perdón para los presos políticos; indirectamente también estaba dirigida a los obispos que iban a reunirse en el VIII Concilio de Toledo y el hecho cierto es que éste se decantó en la misma línea que el santo, lo cual puede ser un claro indicio del prestigio que tenía ya entonces (antes de ser obispo) entre el episcopado hispano y de cara a los reyes⁸⁸.

Por otra parte, volviendo a sus primeros años monacales, la *Vita* nos dice que, nada más fundar el cenobio de Compludo, él mismo lo dotó (recordemos que su padre tenía una situación económica muy solvente) y lo llenó “con un ejército de monjes tanto de entre las gentes de su servicio como de conversos que se le unieron espontáneamente de todas las regiones de Hispania”⁸⁹. Por lo tanto, las prime-

⁸⁵ ORLANDIS, J., *Historia del Reino*, 159-60 y 167-8.

⁸⁶ Sobre los duques y todas estas cuestiones relativas a ellos, GIBERT, R., “El Reino Visigodo”, *Estudios Visigóticos* 1, 42-5. También se pueden ver numerosos aspectos sobre sus funciones y el ejército en PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio, *El ejército en la sociedad visigoda*, Salamanca 1989, especialmente la segunda parte (“El Reino de Toledo”); no obstante, este autor ofrece una visión fundamentada en el materialismo histórico, que nosotros no compartimos y que en las fechas actuales exigiría más que una profunda revisión en las conclusiones a que le conduce.

⁸⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 110-3 y n. 2, 113.

⁸⁸ La carta, en *Monumenta Germaniae Historica* (MGH), *Epist.* 3, 688-9; sobre ella, VEGA, Ángel Custodio (O.S.A.), “Una carta auténtica de San Fructuoso”, *La Ciudad de Dios*, 153 (1941), 335-44. Asimismo, DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Historia de la antigua* 4, 304-5.

⁸⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 84/5.

ras vocaciones parecen haber procedido de su propio entorno social-familiar y de muy diversas partes del reino. Esto hace pensar que, aun cuando el autor pueda exagerar algo, San Fructuoso debió de ejercer ya desde muy pronto una amplia influencia, motivada casi seguro por su personalidad altamente atrayente y su santidad, así como por el factor que pudo jugar a su favor el hecho de ser bastante conocido por sus orígenes familiares. Los primeros ataques del demonio (el “antiguo enemigo”, *antiquus hostis*, recogiendo el autor una expresión muy empleada por San Gregorio Magno en los *Diálogos*), aparecen vinculados con la oposición que el arranque de su movimiento monástico suscitó en varios círculos de la nobleza y de su propia familia. Ciertamente, como hace notar Díaz y Díaz, su actuación dañaba los intereses económicos de ambos ámbitos y comprometía la economía nacional (debemos matizar que, de momento, sólo hasta cierto punto), al sustraer esclavos y libertos a la producción cuando se incorporaban a la vida religiosa⁹⁰. En efecto, también antiguos siervos de las posesiones del propio santo se contaron entre sus primeros monjes.

No obstante, ante la afluencia de siervos que parecen haber llamado a las puertas del mismo Compludo y luego a las de otros cenobios de San Fructuoso, éste estableció en su *Regula monachorum* las disposiciones oportunas, tanto para evitar falsas vocaciones (por huida de una situación servil o por imposición de otra persona), como para no tener que afrontar problemas legales con dueños que no les hubieran dado el previo permiso para entrar en religión. Así ordenó que a los “convertidos del siglo” (los que abandonaban el mundo para abrazarse a la *conversio* o *conversatio* monástica, a una nueva vida consagrada a Dios), les interrogase el abad si eran libres o siervos y que comprobase si deseaban entrar libre o forzosamente, además de asegurarse de que no estaban obligados por vínculo alguno de su condición anterior⁹¹. Luego, una vez incorporados ya plenamente a la comunidad, las antiguas diferencias económico-sociales existentes en el mundo desaparecerían por completo, pues todos los monjes tendrían todo en común, irían vestidos con un hábito uniforme para todos, obedecerían por igual al abad y al prepósito (elegidos de entre los monjes) y a los otros superiores, y el orden interno sería por antigüedad de ingreso (lo cual no impediría que el abad atendiese a las necesidades de cada uno y honrase los méritos particulares de sus hijos de religión)⁹². En definitiva, ya no habría en el cenobio siervos y libres en el sentido del “siglo”, del “mundo”, sino

⁹⁰ *Ibíd.*, 85, n. 4.

⁹¹ RF, cap. XXI, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 160.

⁹² Por ejemplo, bastantes de estas notas que hemos señalado, en RF, caps. VI, XI, XIX y XXII, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 146-7, 150-1, 157-8, 161-2.

que cada monje habría abrazado libremente su vocación valiéndose de la libertad de los hijos de Dios y ahora sólo desearía saberse “siervo de Cristo” (*famulus Christi*)⁹³.

Más adelante, esta procedencia inicial de una parte importante de las vocaciones se confirma cuando, tras haber tratado de las fundaciones del Peonense y en una isla en las Rías Bajas, el autor de la *Vita* dice lo siguiente: “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.”⁹⁴ Entre ellos cita a Teudisclo, al parecer un hombre sabio, que junto con el santo fundó el monasterio de Castroleón⁹⁵.

Por lo tanto, da la impresión de que una parte considerable de los primeros monjes provenía del pueblo visigodo y que bastantes pertenecerían al ámbito regio, igual que el propio San Fructuoso, cuyo carisma debía de tener un especial efecto de impacto, tanto entre quienes directamente le conocían, como entre aquellas personas que oían hablar de él; muy pronto, según podemos ir viendo, su fama se constituyó en un factor relevante en la difusión de su obra. Asimismo, el nombramiento de obispos de entre sus discípulos (ignoramos los nombres de estos preladados), favorecería la extensión de la corriente espiritual fructuosiana y su influencia en la Iglesia hispano-visigoda.

A medida que iba viajando por el oeste y el sur de la Península, parece que ganaba nuevos seguidores, algo que sabemos con mayor certeza en el caso de los cenobios que estableció en la comarca gaditana. La *Vita*, exagerando quizá un poco los hechos, expresa que allí se produjo una gran afluencia de vocaciones, tanto masculinas como femeninas, y refleja que efectivamente debió de llegar a alcanzar unas dimensiones muy considerables, hasta el punto de que los duques solicitaron la intervención regia para evitar una masificación monacal que pudiera incluso poner en peligro el reclutamiento militar⁹⁶. Toda esta zona de la Bética debió de proporcionar al monacato fructuosiano un número notable, incluso mayoritario, de vocaciones procedentes de la población hispanorromana, aspecto que podemos deducir, tanto si tenemos en cuenta la impronta demográfica del territorio, como el dato de que la principal discípula del santo fue una muchacha nacida de noble familia, casi con toda seguridad hispanorromana, y prometida de un gardingo del rey (así, pues,

⁹³ RF, caps. X y XXII, CAMPOS RUIZ, J., y ROCA MELIÁ, I., *Santos Padres Españoles* 2, 149 y 161-2.

⁹⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 90-3.

⁹⁵ *Ibíd.*, 92/3.

⁹⁶ *Ibíd.*, 104-7.

nos hallamos ante un ejemplo de matrimonio mixto, uno de los instrumentos principales para la integración de las dos poblaciones, si bien en este caso no llegaron a casarse por haberse interpuesto la vocación religiosa): la virgen Benedicta, cuyo nombre parece ser también un indicio claro de su romanidad. Ella abrazó la vida eremítica y organizaría luego un monasterio de 80 vírgenes⁹⁷. Cabe añadir que el desarrollo de un monacato femenino fue un fenómeno que no se limitó a la Bética y obligaría a la congregación monástica fructuosiana del noroeste hispano a tener que legislar con respecto a las monjas en la *Regula Communis*⁹⁸.

En definitiva, podemos decir que, si bien las primeras vocaciones que atrajo San Fructuoso debieron de ser principalmente masculinas, de origen visigodo y vinculadas en un número al menos significativo al entorno regio, así como una parte no pequeña de antiguos siervos, a medida que su movimiento se expandió con su propia peregrinación por el oeste y el sur de la Península Ibérica y mediante la difusión de su fama, surgieron cada vez más vocaciones hispanorromanas y aumentaron las femeninas. Según sugiere acertadamente Orlandis, “el gran movimiento ascético promovido por San Fructuoso ofrece una variedad de matices y una sorprendente capacidad de adaptación a diversos ambientes y disciplinas, que dimana, sin duda, de su propia riqueza espiritual”, y este “ágil dinamismo” de su obra “es, sin duda alguna, su mayor timbre de gloria y la mejor prueba de que actuó siempre como dócil instrumento del Espíritu”⁹⁹. De esta manera, nosotros concluimos considerando que el monacato fructuosiano pudo acabar jugando no sólo el papel de una importantísima corriente espiritual en la Hispania del siglo VII, sino también el de aglutinante e integrador de los dos principales grupos poblacionales que la conformaban, favoreciendo así el desarrollo de una conciencia hispana bajo el signo de la unidad y de la fraternidad cristianas, bajo la caridad de Cristo¹⁰⁰.

⁹⁷ *Ibíd.*, 106-11; el profesor Díaz y Díaz considera igualmente que tanto el nombre de la joven como la alusión “nacida de una noble familia”, según se ha pensado corrientemente, traslucen muy probablemente su origen hispanorromano. Sobre Benedicta, ORLANDIS, José, *Semblanzas visigodas*, Madrid, 1990, cap. XII; y sobre ella y las monjas fructuosianas, DÍEZ GONZÁLEZ, F.-A. et al., *San Fructuoso*, 243-8.

⁹⁸ Hay que citar aquí, por ejemplo, el trabajo de ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones*, cap. I (“Los orígenes del monaquismo dúplice en España”).

⁹⁹ ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones*, 82.

¹⁰⁰ En relación con este tema de las procedencias vocacionales, no sólo para el monacato fructuosiano, debemos citar ORLANDIS, J., *Estudios sobre instituciones*, cap. II (“Notas sobre sociología monástica de la España visigoda”). Además, debemos recordar ORLANDIS, José, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona 1976, cap. IV (“El elemento germánico en la Iglesia española del siglo VII”).

4. MEMORIA DE SAN FRUCTUOSO EN LA ESPAÑA MEDIEVAL.

No entraremos a ver con gran detalle la pervivencia del monacato fructuosiano y de la memoria del propio San Fructuoso en la España de la Reconquista, pero sí hemos pensado que era conveniente ofrecer al menos sus aspectos principales y realizar algunas valoraciones sobre los mismos.

En primer lugar, y como ya hemos indicado en varias ocasiones, sus restos se veneraron en la iglesia de Montélios, que por lo menos en el año 899 ya se hallaba bajo su patrocinio. No obstante, su fama de santidad corrió por toda Hispania durante su propia vida, como se puede deducir de la carta que le envió San Braulio de Zaragoza y de las vocaciones que se incorporaron a su movimiento monástico, así como del aprecio mostrado hacia él por algunos reyes visigodos. Y como refiere su biógrafo, los milagros y favores que poco después de su muerte tuvieron lugar en beneficio de las personas que acudían a orar ante su sepulcro en Montélios, reflejan el desarrollo de una afluencia de peregrinos y que al menos a nivel popular recibió un culto muy temprano¹⁰¹. Cabe suponer que entre sus discípulos se desarrollaría igualmente la devoción a él a raíz de su fallecimiento.

En los siglos posteriores nos encontramos con algunos datos de interés. Así, su nombre se halla recogido en el *Antifonario* de León (1066), en el *Calendario* de Braga del siglo XII y poco más tarde en el de Oña y en todos los de la Iglesia de Portugal, salvo los de Alcobaça, y también en algunas letanías. En los siglos XIV-XVI, el texto litúrgico de su fiesta aparece en los breviarios de Braga, Évora, Orense y Salamanca. Actualmente se celebra el 15 de abril¹⁰². Además, una rápida aproximación a la presencia de la advocación del santo en varias diócesis españolas viene a confirmar que se ha conservado sobre todo en las zonas del noroeste hispano¹⁰³. No obstante, debemos advertir que hay que tener la precaución de evitar las confusiones que pueden darse entre San Fructuoso de Braga y el mártir homónimo de la Tarraconense en época romana († 259), cuyo culto tuvo gran difusión y se ve vinculado generalmente al de sus santos compañeros los diáconos Augurio y Eulo-

¹⁰¹ Cap. 20 de la *Vita*, en DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, 116/7.

¹⁰² Estos datos relativos al culto a San Fructuoso, por ejemplo en DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La Vida*, apéndice III, 130-40; y DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Historia de la antigua* 4, 302-3; también GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto*, 345.

¹⁰³ Para ello, puede resultar de una gran ayuda el estudio por diócesis acerca del santoral hispano-mozárabe en España en los Congresos de la "Asociación de Archiveros de la Iglesia en España", desde el II Congreso (Toledo, 1989), y cuyas actas se publican con el título de *Memoria Ecclesiae*. No obstante, no todos los trabajos muestran la misma precisión histórica y a veces el título de tal sección es más engañoso que auténtico, pues en bastantes ocasiones no se recoge tanto el santoral propiamente hispano-mozárabe como el santoral completo de las diócesis, en cuanto a advocaciones se refiere.

gio. En cuanto al que aquí nos interesa, se encuentran iglesias o ermitas bajo su advocación en algunas diócesis de Galicia y de la región castellano-leonesa, como Santiago de Compostela¹⁰⁴ y Palencia¹⁰⁵. Hoy se le venera de un modo singular en Braga y el norte de Portugal, por un lado, y El Bierzo por otro.

Por lo tanto, su culto parece haber permanecido vivo sobre todo en el área noroeste de la Península, quizá especialmente en el norte portugués, pero hasta muy avanzado el siglo XI debió de conservarse difundido con amplitud. Posiblemente, a partir de ese momento se produjo la reducción al noroeste hispano, como consecuencia de la definitiva instauración del benedictinismo y la adopción de la liturgia romana.

En efecto, como apunta Orlandis, “los monjes de la Alta Reconquista siguieron tenazmente aferrados a las Reglas visigodas y el abad Esmaragdo, en su comentario a la Regla de San Benito, que tanto contribuyó a su introducción en España, ha de hacer referencias a Isidoro y Fructuoso para demostrar a los monjes españoles que el espíritu benedictino se acomoda perfectamente a su tradición”¹⁰⁶. A principios del siglo IX, ciertamente, Esmaragdo realiza numerosas alusiones en dicho comentario a éstos y a otros autores de Reglas o clásicos de la literatura monástica (San Basilio, Casiano, San Agustín...), con la intención de exponer con claridad cómo el texto jurídico del santo de Nursia ha alcanzado una perfección suprema para legislar la vida monacal, coincidiendo con múltiples y sabias disposiciones establecidas por ellos.

También a principios del siglo IX, San Benito de Aniano había recogido la Regla de San Fructuoso en su *Codex Regularum* e integraría sus capítulos igualmente en la posterior *Concordia Regularum*, estructurada de acuerdo con los capítulos de la Regla de San Benito de Nursia para lograr una mejor observancia de ésta y su difusión¹⁰⁷.

¹⁰⁴ BUJÁN, María Mercedes (O.S.B.), “El santoral hispano-mozárabe en la archidiócesis de Santiago de Compostela”, HEVIA BALLINA, Agustín (dir.), *Memoria Ecclesiae* 2 (Actas del Congreso celebrado en Toledo, 21 y 22 de septiembre de 1989), Oviedo 1991, 253-80; concretamente, 258.

¹⁰⁵ ORTIZ NOVAL, Miguel Ángel, “Santoral hispano-mozárabe en la diócesis de Palencia (S. XII-XVI)”, HEVIA BALLINA, Agustín (dir.), *Memoria Ecclesiae* 10 (Actas del XI Congreso, Valencia, 1ª parte, 11-15 de septiembre de 1995), Oviedo 1997, 557-81; concretamente 568, aunque muestra cierta confusión entre los dos Fructuosos que hemos señalado. Ídem, “Santoral hispano-mozárabe en la diócesis de Palencia. Año 1955”, HEVIA BALLINA, Agustín (dir.), *Memoria Ecclesiae*, 11 (Actas del XI Congreso, Valencia, 2ª parte, 11-15 de septiembre de 1995), Oviedo 1997, 655-71, concretamente 665.

¹⁰⁶ ORLANDIS, J., *La Iglesia en la España*, 31. Las obras de Esmaragdo, en PL 102, 8-980; sus *Commentaria in Regulam Sancti Benedicti*, ibíd., 680-932.

¹⁰⁷ Las obras de San Benito de Aniano, en PL 103, desde 351; más reciente, ídem, *Concordia Regularum*, ed. de Pierre Bonnerue, “Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis” 168, Turnhout 1999. Sobre San Benito de Aniano y su obra, cabe recomendar al menos MASOLIVER, Alejandro (O. Cist.), *Historia del monacato cristiano* 2, Madrid 1994, 25-31; y sigue siendo de gran valor el trabajo de WINANDY, J. (O.S.B.), “L’oeuvre monastique de saint Benoît d’Aniane”, *Mélanges Bénédictins, publiés à l’occasion du XIV Centenaire de la mort de Saint Benoît*, Abbaye Saint Wandrille 1947, 237-58.

Además, resulta interesante recordar que la atribución expresa de la *Regula Communis* a San Fructuoso parta precisamente del abad anianense, quien también la incluyó en su obra compiladora-legislativa, así como la de San Isidoro. De hecho, un dato que hemos de valorar de un modo muy especial es que este abad benedictino y gran impulsor del benedictinismo bajo los auspicios de los carolingios, era visigodo, de nombre original Witiza e hijo del conde de Magalona (en la Septimania o Narbonense).

Desde luego, la Regla de San Benito fue conocida en la Hispania visigoda, como lo reflejan las propias Reglas que se escribieron en éste ámbito y a las que nos venimos refiriendo, si bien no hacen alusiones explícitas a ella; pero otra cosa es que se adoptase en algún monasterio, cosa que no sucedió entonces y que no se produjo en la Península hasta mucho más tarde. El motivo principal de esto, de acuerdo con Linage, es que en el siglo VII Hispania o España vivía un esplendor cultural y una auténtica creatividad monástica, lo cual supuso un efecto de barrera para un desarrollo de la Regla del Patriarca de Montecasino en nuestro suelo¹⁰⁸. En el siglo IX, sólo en el norte de Cataluña, en la denominada “Marca Hispánica” y por su dependencia del Imperio Carolingio, conocemos la implantación de la Regla benedictina en varios monasterios, como fruto de la reforma de San Benito de Aniano en dicho Imperio. No será hasta el siglo X cuando podamos comenzar a observar una difusión de este texto jurídico monacal en otros territorios de la Península Ibérica¹⁰⁹. Paralelamente, los documentos nos hablan de la pervivencia de los pactos monásticos que enlazan con la Tradición monacal hispano-visigótica, concretamente con el llamado “Pacto de San Fructuoso”, los cuales se mantuvieron con mayor vigor durante el siglo X en Portugal y, curiosamente, aún más en Castilla que en Galicia¹¹⁰.

Por lo tanto, el fuerte arraigo de las Reglas hispano-visigóticas, entre ellas la de San Fructuoso y la “Regla Común”, fue una realidad que marcó nuestro monacato hasta avanzado el siglo XI, cuando en Europa ya se había consolidado plenamente la Regla de San Benito entre los monjes. Sin duda, los cluniacenses trajeron el definitivo triunfo del texto del Patriarca casinense en la España de la Reconquista, y si se produjo fue en parte gracias a una determinación política de los monarcas hispanos, especialmente Alfonso VI de León y Castilla. No obstante, todo esto nos sirve para destacar la existencia de una firme Tradición fructuosiana y del monacato hispano-visigótico en general, fiel a la memoria y a la obra de aquellos Padres que le dieron su origen y unas características tan peculiares.

¹⁰⁸ LINAGE CONDE, A., *Los orígenes*, 277.

¹⁰⁹ Sobre la difusión de la Regla de San Benito en la Península Ibérica, por ejemplo MASOLIVER, A., *Historia del monacato cristiano* 2, 45-62.

¹¹⁰ PÉREZ DE URBEL, Frei Justo (O.S.B.), “Vida y caminos del Pacto de San Fructuoso”, *Revisita Portuguesa de História*, 7 (1963), 377-97.

5. CONCLUSIONES.

Para comprender correctamente tanto la *Vita Fructuosi* como el propio monacato fructuosiano, hay que situarse dentro del marco de la literatura monástica occidental desarrollada hasta el siglo VII y es necesario, al mismo tiempo, tener muy presente la estima y la presencia de la Tradición egipcio-oriental.

El vigor que el monacato alcanzó en sus orígenes en las zonas donde nació (Egipto y el Próximo Oriente, aquí especialmente el área sirio-palestina), le confirió un admirable poder de atracción sobre todo el mundo cristiano de entonces, hecho que le hizo adquirir una ingente fuerza expansiva, en virtud de la cual se difundió prácticamente por todas las regiones donde se hallaban seguidores de Jesucristo. Desde luego, tanto los monjes del Oriente como los del Occidente, vendrían considerando hasta nuestros días a aquellos primeros campeones de la ascesis y de la contemplación como “los Padres del Desierto”, los iniciadores de un estilo de vida que, por la acción de la gracia divina, ha venido perpetuándose desde entonces con una rica diversidad de formas internas y de familias espirituales y que sigue suscitando vocaciones en todas las tierras.

Los “Padres del Desierto”, por lo tanto, fueron desde el principio un modelo, un referente, tal como se observa en muchas de las obras de la literatura monástica occidental, entre ellas la *Regula monachorum* de San Benito. Y en esta línea, que supone de por sí una clara idea de “Tradición”, se situó también el monacato nacido de la persona y de la acción de San Martín de Braga, retomado con nuevos elementos muy originales por San Fructuoso y proseguido de forma un tanto personal por San Valerio del Bierzo. Mucho más aún que el benedictino o el isidoriano, el monacato fructuosiano se halla muy ligado al egipcio-oriental, si bien lo está ya menos que el de San Martín, pues San Fructuoso y sus seguidores hubieron de ir adaptando determinados elementos a la realidad de las tierras y de las gentes entre las que se expandió, así como a las propias características del movimiento espiritual que él mismo vino desarrollando.

Por este motivo, la *Vita Fructuosi*, al igual que otras biografías de santos monjes occidentales, muestra un gran aprecio hacia los “Padres del Desierto”; es decir, desea enraizarse en la Tradición monástica egipcio-oriental y quiere presentar a su personaje inserto en ella. Pero al mismo tiempo, de un modo semejante a lo que se observa en otras vidas, anhela resaltar el valor peculiar del biografiado, tanto por lo que la gracia divina ha realizado en él y a través de él, como por una intención manifiesta de resaltar la dignidad propia del monacato romano-occidental y, más concretamente aquí, hispano.

El autor de la *Vita Fructuosi*, al parecer un monje discípulo de San Fructuoso, del entorno de Braga y con bastante probabilidad profeso del monasterio de Montélios (más bien que San Valerio, quien incluyó la obra en su compilación hagiográfica), muestra en los capítulos 1 (que en la práctica es una introducción o prólogo), 16 y 17, un claro sentido de arraigo en la Tradición monástica y manifiesta una fuerte conciencia romano-católica e hispana. Como máxima expresión de todo ello, presenta a San Fructuoso a la altura de los méritos de los monjes egipcios y, junto con San Isidoro de Sevilla, como una lumbrera de Hispania, del Occidente y de toda la Iglesia Católica: ambos son dos motivos de gloria de la Hispania visigótica que se siente romana y católica.

Esto nos permite observar además que en el ámbito galaico, al menos en un sector espiritual e intelectualmente relevante, existía en los años 70 del siglo VII (cuando se compuso la obra) una clara conciencia hispana (o, si se quiere precisar más, hispano-romano-visigótica), cuando aún no se había cumplido un siglo desde la incorporación del Reino Suevo al Visigodo por Leovigildo (585), lo cual obligará a replantear e incluso desechar del todo ciertos mitos sostenidos por el nacionalismo gallego¹¹¹. Indudablemente, una vez más tenemos que afirmar que los Concilios de Toledo (San Fructuoso asistió al X Concilio en 656) y el catolicismo (la unidad católica de Hispania/España alcanzada bajo Recaredo en el III Concilio de 589), contribuyeron de manera fundamental a la formación y al afianzamiento de esa

¹¹¹ Como todo nacionalismo, el gallego ha pretendido afirmar la historicidad de varios mitos como signos de identidad de la configuración y del carácter de Galicia y de sus habitantes. Pero quizá el más extendido y llamativo sea el supuesto “celtismo”, que carece de todo fundamento real. Ciertamente, la cultura castreña prerromana del noroeste hispano (cántabros, astures y galaicos) ofrece una gran singularidad (que por sí misma ya le confiere un interés particular), pero otra cosa es que pertenezca al mundo celta: con éste tuvo contactos y de él recibió algunas influencias, pero sin que por ello pueda decirse que étnica y culturalmente sea celta. Los más auténticamente celtas de la Península Ibérica fueron los pueblos de la cultura celtibérica, representantes de una evolución propia de la “Cultura de los Campos de Urnas” en la España antigua, durante la II Edad del Hierro, evolución en la que se unieron también elementos culturales ibéricos. Los pueblos celtíberos, a su vez, ejercieron un influjo sobre otras culturas principalmente meseteñas, en un proceso que se conoce como “celtiberización”. A un nivel de divulgación, cabe recomendar CERDEÑO, María Luisa, *Los pueblos celtas*, Madrid 1999. De gran interés, ALMAGRO-GORBEA, Martín (dir.), *Los Celtas: Hispania y Europa*, Madrid 1992. Nótese que uno de los autores del presente artículo lleva una buena dosis de sangre gallega en sus venas (por utilizar esta expresión corriente) y siente en su corazón un profundo amor a Galicia, a la Tradición gallega y a la historia monástica de esa tierra. Más aún, uno de sus bisabuelos maternos, D. Amador Montenegro Saavedra, de la Real Academia Gallega y escritor en gallego y castellano, es uno de los representantes del *Rexurdimento* de la literatura gallega y, junto con D. Manuel Pardo Becerra, fundó la primera publicación periódica íntegramente en gallego, el semanario *A Monteira* de Lugo (1889-90), participe en buena medida de la corriente del regionalismo tradicionalista gallego-españolista de Alfredo Brañas.

conciencia. La Iglesia, pues, girando en torno a Toledo y sin perder nunca su visión universalista alrededor de Roma y del Papa, y a la vez sin anular el relieve propio de cada Iglesia diocesana y de las grandes metrópolis, entre ellas Braga, jugó un importante papel en ello.

A través de la *Vita Fructuosi* nos podemos acercar además a los viajes, peregrinaciones y fundaciones que el santo monje realizó por el oeste y el sur hispanos, con la consiguiente influencia espiritual que fue ejerciendo en todas esas zonas. De esta cuestión cabe deducir que, tanto su acción como las comunidades por él instauradas, vinculadas entre sí gracias a poseer una paternidad común y un modelo semejante de vida religiosa establecido por él, tuvieron que funcionar como un elemento más que favoreciera la compenetración de los discípulos de todas esas regiones, suponiendo así también un factor de integración y de unión dentro del Reino Visigodo de Toledo.

Por otro lado, la posibilidad de observar el componente étnico y social de las vocaciones del monacato fructuosiano durante su expansión y tanto a nivel masculino como femenino, nos lleva a la conclusión de que pudo acabar desempeñando el papel de aglutinante de los dos principales grupos poblacionales que conformaban la Hispania del siglo VII (hispanorromanos y visigodos), promoviendo así, gracias al amor de Cristo y de sus discípulos entre sí, el desarrollo de una conciencia hispana.

La pervivencia actual del recuerdo y del culto de San Fructuoso en El Bierzo y el norte de Portugal (sobre todo en torno a Braga) refleja, por una parte, el arraigo de su memoria en esas comarcas y, por otro lado, no debe hacernos olvidar que hasta muy avanzado el siglo XI parece que estuvo muy difundida. Hasta finales de la Edad Media se observan huellas más o menos importantes de un cierto vigor de la devoción al santo en el área noroeste de la Península. Desde luego, su herencia monástica conservó su fuerza en esas zonas durante los primeros tiempos de la Reconquista y no sería hasta, como decimos, muy avanzado el siglo XI, cuando cediera totalmente su puesto al monacato benedictino, que pudo asentarse definitivamente en España gracias a los monjes de Cluny y al apoyo regio que recibieron en esas fechas.