Revista de Cultures Medievals

Núm. 20 (Tardor 2022), 22-39 | ISSN 2014-7023

LEANDRO DE SEVILLA Y EL CENOBITISMO FEMENINO: UNA VIRGINIDAD SUBORDINADA

Pablo C. Díaz Martínez
Universidad de Salamanca
pcdiaz@usal.es
ORCID: 0000-0001-6706-2781

Rebut: 8 setembre 2022 | Revisat: 18 novembre 2022 | Acceptat: 30 novembre 2022 | Publicat: 22 desembre 2022 | doi: 10.1344/Svmma2022.20.4

Resumen

El texto *De institutioni virginum*, escrito por Leandro de Sevilla en torno al 580, es prácticamente el único testimonio sobre la existencia de un monacato femenino organizado antes de la conversión oficial del reino visigodo al catolicismo en el 589. El texto está destinado a mostrar la superioridad de la virginidad frente al matrimonio, y a convencer a la destinataria del mismo, su hermana Florentina, profesa en un monasterio, de que ha tomado una decisión acertada. Sin embargo, incluye otros dos aspectos que interesan al estudio del cenobitismo femenino tardo-hispano. Por un lado, la insistencia en la superioridad de la vida monástica comunitaria sobre la virginidad consagrada en el ámbito familiar. Por otra parte, una percepción ideológica que traslada al ámbito de la profesión ascética los mismos criterios de minusvaloración de la mujer que son recurrentes en la sociedad del momento. La consecuencia es una visión de la religiosa como un ser débil en lo moral y necesitada de la protección masculina en lo físico. La legislación conciliar bética sobre la vida monástica femenina, emanada del concilio de Sevilla del 619, evidencia que estas ideas se plasmaron en la sujeción de los monasterios femeninos a la tutela de los masculinos como norma general.

Palabras clave:
Leandro de Sevilla, virginidad, monacato, mujer, legislación religiosa

Abstract

The text *De institutione virginum*, written by Leander of Seville around 580, is practically the only evidence of the existence of an organized female monasticism before the official conversion of the Visigothic Kingdom to Catholicism in 589. The text is aimed both at showing the superiority of virginity over marriage, and convincing its addressee, his sister Florentina, a professed virgin in a monastery, that she has made the right decision. However, it includes two other aspects of interest to the study of late-Hispanic female cenobitism. On the one hand, it insists on the superiority of monastic community life over consecrated virginity in the family environment. On the other hand, it reveals an ideological perception which transfers to the sphere of the ascetic profession the same criteria that served for undervaluing women and were recurrent in the society of the time. As a consequence, virgins were considered morally weak and physically in need of male protection. The Betic conciliar legislation on female monastic life, emanating from the Council of Seville in 619, shows that these ideas were embodied in the subjection, as a general rule, of female monasteries to the tutelage of male monasteries.

Keywords:
Leander of Seville, Virginity, Monasticism, Women, Canon Law

La ausencia de testimonios sobre un cenobitismo femenino en el espacio ibérico con anterioridad a la conversión visigoda al catolicismo en el año 589 apenas es compensada por los testimonios que podemos extrapolar del texto *De institutione virginum*,[1] un manual de instrucciones para la correcta vida de la virgen en un monasterio que el obispo de Sevilla Leandro escribió para su hermana Florentina (Giordano 1987). La redacción del texto se podría fijar en torno al año 580, inmediatamente antes de su destierro a Constantinopla (Campos, Roca 1971: 12), ya que da la sensación de que el obispo sevillano no evidencia conocer aún los trabajos de Gregorio Magno con quien coincidió en la capital imperial (Wood 2016: 35-36). Aunque el documento es descrito frecuentemente como una regla monástica (Domínguez del Val 1981: 152-157), responde mejor al modelo de los tratados de elogio de la virginidad (*De laude virginitate*) que proliferaron desde el siglo IV, donde virginidad de cuerpo y de espíritu se someten a la ficción de un matrimonio espiritual con Cristo (Tazdaït 2016). Esto no impide que en su articulación se prevea una estructura monástica y los consejos afecten tanto a la preservación de la virginidad, a sus motivos y a sus beneficios, como a la ordenación de las relaciones de convivencia en el interior de una comunidad monástica. Aunque, en este sentido, el texto atiende mucho más a elementos ideológicos que a factores pragmáticos, en su desarrollo no se describe un régimen diario de trabajo, ni encontramos una exposición precisa de tareas, factores esenciales en la definición de una regla (Vogüé 2007: 89-103). El texto está ordenado en dos partes, que responden, de alguna manera, a esa doble intencionalidad de elogio de la virginidad, donde recuerda tanto a Ambrosio, que igualmente había dedicado a su hermana un tratado equivalente, como a Jerónimo o Agustín, y de instrucciones para vivir esa virginidad íntima en la convivencia de un monasterio. De hecho, la intencionalidad del documento en su conjunto la expresa el mismo Leandro: «Aun cuando mis palabras (*sermo*) van dirigidas a ti, hermana, he extendido mis recomendaciones a lo que puede ser interés de muchas. Sin embargo, no pretendo imponer a nadie este yugo, únicamente aconsejo lo que considero honesto».[2] En este sentido, es probable que el documento pasase a incrementar los textos de lectura que los monasterios utilizaban como guía en su vida cotidiana y que, como se recuerda en el mismo, servían para la lectura educativa de las profesas (*De inst. vir.* 15). Es un tratado íntimo, un testamento espiritual antes de la partida hacia Oriente, donde el monasterio y la comunidad aparecen en segundo plano (Giordano 1987).

La primera parte está estructurada como una carta a su hermana, donde recuerda el esquema que Isidoro había atribuido al tratado de la virginidad escrito por

1. *De institutione virginum et de contemptu mundi libellus* (CPL 1183). Ed. Velázquez Arenas 1979: 97-174 (texto), 175-215 (traducción castellana).

2. Leandro, *De inst. vir.* 27.7. Isidoro, en la biografía dedicada a su hermano, lo llama *libellum*, sin mayor precisión sobre su finalidad, añadiendo que estaba dividido en apartados (Isidoro, *De vir. ill.* 28).

Núm. 20 (Tardor 2022), 22-39 | ISSN 2014-7023

Ossio de Córdoba y que algunos autores sostuvieron que pudiese haberse conservado hasta el periodo visigodo, aunque esto no deja de ser una conjetura sin fundamento (Madoz 1946: 280). Sin embargo, la mayoría de los estudiosos parecen decantarse por una influencia más inmediata de los grandes teóricos latinos ya recordados, especialmente Ambrosio (Giordano 1987: 30-32) y Agustín (Manrique Campillo 1969; Campos 1977), a los que habría que añadir las *Institutiones (De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis)* de Casiano (Madoz 1949; Velázquez Arenas 1979: 31-40). La motivación aparente es una reflexión de Leandro sobre la herencia que quiere dejarle a su hermana, descarta dotarla de bienes materiales, que solo le traerían congoja y preocupación, y piensa que es preferible armarla con unos consejos que le sean útiles para llegar al cielo, donde encontrará «praemiun et patrimonium virginitatis» (*De inst. vir., Praef.* 10). Tenemos algunas noticias de la familia de Leandro, buena parte de ellas proceden del último capítulo del mismo texto que analizamos (*De inst. vir.* 31). Parece que Florentina era la única hermana de una familia emigrada desde los territorios bizantinos, de la zona de Cartagena probablemente, donde todos los hermanos varones han seguido la vida eclesiástica (Fontaine, Cazier 1983; Beltrán Torreira 1993). Leandro, el hermano mayor, quizás pendiente ya de su marcha a Constantinopla, seguramente se sintiese en la obligación de ejercer la tutela de su hermana a la que estaba obligado en su condición de *paterfamilias*. El futuro de Florentina pasaba bien por un matrimonio conveniente o, como ahora se propone, intentando hacerle ver todas las ventajas que ello conllevaba, por la profesión de virginidad. En su caso, sometida a la disciplina de un monasterio.

Los argumentos sobre la virgen como esposa sagrada los tomaría Leandro de los mencionados Ambrosio y Agustín, para quienes la virginidad es un matrimonio perpetuo e indisoluble con Cristo (Castelli 1986: 71). Nuestro autor presenta sus razonamientos de manera tan vehemente que algún estudioso ha hablado de una verdadera obsesión (Linage Conde 1972: 312-317), cuanto menos una idea clara de que la virginidad es superior al matrimonio, idea que repetirá Isidoro en sus *Sententiae* (2.40.2; ed. Campos, Roca 1971: 226-525). Su argumento es contundente: las mujeres que se casan reciben una dote y regalos a cambio de su pureza; Cristo, como recompensa por la entrega de su virginidad, les ofrece su propia sangre, la salvación *(De inst. vir., Praef.* 16). Esta idea de la virgen como esposa de Cristo, donde de alguna manera se reproducía un ceremonial de conveniencia social (Clark 2008), será luego desarrollada por la temprana liturgia hispánica, probablemente por influencia directa de las elaboraciones de Leandro (Ihnat 2016), aunque el impacto directo posterior de su obra como tal, a pesar de haber sido incorporada por Benito de Aniano a su *Codex regularum*, queda desdibujado frente a la omnipresencia de las ideas de los Padres de la Iglesia.

En su razonamiento, destinado a ganarse el ánimo de su hermana, hay argumentos que parecen implicar una resistencia; por ejemplo, la ventaja que supone no estar

Núm. 20 (Tardor 2022), 22-39 | ISSN 2014-7023

sometida a la voluntad de un marido, lo que sería una esclavitud voluntaria a cambio de una dote terrena. Este es un factor de peso en una sociedad patriarcal donde la sumisión de la mujer al esposo era absoluta e incuestionable. Pero Leandro argumenta otras ventajas físicas que la virginidad le ha de proporcionar, por ejemplo, evitar «pondus uteri graviditate, dolor partus plerumque ad discrimen mortis perveniens» (*De inst. vir., Praef.* 44). Alternativamente, los hijos de la virgen serán los sentimientos de su corazón y las virtudes que sea capaz de mostrar *(De inst. vir., Praef.* 52-53). Las penas del matrimonio y los dolores y riesgos del parto son un lugar común entre los autores que hicieron propaganda de la virginidad, tanto en Oriente como en Occidente; sufrimientos físicos a los que ocasionalmente se añadirían las aflicciones del alma, como los celos o el temor por la pérdida de los hijos (Castelli 1986: 69-71). La alternativa a la atadura legal, a la sumisión al marido y a los dolores del parto es la libertad, la salvación proporcionada por la sangre de Cristo:

> Cur, uirgo, dare uis corpus uiro quod est redemtum a Christo? Alius te redemit et alio nubere cupis? Alterius pretio libertatis militas et spontanea te seruitute condemnas? Si mundus omnis titulo dotis scribitur, quid pretiosius sanguine Christi quo redemtus est mundus? Adpende mercedem et pretium, ut uideas pluribus ualere qui redemit, quam id quod redemit (*De inst. vir., Praef.* 18).

La pérdida de la libertad asociada al matrimonio es recordada más adelante, cuando directamente afirma Leandro que con el matrimonio esta libertad se pierde al tiempo que la virtud, al recibir la dote su virginidad cae en un cautiverio (*De inst. vir., Praef.* 46). El argumento parece incontestable, la virgen que rechaza esta oferta está rechazando la salvación. Aún más, las vírgenes son ya lo que esperan todos los santos, pues «vosotras estáis saboreando ya la gloria de la incorrupción» (*De inst. vir., Praef.* 20). La santidad de la virgen es equiparada a la de los mártires.

A continuación, expone toda una serie de principios sobre la antropología cristiana del pecado: la herencia de la condenación original, la maldad que corrompió la naturaleza que Dios había creado íntegra. Para Leandro, conservarse virgen, «qualis Dei formata es manibus», constituye, de alguna manera, cumplir la voluntad de Dios, que «habría creado íntegra a la que estaba destinada a la integridad» (*De inst. vir., Praef.* 21). Sus siguientes argumentos toman una deriva sacrificial: las vírgenes son la primera ofrenda de la Iglesia, oblaciones gratas a Dios, «in supernis altaribus consecratae» (*De inst. vir., Praef.* 24). El premio es el ascenso directo al cielo, donde la espera Cristo, y la virgen María. Aquí Leandro introduce su teología sobre la madre del Salvador, que es presentada como portadora de una fecundidad que con su parto pobló el mundo, madre de la incorrupción, engendró a su esposo y engendró con su ejemplo a todas las que siguen su modelo, sin despojarse de su velo de virginidad, recibió el cielo como recompensa (*De inst. vir., Praef.* 27). Las ideas de Leandro sobre la virgen María siguen los modelos patrísticos recordados,

desde Tertuliano y Cipriano a Ambrosio y Jerónimo, con una retórica reiterativa que parte de los textos evangélicos y llega a los concilios de Éfeso (a. 431) y Calcedonia (a. 451), de donde toma su definición de la virgen como *Dei genetrix* (Velázquez Arenas 1978; Gómez Cobo 2004: 66-81). Sus ideas influirán el *Liber de virginitate perpetua Sanctae Mariae* de Ildefonso de Toledo (Rucquoi 1998).

La profesión de virginidad redundará en la salvación de Florentina, pero Leandro espera que sea igualmente mitigadora de sus propios pecados (*De inst. vir., Praef.* 33-34), insiste varias veces en la idea a lo largo del texto, y hará partícipe de su gloria a sus padres, compensados por haber engendrado una hija que se ha conservado incólume (*De inst. vir., Praef.* 42). También le ruega que rece en favor de su hermano menor, Isidoro, cuyo cuidado los padres encargaron a los tres mayores (*De inst. vir.* 31.11).

Otra parte de las enseñanzas que Leandro parece querer inculcar a su hermana se refiere a aquellos elementos de apariencia y comportamientos que deben evitar cualquier confusión «inter nubentes et virgenes» (*De inst. vir., Praef.* 39). Leandro recoge una serie de lugares comunes sobre aquello que invita al apetito ajeno, a la pasión, como los adornos brillantes, perlas, piedras preciosas y joyas, pendientes, collares, anillos y pulseras, los afeites y el color, el rojo o el blanco, aplicados al rostro o a los ojos, la vestimenta lujosa, los perfumes, artimañas todas para atraer las miradas de los hombres, excitar sus sentimientos y fascinar su razón. La virgen debe evitar cualquier ocasión semejante, huir de la compañía de esas mujeres que solo brillan por sus obras carnales, porque es propio de meretrices tratar de gustar a ojos ajenos, pues la mujer casta viste con sencillez y se adorna con buenas costumbres (*De inst. vir., Praef.* 38-39; 47-48; 58-62). Frente a este modelo de comportamiento, la virgen «sexus neccesitatem ignorat; feminae fragilitatis oblita, rigore uirile subsistit» (*De inst. vir., Praef.* 49), donde compendia toda una declaración de intenciones: solo la virtud viril puede controlar la debilidad pecaminosa del sexo femenino. La insistencia en evitar esos contactos, difíciles para una religiosa cenobítica, que se repiten posteriormente en diversos capítulos, incluso la comparación que veremos entre las vírgenes que viven en la ciudad y las que viven en comunidad, puede justificarse porque Florentina, al menos cuando se escribe la carta introductoria, todavía vive su virginidad en el entorno familiar (Drews 2006: 39-40), que a Leandro puede parecerle demasiado cercano al mundo y por lo tanto un peligro para su profesión y su voluntad.

Probablemente es esta percepción de Leandro sobre la debilidad intrínseca de la voluntad femenina lo que justifica que la segunda parte de su texto, articulada en 31 capítulos, esté dedicada a los consejos de cómo llevar a cabo su profesión de virginidad en el seno de una comunidad monástica. Una pregunta retórica incorporada al texto resume de alguna manera lo que Leandro considera el ideal de vida de una virgen: «Quid ad te, qui habes regulam quam sequaris?» (*De inst. vir.* 23). Nada debe preocupar a la virgen que tiene una regla que seguir, una guía que marca su proceder en cada momento. Más adelante insistirá sobre el particular, añadiendo que

Núm. 20 (Tardor 2022), 22-39 | ISSN 2014-7023

quienes viven en el monasterio sometidos a una regla conservan una vida apostólica, y recibirán la recompensa de aquellos cuyo ejemplo imitan (*De inst. virg.,* 26). Esta idea de la conversión como un camino firme hacia la salvación aparece en toda la literatura ascética hispana (Díaz Martínez 2019a), por extensión debe entenderse como un lugar común dentro de la literatura ascético-monástica desde sus orígenes. Las especulaciones sobre si el texto era una regla parecen resolverse a través de la propia lectura del mismo, da la sensación que el monasterio en el que vive Florentina cuenta con una norma, pero es una preexistente, a la cual la receptora de sus consejos debe adaptarse. La idea de la superioridad de la vida monástica sobre la virginidad individual es remarcada por Leandro de manera constante; así cuando le aconseja: «No imites a esas vírgenes que habitan en las ciudades en pequeñas celdas, agobiadas por multitud de inquietudes» (*De inst. virg.,* 26.1). Un cúmulo de molestias para su correcta profesión entre las que incluye la necesidad de agradar al mundo circundante, o atender a las preocupaciones domésticas, descuidando atender a Dios. Resulta de gran interés que en este momento Leandro introduzca una idea de cuál es el origen de la costumbre de la virginidad doméstica y cuál el de la vida colectiva:

> La vida individual llegó a la Iglesia procedente de las costumbres de los gentiles; como los apóstoles no los pudieron reducir a su género de vida, permitieron a los cristianos de origen pagano vivir individualmente y servirse de sus propios bienes. Los hebreos, por el contrario, que obtuvieron el don de la fe en época de los apóstoles, observaron la misma normativa que ahora mantienen los monasterios.[3]

Al margen que la afirmación sea o no contrastable, y de que sorprende este aparente elogio de la sociedad hebrea, resulta interesante la apreciación, por cuanto la comparación entre los retiros individuales de las vírgenes y el retiro en sus casas de la aristocracia pagana ha sido valorado reiteradamente (Lomas Salmonte 1990). La huida de la vida individual va acompañada en Leandro de la exigencia de permanecer en el monasterio, donde sacará provecho de los ejemplos de las virtudes de las hermanas (*De inst. virg.* 25), y de rechazar la idea de volver al mundo: «Ne uelit virgo reverti ad saeculum» (*De inst. virg.* 31). Vida comunitaria que pasa por someterse a la superiora (*De inst. virg.* 27-28), además de huir de todo contacto con seglares, sobre todo con hombres, pero también con mujeres ajenas a la profesión porque, como ha advertido previamente, sus intereses son dispares (*De inst. virg.* 1). Según anota, la mera proximidad del hombre y la mujer puede excitar la *lex naturae,*

3. Leandro, *De inst. virg.* 26.2: «Privatam ehim vitam de usu gentilium traxit Ecclesia; quos, dum non quiverunt Apostoli ad norma suae vitae transducere, Ecclesiae venienti ex gentibus permiserunt private vivere propriisque rebus utere. Ceterum, qui sub Apostolis crediderunt ex hebraeis, eandem normam quam nunc tenent monasteria servaverunt».

la cual conlleva siempre la concupiscencia;[4] especialmente si son jóvenes, pues la ensoñación de su figura, el recuerdo de su cuerpo, puede provocar el deseo lascivo (*De inst. virg.* 3). La sociabilidad por lo tanto debe reducirse al monasterio, la virgen debe estar a disposición de sus hermanas, aunque sin participar de intimidades que no sean evidentes a todas, aliviar a las enfermas, responder con el bien incluso a la que la desprecie o la calumnie, nunca murmurar de las demás (*De inst. virg.* 4-5; 7-8; 14). El pudor, garante de la humildad y de la templanza, debe presidir todos sus comportamientos, le ayudará a reprimir el movimiento del cuerpo, a no mostrar su rostro con descaro, a bajar la mirada, a evitar las conversaciones deshonestas; al fin y al cabo, anota Leandro, la *libertas* y la *auctoritas*, que en hombre pueden ser virtudes, en la virgen se entienden como vicio (*De inst. virg.* 6); un capítulo entero está dedicado a la reprobación de la risa (*De inst. virg.* 21). El pudor y la modestia sobre los que Leandro insiste reiteradamente son, evidentemente, adornos imprescindibles de la virgen, pero lo son igualmente de la buena esposa, en general son valores que reputan a toda mujer, afectan a su papel en el comportamiento social, pero también en la sumisión doméstica y en la expresión de las emociones; de alguna manera define el papel supeditado de la mujer que debe evitar toda notoriedad y protagonismo (Consolino 1986; Wilkinson 2015: 117-161). Pero aún peores considera Leandro los vicios del alma, «prostituta demonum» es la virgen «superba», la iracunda; mejor sería que se sometiese al yugo del varón aquella virgen que «furibunda et effrenata» se entrega al imperio del demonio (*De inst. virg.* 21); donde el contrapunto es evidente, la virgen debe ser humilde y paciente (*De inst. virg.* 11-12). El autor considera igualmente reprobables las amistades particulares en la comunidad, las conversaciones privadas, con el argumento de que lo que pueda conocer una deben conocerlo todas, mientras lo reprobable no interesa a nadie, en toda conversación debe haber siempre dos o tres testigos, lo que afecta tanto a las que se mantienen entre las hermanas como con cualquier visita del exterior (*De inst. virg.* 17 y 30).

Algunas instrucciones recogidas en la introducción se repiten en la segunda parte. De manera especial la dedicada al vestido de la profesa, donde se insiste en que solo debe agradar a Cristo y vuelve a repetir sus críticas sobre el efecto de las ropas caras que pueden suponer un estímulo para la lubricidad (*De inst. virg.* 10).

4. Leandro, *De inst. virg.* 2. La percepción de Leandro sobre el contacto sexual es inflexible, la castidad conyugal juzga que es punto menos que imposible; aún más, en su descripción del cortejo nupcial resulta evidente una percepción perversa del sexo femenino (*De inst. virg., Praef.* 56-57). En la comparación entre las casadas y las vírgenes no encuentra Leandro sino desprecio para las primeras, de paso para la procreación misma, y su discurso sobre el particular lo resume con una cita del evangelio de Lucas: «Beatae steriles quae non geneverunt et uvera quae non lactaverunt» (Lc. 23.29; *De inst. virg., Praef.* 51). Pareciera que en el designio divino las nupcias solo tuvieran como justificación engendrar vírgenes: «Verum est quod Deus praecepit nuptias, sed idcirco, ut esset unde nasceretur virginitas; ut multiplicata virginum successione lucraretur in prole quod perdiderant nuptiae in radice» (*De inst. virg., Praef.,*42). Una lectura de los procesos de represión sexual y su transformación en virtud ascética en Harper 2013, donde analiza el modelo de castidad de Casiano, autor que Leandro ha leído y utilizado.

Núm. 20 (Tardor 2022), 22-39 | ISSN 2014-7023

Curiosamente, lo que de nuevo desmiente que estemos ante un texto normativo, se ignora cualquier principio definido sobre el hábito monástico, sobre las prendas que deben llevarse; su idea es de nuevo reducir el atractivo de la virgen a los ojos de los hombres, no legislar. En cualquier caso, la única prescripción parece ser la de una vestimenta humilde y que denote honestidad (Augé 1976). Mismo principio de rechazo del cuerpo, probablemente porque es concebido exclusivamente como un instrumento del pecado, se sigue al indicar que el baño solo se tomará por exigencias médicas (*De inst. virg.* 10). En la carta introductoria se elogia a la virgen que, por su virtud, aunque haya heredado el cuerpo de Eva, no se ha hecho acreedora de su castigo (*De inst. virg.*, *Praef.* 49). Donde subyace el principio de Agustín de que la concupiscencia que acompaña al acto sexual constituye un elemento capital en la transmisión del pecado original (McFarland 2010: 32-58; Ely 2018: 108). Y podríamos decir lo mismo de las prescripciones sobre la alimentación. El cuerpo debe ingerir solo lo imprescindible para vivir, la virgen debe estar sana, pero no necesita parecerlo. Florentina debe tomar los mismos alimentos que sus compañeras, lo contrario sería ocasión de escándalo, siempre los alimentos usuales, con una condimentación escasa y a la hora señalada, evitando así que comer se convierta en un acto de «intemperantia» (*De inst. virg.* 13). La dieta es el primer principio curativo de la medicina clásica, en la percepción cristiana la misma debe atender tanto al cuidado del cuerpo como a la salud del alma (Díaz Martínez 2020). Al fin y al cabo, en el esquema de los vicios y las pasiones, la gula apenas está un escalón por debajo de la lujuria (Castillo Maldonado 2002). Los ayunos son adecuados para los cuerpos saludables, o en aquellos casos en que resulta necesario aplacar el deseo carnal, y son desaconsejados en caso de enfermedad (*De inst. virg.* 18). Pero tampoco en este caso tenemos una regulación de horarios, ni una prescripción dietética que suele acompañar a cualquier regla monástica. En este capítulo introduce una nota biográfica, Florentina parece debilitada por constantes enfermedades; y su debilidad crónica es recordada un poco más adelante (*De inst. virg.* 24). Solo en caso de enfermedad es aconsejable la ingestión de vino, la embriaguez es comparada al homicidio, el adulterio o la fornicación (*De inst. virg.* 19; Menéndez Bueyes 2019: 29); aún de manera más estricta en el caso de la carne, reservada a quienes desempeñan los trabajos más duros, en caso contrario alimentarse de carne fomenta los vicios (*De inst. virg.* 24).

Llegados a este punto resulta necesario reconocer que apenas sabemos nada del monasterio en el cual profesa Florentina. Es razonable pensar que se localizase en la Bética, incluso en las proximidades de Sevilla, pero es meramente especulativo, más aún que el monasterio estuviese en su casa familiar (Sejourné 1929: 23). Se alude a una regla del monasterio, aquella a la que Florentina estaría sometida, probablemente inspirada en las propuestas regulares de Agustín; con las cuales los consejos de Leandro no entran en contradicción. Esto se ha argumentado en relación a la prescripción sobre el baño (Manrique Campillo 1969: 492-494), aunque

en Agustín la prescripción sobre el estado de salud que demandase este tratamiento correspondía al médico (Lawless 1987: 96-97 y 116); igualmente parece evidente en la asimetría social de las profesas que se incorporan al monasterio. Las siervas que han ingresado en la comunidad –debemos entender que para ello han recibido una carta de libertad– deben ser respetadas por la igualdad de profesión, sin embargo, da por supuesto que deberían asumir su origen y prestar asistencia a Florentina, con ella a todas las que ingresaron en el monasterio desde la condición de mujeres libres (*De inst. virg.* 22). Pero si en este caso puede haber alguna ambigüedad, esta se disipa cuando se refiere a cuál debe ser el comportamiento de la superiora con cada profesa, donde esta debe usar de una discrecionalidad acorde con la necesidad de cada una:

> La que gozó en el mundo de elevada posición y poseyó riquezas, ha de ser tratada en el monasterio con más delicadeza; si una dejó en el mundo valiosos vestidos, merece en el monasterio tener uno de calidad superior. En cambio, la que en el mundo vivió en la miseria careciendo de abrigo y alimento, dichosa deberá estar de no padecer frío ni hambre en el monasterio; y no criticará el que se ofrezca un trato más delicado a la que en el mundo vivió con comodidad (*De inst. virg.* 27.2).

Donde, de nuevo, parece evidente la influencia de la regla agustiniana (Lawless 1987:80-83 y 110-111). La postura se justifica a continuación porque si no se atiende al origen disímil de cada una, la que procede de la humildad, «quae fuit paupera vel ancilla», se puede hacer engreída, y la que fue pudiente puede sentirse rebajada en el interior del monasterio.

> Todo lo expuesto cabe aplicarlo al vestido, alimento, bebida o trabajo respecto a las enfermas o delicadas, de modo que sea tratada con ciertos miramientos la que no puede soportar lo más pesado. Por lo demás, con las que han demostrado tener fuerzas suficientes, también la superiora se comportará con discreción, pero al considerar la anterior vida de bienestar que algunas llevaron o la débil salud de otras, no les debe conceder las prerrogativas reservadas a las más antiguas, si se convirtieron en época posterior a éstas (*De inst. virg.* 27.6).

Este capítulo, que pareciera intentar compensar alguna deficiencia de la norma seguida en el monasterio, da igualmente ciertas claves sobre la estructura interna de la comunidad. La figura de autoridad en el monasterio es la *senior*, término técnico que precede al de *abbatissa* que no irrumpirá en las fuentes hispanas hasta el siglo siguiente (Sánchez Salor 1976: 201-202). El texto alude a una Turtura, que a veces se ha interpretado como su madre (*matrem*), y preferentemente como la superiora (*magistram*) de la comunidad (*De inst. virg.* 31.10); sin embargo, el carácter críptico del pasaje podría interpretarse en un sentido alegórico, haciendo alusión a

la Iglesia (Kampers 2018: 54-55), lo cual hace inservible el testimonio en relación a la realidad monástica donde Florentina desarrolla su vida. La idea de que ella misma alcanzase a ser la superiora de la comunidad parte de una lectura forzada de la *Renotatio librorum domini Isidori* de Braulio de Zaragoza.[5] De hecho, el epitafio, probablemente procedente de la catedral de Sevilla, que recuerda a Leandro, Isidoro y a ella misma, la denomina «Deo uota perennis» (Vives 1942: nº 272.3), sin aludir a que alcanzase una dignidad específica. Estrictamente hablando, lo único cierto es que la comunidad estaba sometida a una superiora, por debajo de ella, al margen de la discrecionalidad por la procedencia social, era la antigüedad la que marcaba el lugar en la comunidad, lo que se acomoda a la norma masculina que Isidoro, hermano y sucesor de Leandro en la sede de Sevilla, redactará unos años después (ed. Campos, Roca: 1971: 90-125).

La participación en la vida común implica la prohibición de poseer bienes privados (*peculio*), guardarse algo propio es un delito y cualquier obsequio que llegue a manos de una profesa debe ser entregado a la superiora para disfrute común (*De inst. virg.* 28). La vida cotidiana parece ordenada en torno a la oración y la lectura que se alternan durante toda la jornada; la lectura de otra persona continuará atrayendo la atención de quien come o realiza algún trabajo ocasional, con el objetivo de mantener ocupados los oídos y evitar cualquier ociosidad que diese ocasión a pensamientos indeseados (*De inst. virg.* 15). El texto parece presuponer que las integrantes de la comunidad, al menos una parte de ellas, leen autónomamente, sin duda alguna Florentina, que podría contar con una preparación teológica, como darían a entender sus inquietudes intelectuales.[6] Las lecturas seguidas no son precisadas; como ocurre en las reglas masculinas contemporáneas, debemos imaginar que habría unas recomendaciones esenciales, los Padres de la Iglesia, la literatura monástica y esencialmente las Escrituras que, caso de necesidad, serían comentadas o explicadas en conferencia, o por una profesa experta, de preferencia la superiora, aunque esto no se anota.[7] En cualquier caso, Leandro se adelanta aclarando que el Antiguo Testamento no debe entenderse en su literalidad, especialmente en los extremos de violencia y concupiscencia allí recogidos; de manera especial previene

5. Braulio, *Renotatio*: *postulante Florentina germana sua propósito virgine* (ed. Martín Iglesias 2006: 199-207). Donde Fontaine 2000: 432, leyó *praepositu virginum*, dándole un sentido jerárquico que las fuentes visigodas ignoran para los monasterios femeninos.

6. En los años 614/615, Isidoro dedicaría a Florentina el *De Fide Catholica contra Iudaeos* (PL 83, cols. 449-450), aparentemente escrita por su petición para instruirla en los errores del judaísmo («ob aedificationem studii tui tibi dicavi»). La afirmación de que el libro fue escrito a petición de Florentina está igualmente en la mencionada *Renotatio librorum domini Isidori* escrita por Braulio de Zaragoza. Ver Drews 2006: 39.

7. Isidoro de Sevilla considera que las integrantes de la comunidad deben «instruendis mentibus peritae atque paratae» (*De eccl. Officiis* 2.16.17; ed. Lawson). En su regla para varones, Isidoro prohíbe que se lean libros de paganos o herejes, en su caso las dudas sobre los pasajes que no entendiesen serían resueltas por el abad en *conlatione aut post vesperam* (*Reg. monach.*, 8).

Núm. 20 (Tardor 2022), 22-39 | ISSN 2014-7023

sobre una lectura no alegórica del *Cantar de los Cantares*, ya que, aunque son símbolos del cuerpo de Cristo y del amor de la Iglesia, «carnalem inlecebram terreni amoris insinuat», pudiendo provocar, en quien no entiende su sentido espiritual, deseos libidinosos y sensuales (*De inst. virg.* 16).

Un monacato subordinado

Antes de finalizar conviene remarcar un hecho que enlaza cronológica y contextualmente con el monacato al que se adscribe la figura de Florentina. Cuando en el año 614/615 Isidoro escribió su tratado contra los judíos, Florentina aún estaba viva; cuatro años después un concilio celebrado en Sevilla, presidido por el mismo Isidoro, va a legislar sobre el monacato femenino, y nos va a permitir entender bastante mejor la realidad difusamente descrita por Leandro. Frente a la imagen de centros aparentemente dedicados a la oración y la lectura, donde el trabajo apenas era visto como algo ocasional, el concilio va a presentar entidades productivas, aunque subordinadas y sometidas a los monasterios masculinos, a los cuales corresponde «administratione ac praesidio», lo que es aplicable a todos los monasterios femeninos de la provincia Bética[8]. Respecto a lo que implica esa tutela, el texto aclara «non solum gubernaculis tueri sed etim doctrinis aedificari possint». Los monjes cuidan de la administración del monasterio y además tutelan doctrinalmente a las vírgenes. Es cierto que el texto advierte que los monjes no podrán acercarse sin excusa a la portería del convento femenino, ni podrán intervenir «ad institutionem morun pertinet», lo que preservaba la propia conducta marcada por el monasterio, sin el acuerdo de la superiora, pero es indudable que hay una minusvaloración de la autonomía del monasterio femenino. Frente a la omnipresencia del abad en los monasterios masculinos, la responsable del femenino solo es recordada como «quae praeest loqui virginum», la que está al frente.

El esquema de un monasterio de varones que ejerce el control sobre uno femenino, sin implicar un monacato dúplice, cuya problemática excede nuestro interés ahora, suponía una funcionalidad complementaria que generaba vínculos de simbiosis cuya relación práctica, sin duda, exigía regulaciones específicas (Orlandis 1971: 22). El canon prevé que monjes y vírgenes estén «longe discretis», pero eso no oculta un esquema multilateral de interdependencias que, de alguna manera, exigía la figura reguladora del obispo. A éste corresponde aprobar el nombramiento del monje elegido por el abad («unus monachorum probatissimus») para:

> Administrar las fincas de las religiosas, tanto rústicas como urbanas, construir los edificios y si necesitan alguna otra cosa proveerla conforme a las necesidades del monasterio, para que las siervas de Cristo, solícitas únicamente del aprovechamiento de

8. *Conc. II Spal.* a. 619, c. 11 (Ed. y trad. Vives 1964: 163-185).

Núm. 20 (Tardor 2022), 22-39 | ISSN 2014-7023

> sus almas, se entreguen solamente al culto divino y se consagren a sus tareas (*Conc. II Spal.* a. 619, c. 11).

No hay ninguna razón para que el monasterio en el cual vivía Florentina no respondiese a este esquema que el concilio prevé para toda la provincia dependiente del metropolitano de Sevilla. Como tal, el monasterio es una estructura productiva, con una zona central de residencia y propiedades que se ordenan tanto en la ciudad como en el medio rural. Es un modelo de entidad económica en el que resulta fácil reconocer el que desarrolla Isidoro en su regla masculina y que constituye un sistema casi "perfecto" de ordenación económica de una gran propiedad dispuesta idealmente para hacer del monasterio una célula autosuficiente en cuanto a sus necesidades alimenticias y, en la medida de lo posible, a su equipamiento (Díaz Martínez 2019b). Las vírgenes son liberadas de la administración económica y de las tareas de construcción e intendencia, no sabemos por tanto cuál era su nivel de independencia a la hora de gestionar los beneficios. De hecho, donde Leandro hablaba de trabajos ocasionales, el canon alude a «operibus suis». Y se precisan cuáles son y en qué condiciones se realizan esos trabajos:

> Y ellas a su vez tejerán los trajes (*vestes faciant*) necesarios para aquellos cenobios de los cuales esperan protección (*tuitionem*) y de los que, como se ha dicho, van a recibir los frutos del trabajo (*laborum fructus*) y ayuda en la gestión de los negocios (*curationis suffragium*) (*Conc. II Spal.* a. 619, c. 11).

El término *tuitio* implica probablemente una subordinación jurídica; como en la relación de Leandro con su hermana, los monasterios femeninos viven sujetos a la discreción de los masculinos, una relación que, según se aprecia en el texto, podía ser multilateral, un monasterio femenino podía vincularse con uno o más masculinos, no sabemos con qué régimen de relación contractual en cuanto al reparto de fincas y propiedades, pero que exigían una contrapartida única, las vírgenes se encargaban de la elaboración de las prendas de vestir. El trabajo de la lana y la preparación de vestidos aparece tradicionalmente como una esfera esencial del trabajo femenino y ocupa un lugar importante en las reglas femeninas más tempranas, como la de Cesáreo de Arles, que a diferencia del texto de Leandro presenta un alto grado normativo (Vogüé, Courreau 1988: 171-291), pero igualmente Jerónimo o Ambrosio habían recomendado que las vírgenes ocupasen su tiempo en el hilado y la costura, donde resulta evidente una traslación del modelo tradicional de la matrona romana (Coon 1997: 42). El trabajo textil seguiría asociado a las tareas de la élite aristocrática femenina durante toda la Alta Edad Media europea y claramente como una actividad de los cenobios femeninos (Garver 2009: 224-268). En su tratado sobre los oficios eclesiásticos, Isidoro aclara que los monasterios femeninos están separados y alejados de los de varones, y recoge el mismo esquema de relación que

acabamos de ver, las profesas trabajan la lana y preparan los vestidos de los monjes, intercambiando con ellos lo necesario para vivir.[9] Resulta difícil saber si participaban en todas las fases de la elaboración de las vestiduras, y si además de la lana trabajaban también el lino, aunque los procesos asociados con la elaboración de los atuendos (de lana y lino) están muy poco detallados en las fuentes monásticas tardohispanas, en comparación con otras actividades (Díaz Martínez 1987:102-108).

Las indicaciones del canon sevillano han culminado el itinerario que va de la profesión individual de virginidad como una imitación del modelo ideal de la mujer cristiana representado por la virgen María, a la institucionalización monástica donde el cenobio es centro de convivencia, pero también una estructura de producción y consumo. En el caso de los cenobios femeninos, esta estructura se encuentra bajo la tutela de los monjes varones, los cuales administran las actividades, realizan algunos trabajos físicos y a cambio obtienen una compensación en la forma de prendas confeccionadas de ropa. En un principio pudiera entenderse como una distribución de tareas, pero cuando se analiza el tono global de los textos se percibe una perpetuación del rol sometido de las mujeres respecto a los hombres; en este caso la sumisión al poder patriarcal se sustituye por la aceptación de una tutela que parece perpetuar la percepción de minusvalía (*imbecillitas*) que el mundo antiguo extendió de manera generalizada sobre el universo femenino (Gacto Fernández 2013).

9. Isidoro, *De eccl. Officiis* 2.16.17: «Lanificio etiam corpus exercent atque sustentant, uestesque ipsas monachis tradunt, ab his inuicem quod uictui opus est resumentes». El texto parece haberse redactado antes del 615, previamente a la celebración del concilio (Lawson 1989: 14*).

Bibliografía

Augé, Matías, 1976. "L'abito monástico dalle origine alla regola di S. Benedetto", *Claretianum,* 16: 33-95.

Wood, Jamie, 2016. "A Family Affair. Leander, Isidore and the Legacy of Gregory the Great in Spain", *Isidore od Seville and his Reception in the Early Middle Ages: transmitting and transforming knowledge*, A. Fear, J. Wood (eds.), Amsterdam, Amsterdam University Press: 31-56.

Beltrán Torreira, Federico M., 1993. "San Leandro de Sevilla y sus actitudes político-religiosas (nuevas observaciones sobre su historia familiar)", *Actas I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, J. F. Rodríguez Neila (ed.), Córdoba, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba: 335-348.

Campos, Julio, Roca, Ismael, 1971. *Santos padres españoles. II. San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las Sentencias*, Madrid, Editorial Católica.

Campos, Julio, 1977. "La virginidad consagrada en el pensamiento de san Leandro hispalense", *Homenaje a Fray Justo Pérez de Urbel II* (*Studia Silensia* 2), Silos (Burgos), Abadía de Silos: 25-38.

Castelli, Elizabeth, 1986. "Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion,* 2.1: 61-88.

Castillo Maldonado, Pedro, 2002. "*Gastrimargia* y *abstinentia gulosa* en la normativa monástica hispanovisigótica (I): Leandro de Sevilla", *Florentia Iliberritana,* 13: 33-52.

Clark, Elizabeth A., 2008. "The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis", *Church History,* 77.1: 1-25.

Consolino, Franca E., 1986. "Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'occidente", en A. Giardina (ed.), *Societá romana e impero tardoantico: istituzioni, ceti, economie* , Roma, Laterza: 273–307.

Coon, Lynda L., 1997. *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Díaz Martínez, Pablo C., 1987. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
— 2019a. "La conversión personal como instrumento de salvación en el eremitismo y en el monacato visigodo", *Ouvrer pour le salut. Moines, chanoines et frères dans la Péninsule Ibérique au Moyen* Âge, A. de las Heras, F. Gallon, N. Pluchot (eds.), Madrid, Casa de Velázquez: 17-38.
— 2019b. "Isidore's Enterprise: The Monastery as 'Perfect Villa' and Beyond", *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IVe-Xe siècle). II. Questions transversales*, O. Delouis, M. Mossakovska-Gaubert (eds.),Le Caire-Athènes, Institut Français d'Archéologie Orientale-École Française d'Athènes: 373-391.
— 2020. "Teoría y práctica de la medicina visigoda. Del enciclopedismo de Isidoro a la enfermería monástica", *Asclepio,* 72.1: 1-16.

Domínguez del Val, Ursicino, 1981. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*, Madrid, Editora Nacional.

Drews, Wolfram, 2006. *The Unknown Neighbour. The Jews in the Thought of Isidore of Seville*, Leiden·Boston: Brill.

Ely, Peter B., 2018. *Adam and Eve in Scripture, Theology, and Literature. Sin, Compasion, and Forgiveness*, Lanham, Lexington Books.

Fontaine, Jacques, Cazier, Pierre, 1983. "Qui a chasse de Carthaginoise Sévérianus et les siens? Observations sur l'histoire familiale d'Isidore de Séville", *Estudios en Homenaje a Don Claudio Sánchez Albornoz en sus 90 años*, Buenos Aires (Anexos de *Cuadernos de historia de España*), Instituto de España- Universidad de Buenos Aires, I: 349-400.

Fontaine, Jacques, 2000. *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, Brepols.

Gacto Fernández, Enrique, 2013. "Imbecillitas sexus", *Cuadernos de Historia del Derecho,* 20: 27-66.

Garver, Valerie L., 2009. *Women and Aristocratic Culture in the Carolingian World*, Ithaca, Cornell University Press.

Giordano, Oronzo, 1987. *Leandro di Siviglia. Lettera alla sorella Fiorentina. Sulla verginità e la fuga dal mondo*, Roma, Città Nuova.

Gómez Cobo, Antonio, 2004. "La Virgen María en Leandro de Sevilla", *Carthaginensia,* 20: 57-108.

Harper, Kyle, 2013. *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge (Mass.). London, Cambridge University Press.

Ihnat, Kati, 2016. "Mary as Bride in the Old Hispanic Office: Liturgical and Theological Trends", *Mediaeval Studies,* 78: 65-123.

Kampers, Gerd, 2018. "Isidor von Sevilla und seine Familie. Überlegungen zu De institutione virginum et de contemptu mundi c. 31", *Frühmittelalterliche Studien,* 52: 43-58.

Lawless, George, 1987. *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford, Oxford Scholarship Online. [DOI:10.1093/acprof:oso/9780198267416.001.0001]

Lawson, Christopher M., 1989. *Isidorus Epsicopus Hispalensis. De ecclesiasticis officiis*, Turnhout, (CCSL 113), Brepols.

Linage Conde, Antonio, 1972. "Algunos aspectos biológicos de la 'Regula Leandri'". *Cuadernos de Historia de la Medicina,* 11: 309-324.

Lomas, Francisco J., 1990. "*Secessus in villam*: la alternativa pagana al ascetismo cristiano en el círculo de Ausonio", *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano,* A. González, J. M. Blázquez, (eds.), Murcia, (*Antigüedad y* Cristianismo, 7), Universidad de Murcia: 273-286.

Madoz, José, 1946. "Varios enigmas de la 'regla' de san Leandro descifrados por el estilo de sus fuentes", en *Miscellanea Giovanni Mercati*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana: I, 265-295.
— 1949. "Una nueva transmisión del 'Libellus de institutione virginum' de san Leandro de Sevilla (Ms. De Monte Casino, n. 331)", *Analecta Bollandiana,* 67: 407-424.

Manrique Campillo, Andrés, 1969. "La Regla de san Agustín en España durante los primeros siglos de su existencia", *La ciudad de Dios,* 182: 485-513.

Martín Iglesias, José Carlos, 2006. *Braulionis Caesaraugustani episcopi. Renitatio librorum domini Isidori*, Turnhout, (CCSL 113B), Brepols: 193-206.

Martínez Díez, Gonzalo, Rodríguez, Félix, 1992. *La colección canónica Hispana. V. Concilios hispanos: segunda parte*, Madrid, CSIC.

McFarland, Ian A., 2010. *In Adam's Fall. A Meditation on the Christian Doctrine of Original Sin*, Oxford, Wiley Blackwell.

Menéndez Bueyes, Luis Ramón, 2019. "*Sine cerere et libero friget venus*: el alcoholismo como problema de salud en el monacato visigodo", *Hispania Sacra,* 71.143: 25-38.

Orlandis, José, 1971. "Los orígenes del monaquismo dúplice en España", *Estudios sobre instituciones monásticas medievales,* Pamplona, EUNSA: 19-34.

Rucquoi, Adeline, 1998. "Ildephonse de Tolède et soin trait´sur la virginité de Marie", *La virginité de Marie,* J. Longère (ed.), Paris, Éditions Médiaspaul: 105-125.

Sejourné, Paul, 1929. *Saint Isidore de Séville. Le dernier père de l'Église. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, Beauchesne.

Tazdaït, Fawzia, 2016. "L'ideal de virginité d'après les pères de l'Église latine", *L'Espirit du temps,* 134: 49-62.

Velázquez Arenas, Jaime, 1978. "Index rethoricus del De institutione virginum de san Leandro de Sevilla", *Helmantica,* 29: 173-186.
— 1979. *Leandro de Sevilla. De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo. Traducción, estudio y notas*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Vives, José, 1942. *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda,* Madrid, CSIC.
— 1964. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC.

Vogüé, Adalbert de, Courreau, Joël, 1988. *Césaire d'Arles. Oeuvres monastiques. I. Ouvres pour les moniales,* Paris, (Sources Chrétiennes 345), Éditions du cerf.

Vogüé, Adalbert de, 2007. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. 11.1. Le monachisme latin. La Gaule franque et l'Espagne wisigothique (VIe.VIIe siècle)*, Paris, Éditions du cerf.

Wilkinson, Kate, 2015 *Women and Modesty in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.