

FORMAS DE LA CARIDAD EN LA ESPAÑA VISIGODA

SUMARIO

1. Las necesidades. 2. La actitud de la sociedad. 2.1. La reflexión teórica. 2.1.1. La *charitas*. 2.1.2. Dos modelos de *charitas*. 2.2. La normativa legal. 2.3. La práctica. 3. Conclusiones.

El propósito de este trabajo es estudiar las formas y alcances de la caridad en la España visigoda desde una perspectiva de la historia social. He tomado como punto de partida la importancia del concepto de *charitas* en la religión cristiana, pues es esta noción la que modeló las formas de la asistencia moral y material al indigente.¹

Los interrogantes son numerosos: cuáles eran las necesidades —espirituales y materiales— de la sociedad, de qué modo y por qué canales —legales, institucionales— sirvió la caridad a la satisfacción de esas urgencias. ¿Hubo diferencias según distintos momentos o reinados, regiones, ámbitos rural y urbano, grupos socio-culturales o de sexo? ¿Qué y cómo se daba, a quién? ¿En qué condiciones, o sin ellas? Interesa conocer a quiénes recibían: ¿pedían, exigían, se abochornaban?

La multiplicación de interrogantes, propia del planteo teórico, tropieza con una limitación grave: la existencia de fuentes y el carácter de éstas. En cuanto a lo primero, los diversos tipos disponibles son variados (si no siempre abundantes) y accesibles: disposiciones jurídicas civiles y canónicas, fuentes narrativas, epistolares, diplomáticas, inscripciones funerarias... El problema fundamental reside en que todas ellas provienen de un grupo emisor único, aunque diversificado: la clase privilegiada, eclesiástica y laica,² y el sexo masculino, pues de las mujeres no existen noticias proporcionadas por ellas y son pocas las que las tienen como protagonistas o destinatarias específicas.

Las observaciones formuladas no invalidan la posibilidad ni la legitimidad del estudio propuesto. La bibliografía nos permite, por su parte, despejar algu-

¹ MICHEL MOLLAT, pp. 26-27.

² Aunque la iglesia tenía un reclutamiento heterogéneo al que me refiero más adelante, gozaba, en su conjunto, de privilegios.

nos de nuestros planteos y enriquecer otros. Puede clasificarse en tres grupos. Primero, las historias de la época visigoda, que aportan el marco de referencia válido para reconocer las necesidades de la sociedad y de grupos específicos de ésta. Segundo, las historias de la Iglesia, que estudian las actividades de esta institución donde, obviamente, las caritativas ocupan un vasto espacio, y que incluyen los caracteres de la religiosidad. En tercer lugar, figuran los estudios vinculados a la pobreza, la asistencia social, y los aspectos a ellas relacionados inspirados en el seminario de Michel Mollat y cuyo inicio en la península data de las Primeras Jornadas Luso-Españolas de Historia Medieval, reunidas en Lisboa, en setiembre de 1972.³

Sobre estas bases documentales y bibliográficas procuraré dar respuesta a las cuestiones anotadas al comienzo.

I. *Las necesidades*

El examen de las tendencias generales del período aporta los elementos fundamentales para fijar las necesidades de la sociedad visigoda, que son comunes a las de las otras sociedades altomedievales.

La masa de la población era rural y con diversidades étnicas y regionales reafirmadas con la decadencia del estado romano que, aunque aparentemente atenuadas desde el reinado de Leovigildo, no desaparecieron en todo el período. Si en el siglo IV el obispo barcelonés Paciano alabó a la dama que hablaba en lengua indígena a los pobres a quienes asistía,⁴ los galaicos conservaron sus características al amparo de la distancia y de la pobreza de sus tierras, sumadas a la dominación sueva hasta muy avanzado el siglo VI. Bien conocido es el particularismo de astures, cántabros y, sobre todo vascones, cuyas insumisiones ocuparon a los reyes toledanos hasta el fin de la monarquía.

El peso específico de la gran propiedad y de los grandes propietarios fue uno de los factores que incidió en el progreso de las diversas formas de dependencia de los hombres. La difusión de las relaciones de patronato se produjo a favor de la presión ejercida por los *potentiores*. La biografía de San Valerio del Bierzo muestra cómo algunos señores obligaban a sus siervos a profesar en sus monasterios propios para tener mano de obra exenta.⁵

Ante condiciones generales de baja productividad, la mayoría de la población debió de estar en el nivel de subsistencia mínimo, con serios riesgos de

³ Fruto de esas jornadas fueron los dos volúmenes publicados por Virginia Rau y Emilio Sáez.

⁴ Citado por JOSÉ ORLANDIS, *Del mundo...*, pp. 84-85.

⁵ Citado por JOSÉ ORLANDIS, *Historia...*, p. 266.

perecer o de pasar graves necesidades en las malas épocas. ¿Es posible establecer una evolución? En el siglo v, el período de las invasiones estuvo signado por los estigmas de la guerra, enfermedades y hambres, más un bandolerismo endémico en la Bracarense.⁶

El siglo vi ofrece algunos signos alentadores, pero es preciso marcar diferentes matices según las regiones y recordar que era imposible eludir los problemas estructurales: Cantabria se vio afectada por la guerra, casi toda la Hispania por la plaga inguinal en 542, según la *Chronica CaesarAugustana*. Esta ya no desapareció: más de cuarenta años más tarde, en 588, un navío procedente de España la llevó a Marsella;⁷ un siglo después, en 688, el cronista escribió que "la plaga inguinal se llevó a los godos sin misericordia."⁸ Las bandadas de langostas acababan sistemáticamente con las cosechas. Esta plaga, reiterada sistemáticamente en la Carpetania del siglo vi,⁹ fue incluso testimoniada por las leyes de Chindasvinto, en el siglo vii.¹⁰

En la segunda mitad del siglo vi y ya hasta la caída de la monarquía toledana, recrudecieron las catástrofes naturales y, con ellas, las tensiones sociales, que nunca habían estado del todo ausentes: entre 572 y 577 los campesinos de Orospeđa se habían rebelado.¹¹ Para fines del siglo vii, los indicios de protesta eran de otra índole: las fugas de siervos de las que se hicieron eco las leyes y el bandolerismo que recogen los testimonios hagiográficos en el Bierzo.¹²

⁶ LUIS GARCÍA MORENO, en: Sayas Abengochea y García Moreno, p. 397; J. ORLANDIS, *Historia...*, pp. 210 y ss.

⁷ GREGORIO DE TOURS, IX, 22: "Una nave procedente de España con su carga habitual había llegado al puerto de esta ciudad [Marsella] llevando consigo, desgraciadamente, el germen de esta enfermedad [la peste inguinal]".

⁸ *Continuatio Isidorianae Hispana*.

⁹ GREGORIO DE TOURS, VI, 33: "A su regreso de España, los embajadores del príncipe Chilperico anunciaron que la provincia de Carpetania había sido gravemente devastada por la langosta, al extremo que no había quedado un solo árbol, ni viña, ni bosque, ni frutal, ni hortaliza que no hubiese sido destruido por las langostas".

Id., VI, 44: "Las langostas que durante cinco años habían devastado la provincia de Carpetania, durante este año avanzaron y, siguiendo un camino público, pasaron a otra provincia vecina de aquélla. El espacio cubierto por ellas es de una longitud de 150 millas y de un ancho de cien".

¹⁰ *Liber*, II, 1, 12.

¹¹ "El rey Leovigildo ocupa de noche la ciudad de Córdoba, rebelde a los godos durante largo tiempo [...]; también reintegra a muchas ciudades y castillos al dominio de los godos, luego de matar a una gran cantidad de campesinos" (Juan de Biclaro, año 572, p. 132).

El rey Leovigildo entra en Orospeđa, ocupa las ciudades y los castillos de esa provincia y los somete. No mucho después allí mismo son vencidos los campesinos rebeldes a los godos y luego toda Orospeđa es poseída por los godos" (*Id.* 577p, p. 135).

¹² J. Orlandis señala oportunamente que las fugas de siervos, no obstante su acuidad en ese momento, habían sido problema desde hacía más de cincuenta años (*Historia...*, p. 223). Sobre el bandolerismo, L. GARCÍA MORENO, en Sayas Abengochea y García Moreno, p. 397.

Las noticias acerca de las ciudades dan como normal la existencia de gente sin recursos.¹³

En síntesis: las condiciones generales de una sociedad de subsistencia permiten afirmar que hubo un elevado número de necesitados de los más elementales recursos para poder sobrevivir, sin que sea posible cuantificarlos.

Las carencias reiteradas eran las propias de ese tipo de sociedad: alimentarias, sanitarias y de protección, por la falta de seguridad. A ello ha de agregarse que, siendo la iglesia la responsable de encauzar la ayuda, ésta se vincula a la necesidad de renovar la predicación del cristianismo en las comunidades propensas a las pervivencias de prácticas paganas o a la recaída en ellas.

2. *La actitud de la sociedad*

Veremos la actitud asumida por la sociedad en la teoría, en las normas legales canónicas y laicas y en la acción concreta.

2.1. *La reflexión teórica*

La reflexión de la sociedad acerca de los necesitados procede del campo de la religión católica y se articula en torno a un concepto clave, el de la *charitas* y su relación con otros dos no menos básicos: *elemosina* y *pauperitas*. Veamos uno y otros.

2.1.1. *La charitas*

El concepto judeo cristiano de *charitas* está expresado en el Viejo Testamento, contrapuesto al sentimiento de venganza y como vínculo de amor entre el pueblo judío:

“No te vengues y no guardes rencor con los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (*Levítico*, 19¹⁸).

En San Pablo, esa idea de amor fraterno es vínculo que ha de unir a todos los cristianos y la explicó contraponiéndola al apetito carnal:

“Vosotros, hermanos, habéis sido llamados a la libertad; pero cuidado con tomar la libertad por pretexto para servir a la carne, antes servíos unos a otros por la caridad. Porque toda la ley se resume en este solo precepto: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’.” (*Galatas* 5¹³⁻¹⁴).

¹³ Véase *infra* sobre la vida de Mágina, 2.1.2.

San Agustín, cuya doctrina tendría tan vasta influencia en la Edad Media, siguió la oposición paulina entre *charitas* y *cupiditas*:

“Llamo caridad al movimiento del alma por sí misma hacia el gozo de Dios y hacia el prójimo y hacia sí mismo por amor a Dios. Llamo deseo a la posición opuesta, que lleva a gozar de sí, del prójimo y de todo objeto sensible fuera de Dios.”¹⁴

Con este sentido, la caridad ocupaba —siempre siguiendo a Pablo— la cúspide de la jerarquía de valores, por encima de la fe y la esperanza.¹⁵

Otra dimensión encontramos en San Leandro quien, hacia 580 y aunque sin apartarse de los principios anotados, asignó a la caridad un valor clave en la armonía de la comunidad. Al redactar la *Regla* para las vírgenes dedicada a su hermana Florentina se enfrentó al problema de la convivencia de novicias de diferente condición social y al consiguiente riesgo de rivalidades entre las jóvenes de elevado origen y las de humilde procedencia. Propuso actitudes concretas para evitar esos conflictos —sin proclamar una igualdad de trato que consideraba injusta— y escribió: “La caridad todo lo allana y lo lleva a los mismos términos de la paz, de modo que no se envanezca la que dejó el poder ni se vea abatida la que fue pobre o sierva”.¹⁶

En otros términos: había clara conciencia de los antagonismos socio-económicos y Leandro, respetuoso de las jerarquías, apeló a la caridad, amor al prójimo, como medio para allanarlos.

No mucho más tarde, Paulo Diácono redactaba la *Vita et Miraculis Patrum Emeritenstium*. Fiel a la doctrina agustiniana, en la enumeración de virtudes, la caridad ocupó el lugar de privilegio, cediendo sólo ante la santidad.¹⁷ Pero, además, refiriéndose al episcopado de Másona, tan encarecido, en uno de los párrafos empleó cuatro veces el término *charitas*: al enumerar las virtudes del prelado, para describir la felicidad reinante durante el episcopado, oponiéndola a la envidia y, por último, agregando:

“No sólo en todos los antiguos fieles ardía una inmensa caridad, sino que la gracia de Cristo también se extendía en las mentes de todos, judíos y gentiles por obra de su maravillosa dulzura y afecto.”¹⁸

¹⁴ SAN AGUSTÍN, *De Doctrina*..., Libro III, chap. 10, 16: “Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximo propter Deum: cupiditate autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum”.

¹⁵ SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, 117, 31.

¹⁶ SAN LEANDRO, *Regla*..., cap. 27.

¹⁷ PAULO DIÁCONO, cap. V, p. 349. Sobre este autor y el episcopado de Másona, véase *infra* 2.1.2.

¹⁸ *Id.*, cap. 9, & 22, p. 358: “[Masona] altissimi virtute praecinatus, moribus sanctis ornatus, habituque magni decoris pulcrificatus, charitatis, humilitatisve ab ineunte aetate refulgenti stola circumamictus [...] in omnibus florébat perfecta charitas [...] memo

Es significativa la reiteración del vocablo *caridad* (utilizado sólo excepcionalmente para referirse a otros prelados) para caracterizar la personalidad de Másona, quien fue realmente acreedor a ese reconocimiento, poniendo en obra los principios de fraterna ayuda, como se verá enseguida. Acá la caridad era el vehículo integrador de la armonía social en su sentido más pleno.

San Isidoro, por su parte, en las *Etimologías*, escribió:

"Caridad es la palabra griega que significa dilección, y comprende dos cosas, el amor de Dios y el amor del prójimo; por eso dice el Apóstol que el amor es la plenitud de la ley (*Romanos 13, 10*).

La caridad es más excelente que las otras, porque el que ama, cree y espera; el que no ama, aunque obre el bien, trabaja en vano. El amor carnal no se puede llamar amor, sino concupiscencia; pues el nombre de amor se ha de usar solamente en lo mejor."¹⁹

Es la reiteración del concepto agustiniano que, como éste, tampoco se agota en la oposición *charitas - cupiditas*. Por el contrario, el amor desinteresado, puro y enriquecedor se opone a toda manifestación de egoísmo. Así, en la pugna entre virtudes y vicios, Isidoro enfrentó caridad y envidia.²⁰

La idea de caridad aparece, pues, a fines del siglo vi-comienzos del vii, en los momentos en que caía la barrera religiosa que había separado a visigodos de hispano-romanos, como virtud primordial, amor puro por el semejante, opuesta al deseo en todas sus formas, desde el apetito carnal a la ambición de los bienes del prójimo. Pero —y lo que más importa desde el punto de vista social— la dirigencia eclesiástica era consciente del valor social de esa virtud, virtud social por excelencia pues no puede practicarse en aislamiento y en soledad.

2.1.2. *Dos modelos de charitas*

La caridad implica, pues, la ayuda espiritual y material al prójimo. Siendo esta última la que nos ocupa, hemos de analizar su ejercicio a través de la limosna. Dos testimonios diferentes servirán a este propósito: la vida de Másona y las *Sentencias* de San Isidoro de Sevilla.

He hecho mención de Másona poco más arriba. El relato de su vida ofrecido por el diácono Paulo constituye una expresión válida de una teoría de la caridad porque, independientemente de la actuación concreta del obispo de

quolibet terrore percussus, vel quolibet zelo, aut invidia tactus, callidi anguis virulentis stimulis quateretur, sed perfecta charitate repleti [...]. Non solum autem in omnium fidelium arcanis ejus flagrabat immensa charitas, sed etiam omnium Judaeorum vel Gentium mente miro dulcedinis suae affectu ad Christi gratiam pertrahebat".

¹⁹ SAN ISIDORO, *Etimologías*, p. 190.

²⁰ SAN ISIDORO, *Sentencias*, Libro 2, cap. 37, p. 373.

Mérida —que, por otra parte, es profundamente atrayente— lo que importa aquí es que el autor quiso presentar su conducta como modelo, ejemplo digno de ser admirado.

De Paulo Diácono se desconoce prácticamente todo. El Padre Florez ubicó la época en que escribió entre 580 y 633.²¹

Los elementos que se destacan en esta vida, con relación al tema que nos ocupa, son:

— El protagonista, Másona, es obispo. No cualquier obispo, sino uno de origen godo, arriano convertido al catolicismo, enfrentado al rey Leovigildo, por quien fue desterrado y, finalmente, repuesto en su dignidad. Másona simbolizaba, pues, en el relato, la verdad de la religión católica frente al error del arrianismo.

— Las prácticas caritativas: el autor no se limitó a las apreciaciones genéricas sobre el “héroe” del relato donde —vimos— lo definió como caritativo. Narró, según su costumbre, sus acciones concretas que fueron: fundación de basílicas y monasterios, creación de un “xenodochium”, hospital donde se prestaba asistencia espiritual y material, con medicinas, alimentos escogidos y lechos para pobres y peregrinos, siervos y libres, cristianos y judíos. Másona daba, asimismo, limosnas consistentes en alimentos —vino, aceite y miel— a los necesitados de la ciudad o del campo. Y las daba *con largueza*, cambiando el vaso pequeño con que le iban a pedir por otro de mayor tamaño.²²

El piadoso obispo destinó una importante suma de dinero, dos mil sueldos, para conceder préstamos sin intereses. Si se tiene en cuenta que tres sueldos era el salario normal de un obrero no especializado,²³ la cifra anotada es enorme. Pero, las dudas que pueda suscitar, no restan validez al tema del préstamo gratuito. Los destinatarios de este beneficio fueron “no tanto los hermanos y amigos como los siervos de esta iglesia [emeritense]”.²⁴

²¹ FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 13, pp. 329-330.

²² PAULO DIÁCONO, cap. IX, & 23 y 24, p. 359.

²³ L. GARCÍA MORENO en J. Sayas Abengochea y L. García Moreno, p. 391.

²⁴ PAULO DIÁCONO, cap. 9, & 24: “Tanta illi cura erat pro omnium erumnis miserrum ut ad Basilicam Santissimae Eulaliae Diacono viro venerabili Redempto nomine, qui praeerat, duo millia solidos dederit, e quibus mox, ut aliquis urgente necessitate adveniret, facta cautione, quantos vellet absque aliqua mora, vel difficultate acciperet, suisque augustiis consuleret. Neque hoc silendum reor, quam largifluus in muneribus extiterit, quippe qui alienae rei abstinentior, suae largior, nec accipiendi, sed dandi magnanimitate pollebat, avidior dandae rei, quam appetendae, potior dandi, quam accipiendi, didicerat fortunam. Multa largiebatur, nihilque auferebat, sed ultro concedebat; donabat multa, largiebatur plurima, ditabat universos beneficiis, et munificentia magnus habebatur. Omnes ab illo augebantur donis, ac divitiis locupletabantur, et non tantum fratribus, et amicis, quam et servis ipsis Ecclesiae se muneribus largum ultra quam credi potest, praebebat”.

También el antecesor de Másona había otorgado préstamos gratuitos, *vide* nota 79.

Durante su exilio episcopal Másona se refugió en un monasterio donde continuó ofreciendo limosnas con largueza; llegó así a un punto en que no le quedaba casi nada. En tal circunstancia llegó una viuda muy pobre (*paupercule*). El piadoso varón pidió entonces a los siervos que lo acompañaban que, si alguno de ellos tenía algo, se lo diese a la mujer. Uno de ellos, Sagatus, le dijo: "Tengo un sueldo pero, si lo diese, nada quedaría para nosotros [...]". Másona, sin hesitar, lo exhortó a dar el sueldo, con fe en que Dios se ocuparía de ellos. Sagatus accedió pero, evidentemente no del todo convencido de la ayuda de la Divina Providencia, al dar la limosna explicó a la mujer que no le quedaba con qué comprar comida, pidiéndole "que le dejase por lo menos un triente" (es decir, la tercera parte de lo entregado). Así lo hizo la pobre que, por lo demás, partió contenta con lo suyo. Entonces, "de súbito, fueron hallados ante las puertas del monasterio doscientos asnos cargados que habían sido enviados al [santo] varón con distintas limosnas por diversos varones católicos". Al verlos, Másona le preguntó a Sagatus cuánto le había dado de limosna a la mujer y, enterado de lo ocurrido, dijo: "Dios te perdone, hermano, porque te mostraste inseguro y desesperaste de la misericordia del Señor. Además, faltaste contra muchos pobres. Diste dos trientes, hete aquí que recibiste dos mil sueldos y doscientos asnos cargados con muchos alimentos; si no te hubieses guardado el tercer triente, sin duda hubieses recibido trescientos asnos cargados".²³

Los protagonistas y situaciones de la anécdota que he referido con sus detalles son, primero, la viuda, arquetipo de pobre pues a la carencia de recursos se sumaba su condición de mujer sola y, por ende, indefensa. Segundo, el siervo que cumplió la orden del prelado, pero escamoteándola por falta de fe. Quiso ser obediente y caritativo pero el temor al hambre quebró su propósito. Tercero, la aparición de los asnos cargados, cuyo envío sugiere que eran muchos y poderosos quienes apoyaban al desterrado obispo (y, en efecto, al cabo de no largo tiempo, Leovigildo hubo de reponerlo en su obispado). Finalmente, la exhortación a la limosna total con absoluta despreocupación por las necesidades propias, libradas a la entera confianza en la Providencia.

Otro episodio tuvo lugar después de la restitución de Másona en la sede emeritense. Ya viejo y sintiendo el peso de los años, había cedido la conducción de la feligresía al archidiacono Eleuterio. Poco después, "el santo obispo Másona suscribió cartas de libertad para los siervos que le habían servido fielmente y, para confirmar esa libertad, les concedió algún peculio o algunas pequeñísimas posesiones". Al enterarse, Eleuterio amenazó a los siervos, que, atemorizados, acudieron ante Másona. El autor describió la pena del ilustre prelado, que abandonó su lecho para dirigirse a la iglesia y recriminar al archidiacono,

²³ PAULO, DIÁCONO, cap. 13, & 32, pp. 370-371.

a quien dijo dramáticamente: "Precededme", expresión que, en ese momento, fue interpretada por algunos de los presentes como que le precediese en la iglesia, pero cuyo sentido queda claro poco después, cuando se informa de la muerte del archidiacono a los tres días, precediendo, pues, su muerte a la de Másona. Este alcanzaría a dar aún "muchas limosnas a los pobres" antes de entregar su espíritu.²⁶

Recapitemos los elementos que aporta esta *Vida*, tan rica en noticias de variado orden. La caridad fue practicada en su vertiente espiritual —fundación de iglesias y monasterios, con fe, amor y alegría— y material. Esta última forma consistía en dinero (donado y prestado sin interés), alimentos, asistencia médica, alojamiento. Esta ayuda era *con abundancia*, pródiga no sólo en cuanto al número de quienes la recibían sino en cuanto a la calidad de lo dado: "alimentos delicados" eran los distribuidos en el hospital.

Los beneficiarios de la ayuda eran gente de la ciudad y del campo, desprotegidos (la viuda), enfermos y peregrinos, cristianos y judíos, siervos y libres. En suma: la asistencia que se ofrecía es la que registramos al comienzo como más necesaria. El dinero (aunque las cifras tengan un sentido simbólico) era importante como oposición de los préstamos gratuitos a los préstamos usurarios, desastrosos para quienes vivían en una economía de subsistencia. No olvidemos que era posible caer en la servidumbre por deudas.²⁷ La limosna en metálico (a la viuda) y los préstamos tenían, entonces, un sentido de lucha contra la usura.

Además, la caridad, acá, no reconocía barreras religiosas ni jurídicas, todos eran recibidos por igual en el hospital y los siervos tenían preferencia para la obtención de préstamos. Las anécdotas protagonizadas por Másona hacen hincapié en su relación con los siervos:²⁸ ellos podían hallar asistencia y socorro, ellos rodeaban siempre al obispo, ocupando un lugar en las procesiones y acompañándolo en su destierro;²⁹ muchos de ellos, finalmente, fueron liberados y dotados. En suma, la caridad se ejercía con un criterio de *igualitarismo jurídico y social*.

El otro testimonio de interés es el de San Isidoro en las *Sentencias*. El santo obispo sevillano, al escribir en ellas sobre la misericordia fustigó primero

²⁶ PAULO DIÁCONO, cap. 20, & 47 y 48, pp. 382-384.

²⁷ *Lex Wisigotorum* V, 6, 5 citada por Bonnassie, & IV.

²⁸ Utilizo el término *siervo* para designar al no libre. La condición de éstos en la época estudiada se hallaba en plena evolución, como atestiguan también los elementos que manejo en este estudio. Sobre el tema puede verse, entre las publicaciones recientes, la de P. Bonnassie.

²⁹ PAULO DIÁCONO, cap. 9, & 24: "[...] in die Sanctissimo Paschae cum ad Ecclesiam procederet, pueri plurimi clamides holosericas induentes coram eo, quasi coram Rege in cederent, et (quod iis temporibus nullus poterat, nullusque praesumebat) huiusmodi indumentis amicti ante eum debitum deferentes obsequium pergerent".

a quienes, poseyendo riquezas, no daban limosna, y agregó: "Esta ventaja tiene la posesión de bienes, ayudar a la vida de los carecientes [...] (L. 3, cap. 60 & 2). Luego de exhortar a la utilización de los bienes terrenos con ese fin (& 1 al 4), Isidoro pasó a enunciar las condiciones de salud espiritual del donante para que el acto de limosna le valiese en el más allá: "Cuando se da de comer al pobre por afán de ostentación, incluso la obra de misericordia se convierte en pecado". (*Id.*, *Id.*, & 9).

Un tercer aspecto se inicia en el párrafo 12: "No sólo hace limosna quien imparte el beneficio de su largueza al hambriento, al sediento, al desnudo o da algo al indigente, sino también quien ama al enemigo y quien brinda al compungido el afecto de su compasión y de su consuelo, o que ante ciertas necesidades da su consejo. Pues bien de la enseñanza es limosna y muy superior a la misericordia material". Es decir, encareció la superioridad de la limosna espiritual sobre la material, a la cual se había estado refiriendo hasta ese momento. A partir de allí, incorporó el tema de que la posibilidad de dar estaba al alcance de todos (párrafos 12 al 15). Con el acento siempre puesto en quien hacía la limosna, el autor señaló que no importaba que se diese a un falso pobre, pues el acto de misericordia no se perdía (& 13). Por el contrario, la limosna quedaba invalidada por varias razones que hacen a las motivaciones del donante y a la procedencia de lo donado. Son ellas: el dar a disgusto (& 16), dar algo robado (& 17), dar a los ricos bienes de los pobres y dar por vanagloria (& 19).

Por último, Isidoro formuló una advertencia en pro de la mesura al dar: "Debe, pues, repartir cuanto sea conveniente para que, teniendo mesura con cada uno, alcance para muchos" (& 21).

En la misma obra, en el capítulo sobre los jueces, Isidoro trató con gran dureza a quienes ejercían mal esa función, culpándolos de ocasionar a los pobres males mayores que los enemigos más crueles (L. 3, cap. 52, & 7). Los pobres fueron nuevamente objeto de su atención al censurar a quienes los oprimían, a quienes anunció la condena eterna (L. 3, cap. 57 & 1). ¿Quiénes eran esos opresores? Los malos jueces y gobernantes (*Id.*, *Id.*, & 2). El resto del capítulo (13 acápites) fue destinado a explicar esa injusticia en un contexto que podría calificarse de "positivo" en el sentido que la interpretó como medio de facilitar la salvación eterna de quien la padecía:

"Debemos dolernos más —escribió— por quienes hacen daño que por quienes lo padecen, pues aquéllos, cometiendo iniquidades se perfeccionan en el mal y éstos, padeciendo, se corrigen del mal. Dios, por la mala voluntad de los unos, procura a los otros un gran bien" (& 3).

¿Cuáles son las implicaciones sociales de la posición de San Isidoro? En primer lugar, la distinción entre carencias se limitó a espirituales-materiales y

entre éstas no hizo clasificación sino tratamiento genérico. Omitió, pues, las marginaciones jurídicas.

En segundo término, ante la injusticia, indicó dos caminos: para los opresores, el arrepentimiento, para los pobres que la soportaban, la resignación. Al remitir la reparación del daño a la vida eterna, era coherente con la superioridad del espíritu sobre la materia, mientras que en lo social, preconizaba el reformismo moral a partir de la conducta individual orientada por los gobernantes que, como los sacerdotes tenían una misión en ese sentido. En otras palabras, Isidoro —seguidor puntual de San Agustín—, aceptaba el sistema existente pero, advirtiendo sus fallas, remitía la reparación a la conversión de los unos y la paciencia de los otros.

* * *

El estudio de la caridad nos ha mostrado cómo, a partir de un mismo concepto se generaron dos posiciones antagónicas: la de Másona, de una caridad sin fronteras, igualitarista, y la de Isidoro, de una caridad "razonada", conformista, que respetaba y apuntalaba el sistema. Los dos modelos, escritos, estuvieron destinados a las minorías letradas pero uno de ellos, el del diácono emeritense, parece dirigido al plano emocional; el isidoriano, en cambio, pretendía mover los sentimientos por el razonamiento. El interrogante es cómo se manifestaban esas posiciones diversas en las leyes y en la práctica.

2.2. *La normativa legal*

Si bien la caridad es virtud apetecida para todos los cristianos, su ejercicio específico era misión de la iglesia, por lo cual examinaremos primero la normativa eclesiástica y después la laica.

Ha de señalarse ante todo la lamentable carencia de noticias sobre la organización de la asistencia social por la iglesia arriana: la conversión al catolicismo eliminó los testimonios de la fe considerada herética.³⁰ Tenemos los de la iglesia triunfante: concilios y sínodos en el orden general y reglas para los centros específicamente concebidos para la práctica caritativa: los monasterios.

Los concilios recuerdan la función de protector de los pobres que tenía el obispo. Estos "debían inspeccionar la tarea de los jueces para evitar los abusos". Esta disposición, del III Concilio de Toledo del 589,³¹ fue com-

³⁰ E. A. THOMPSON, p. 30.

³¹ Canon 18: "Indices vero locorum vel actores fiscalium patrimoniorum ex decreto gloriosissimi domini nostri simul cum sacerdotali concilio autumnali tempore die calendarum novembrium in unum conveniant, ut discant quam pie et iuste cum populis agere de-

pletada por la del IV de Toledo de 633, que agregaba la obligación episcopal de comunicar al rey cuando jueces y poderosos no aceptasen la reconvencción eclesiástica.³² Esta prescripción fue luego convertida en ley por Recesvinto.³³ lo cual no es, sin embargo, índice de su cabal cumplimiento pues la disposición de 633 comenzaba diciendo: "Que los obispos no rehúsen la tarea que Dios les ha impuesto de proteger y defender al pueblo", dando idea de que algunos la eludían.

Al entender la obligación de velar por los pobres como específica de los sacerdotes, era imprescindible para éstos procurarse los fondos que permitiesen cubrir esas necesidades. Sin embargo, no estaba específicamente establecido qué proporción de las rentas de la iglesia debía destinarse a ellos, lo cual parece haber generado abusos en algunos casos.³⁴ De las reglas monásticas, la de Isidoro reservaba un tercio de las rentas del monasterio para los pobres.³⁵

Se procuraba alentar los donativos asegurando a quienes los hiciesen que, si ellos o sus hijos llegaban a caer en la pobreza, la Iglesia les prestaría protección preferente.³⁶ Esta garantía, en una época de incertidumbre, debió de constituir un formidable aliciente.

Un grupo específico de desvalidos objeto de la atención eclesiástica fueron los niños, protegiéndose su derecho a la vida contra los abusos de algunos padres.³⁷

El concilio de Zaragoza de 691 se refirió a la ayuda que debían dar los monasterios y distingue, entre quienes debían recibirla, a los pobres (*egenos*)

beant, ne in agrariis aut in operationibus superfluis sive privatum onerent sive fiscalem gravent. Sint et enim propectatores episcopi secundum regiam admonitionem, qualiter indices cum populis agant, ut aut ipsos praemunitos corrigant, aut insolentias eorum auditibus principis innotescant: quod si correptos emendare nequiverint, et ab ecclesia et a comunione suspendant [...]."

³² Canon 32: "Episcopi in protegendis populis ac defendendis inpositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere, prius eos sacerdotali admonitione redarguant; et si contemserint emendari, eorum insolentias regis auribus intiment, ut quos sacerdotalis admonitio non flectet ad iustitiam, regalis potestas ad improbitate coerceat. Si quis autem episcoporum id neglexerit, concilio reus erit".

³³ *Liber*, II, 1, 28.

³⁴ E. A. THOMPSON, p. 59; L. MARTÍNEZ DÍEZ, pp. 83 y ss.

³⁵ Cap. 20: "[...] eadem pecunia in tribus partis diuidenda est, quarum erit una pro infirmis et senibus et pro aliquid coemendo in diebus sanctis cultius ad uictum fratribus; alia pro egenis; tertie pro uestimentis fratrum et puerorum uel quibusque necessitatem monasterii coemendis [...]."

³⁶ IV concilio de Toledo, año 633, canon 38.

³⁷ III concilio de Toledo, año 589, canon 17. Además, los niños del monasterio, como los ancianos, recibían trato preferencial. De ambos grupos me ocupe en un trabajo actualmente en realización.

y a los que "habían caído en la miseria" (*paupertate depressos*).³⁸ Esta diferenciación hace pensar en que la crisis que las fuentes coinciden en señalar para fines del siglo VII habría aumentado el número de necesitados, engrosando el segundo grupo mencionado, de pobres coyunturales.

Las reglas monásticas muestran una diferencia entre las actividades caritativas de los monasterios: mientras las reglas para los cenobios de hombres o mixtos contienen todas las disposiciones acerca de la asistencia a los pobres, la única regla femenina escrita en la España visigoda, la de san Leandro, de c. 580, no contiene referencia alguna a ella. Bien es cierto que Leandro escribió pensando en el caso especial de su hermana, pero ello no obsta para que las únicas actividades que le asignase fueran la oración y la lectura agregando, eventualmente, el cuidado de alguna otra religiosa enferma.³⁹ La práctica de la caridad en lo que hace a Florentina estaba limitada al amor fraterno para con las compañeras de claustro.

Lo antedicho no significa que la mujer estuviese excluida como agente de la caridad en su proyección social pues, en el momento de profesar, entre las recomendaciones del obispo figuraba que fuesen generosas al dar limosnas.⁴⁰ Pero, sí muestra una tendencia a la marginación de la acción caritativa personal fundada en el deseo de preservar a las jóvenes de las tentaciones del sexo.

No obstante, la Iglesia alentaba la profesión religiosa de todos los miembros de la sociedad. La Regla de san Isidoro ordenaba no discriminar "si uno viene a servir a Cristo de una condición humilde o de una vida noble y opulenta" (cap. 5). Y,

"Si son siervos, no deberán ser admitidos, a menos que presentaren en mano el documento de libertad otorgada por su señor. Los demás, sean libres o siervos [entiéndase, libertos], ricos o pobres, casados o célibes, ignorantes o sabios, rudos o artesanos, niños o viejos [serán recibidos]",

establece la *Regla Común* (cap. 4).

Esta diversidad de reclutamiento que, de hecho, era real, significaba que los agentes de la caridad procedían de todos los grupos sociales pero es obvio que había de generar en el seno de la institución conflictos de adaptación que, sumados a la inevitable repercusión de las tensiones sociales, requerirían de la acción de obispos y abades energicos para dirigir con eficacia las respectivas comunidades. La Regla de san Fructuoso, de c. 646, deja ver la aspereza de la situación.

³⁸ Canon 2.

³⁹ Cap. 4. *Ut virgini virgo obtemperetur*; cap. 15. *Ut Virgo iugiter legat et orat*.

⁴⁰ *Liber Ordinum*, 81, citado por Fray J. Pérez de Urbel, t. I, p. 285.

Si a los problemas derivados de la heterogeneidad del reclutamiento eclesiástico se agrega la multitud de pobres, enfermos y peregrinos que concurrían a los atrios de las iglesias y a las hospederías de los monasterios, se comprenden las dificultades con que se tropezaría para hallar el recogimiento preciso para la oración y meditación. Por eso, el III concilio de Zaragoza, de 691, prohibió que los monasterios sirviesen de hospedaje a los seglares, limitando la recepción a los de vida proba y a los pobres.⁴¹

Las disposiciones legales laicas acerca de la caridad son muy escasas. Se encuadran en el concepto básico de las obligaciones regias de "justicia y piedad",⁴² de las que derivaban las de asegurar las condiciones para que la Iglesia ejerciera su acción concreta, ejecutando los castigos de quienes los obispos encontrasen culpables de abusos, según la resolución de Recesvinto al dar validez legal a la disposición del IV concilio de Toledo, que he citado más arriba.⁴³

Las leyes no alentaban especialmente las donaciones a la iglesia, ya que los descendientes directos hasta la tercera generación eran herederos forzosos y los ascendientes también tenían derecho a heredar, por lo cual el sujeto sólo podía disponer libremente de un cuarto o un quinto de sus bienes, según las épocas.⁴⁴

En cuanto a los grupos específicamente desprotegidos, los niños fueron objeto de una abundante legislación que penalizaba el aborto y el infanticidio con la pena capital para los responsables. Se procuraba la salvación eterna al admitir el derecho del niño a transmitir herencia si había vivido diez días como mínimo y había sido bautizado. Y la seguridad material de los menores hasta los quince años también fue objeto de cuidadosa legislación.⁴⁵

No hubo leyes que promovieran la emancipación de los siervos. Por el contrario, varias contemplaban la pérdida de libertad ante determinadas situaciones, una de ellas, las deudas, agravando la situación de los pobres en épocas de crisis. A fines del período, Egica legisló procurando evitar las huidas de los siervos.⁴⁶

⁴¹ Canon 3. *Ut monasteria diversoria secularium non fiant.* "Quamobrem placuit universo coetui nosotro hoc statuere vel potius definire, ut nullus abinceps secularium seu potestative seu etiam vel ex permissu abbatis vel cuiuslibet monacorum infra claustra monasteriorum hospitandi vel conmorandi habeat receptaculum, excepto quos vita probabiles, egenos aut paupertate depressos inspectio praeviderit abbatis; quos et suspicere benivola voluntate in monasteriis et alendis elemosynis modis omnibus sinimus".

⁴² *Liber*, I, 1: "[...] Regiae igitur virtutes praecipuae duae sunt, justitia et veritas: plus aurem in regibus laudatur pietas, nam justitia se vera est." (*Códigos...*, I, p. LXXVII).

⁴³ He desarrollado este tema en mi artículo "La asistencia..." La disposición aludida es del *Liber*, II, 1,28.

⁴⁴ Sobre las herencias y sobre los niños, *vide* en mi artículo citado en la nota precedente, el punto 3. "La etapa visigoda".

⁴⁵ *Liber*, IV, 3, 3-4.

⁴⁶ *Liber*, IX, 1, 21.

La iglesia prohibía legalmente la profesión de los no libres, aunque de hecho hubo siervos clérigos.⁴⁷ Como persona jurídica, la iglesia tenía siervos, así como —personalmente— los poseían algunos prelados. Estos últimos podían liberar o no a los suyos, a criterio personal, pero respecto de los siervos eclesiásticos sí se dictaron disposiciones.

En primer término, las emancipaciones debían ser realizadas o por lo menos autorizadas por el obispo de cada diócesis.⁴⁸ Además, el concilio celebrado en la diócesis narbonense de Agde, en 506, había autorizado al obispo la manumisión de algunos siervos beneméritos y su dotación con una suma no mayor de veinte sueldos.⁴⁹ Aparentemente, en este caso encuadrarían los liberados por Másona.

El IV concilio de Toledo, de 633, estableció como requisito de las manumisiones que el obispo deseara realizar que éste compensase previamente a la iglesia con bienes de su propio peculio o —si no los tenía— con adquisiciones logradas durante su episcopado.⁵⁰

El concilio de Mérida, de 666, declaró nulas las ventas o liberalidades hechas por los obispos con bienes de la iglesia a menos que éstos hubiesen compensado a la iglesia con bienes que triplicasen el valor de lo enajenado.⁵¹ Está claro que la legislación se fue endureciendo y ello se explica por las emancipaciones realizadas por los obispos.⁵²

Los libertos eclesiásticos quedaban vinculados a la institución como *liberti sub obsequio*, estado de dependencia hereditaria que condicionaba su libertad al cumplimiento de una serie de disposiciones.⁵³

En una palabra, las leyes laicas y eclesiásticas se correspondían con el sistema esclavista. Sin embargo, a diferencia del esclavo antiguo, el visigodo aparece humanizado, concebido como un semejante. Como ha sido reiterada-

⁴⁷ E. A. THOMPSON, p. 347.

⁴⁸ Concilio de Mérida, año 666, canon 20. *Qualiter libertos episcopi faciant vel qualiter liberti a patrocinio ecclesiarum numquam discedant.*

⁴⁹ Canon 7: "Sane si quos de servis ecclesiae benemeritos sibi episcopus libertati donaverit, collatam libertatem a successoribus placuit custodiri cum eo quod eis manumissor in libertatem a successoribus placuit custodiri cum eo quod eis manumissor in libertatem contulerit, quod tamen jubemus viginti solidorum numerum, modum in terrula, vineola vel hospitio tenere: Quod amplius datum fuerit post manumissoris mortem ecclesia revocabit..." (Cit. por G. Martínez Díez, p. 133, nota 29).

⁵⁰ Canon 69.

⁵¹ Canon 21.

⁵² *Vide infra*, 2.3.

⁵³ Ampliamente comentadas por G. Martínez Díez, pp. 138 y ss.

mente señalado, la iglesia, al cristianizarlo, lo había elevado a la condición de persona.

* * *

Las leyes reflejan el acuerdo entre iglesia y estado sobre la responsabilidad de aquélla de atender la caridad. Pero, aparte del consenso tácito en que los reyes y la comunidad debían aportar a la iglesia los medios para cumplir su cometido, no había disposiciones que establecieran la entrega de rentas fijas a la iglesia.⁵⁴

En lo eclesiástico, sólo una regla (la de san Isidoro) establecía la proporción de ingresos que había de destinarse a los pobres. Es decir, que en ambos niveles quedaban casi siempre librados a la discreción individual el aporte y la distribución que se realizasen.

2.3. *La práctica*

La pretensión de evaluar lo que realmente ocurría no es fácil de satisfacer: las fuentes son acá menos numerosas y hay una absoluta carencia de datos cuantitativos. Cuando, como en las *Vitae Patrum Emeritensium* se da alguna cifra, ésta no parece segura. Interrogantes como el número de asistidos y el porcentaje de recursos destinados a la caridad jamás hallarán respuesta. No es ocioso, sin embargo, plantear estas cuestiones porque, aunque no se las pueda responder, contribuyen a enriquecer las apreciaciones que sí es válido formular.

* * *

En tanto que iglesias y monasterios eran los centros que ejercían la acción solidaria, es útil averiguar su número y distribución. Si bien carecemos de un mapa que localice la totalidad de los establecimientos religiosos, es posible realizar una reconstrucción parcial.

El número de obispados de la península durante este período de dominación visigoda fue de setenta, con máxima concentración en la provincia cartaginense —veintidós— que era también la de mayor extensión territorial. Le seguían la Tarraconense, con quince y Lusitania, con doce. Bética y Gallaecia cerraban la lista con diez obispados cada una. Si se agrega la provincia ultrapirenaica Narbonense, con ocho obispados, la lista llega a setenta y ocho.⁵⁵

⁵⁴ Tampoco el diezmo era obligatorio sino voluntario: G. Martínez Díez, pp. 28-29.

⁵⁵ J. ORLANDIS, *Historia...*, pp. 309-310. El profesor Orlandis aclara que pudieron ser algunos más pues los hubo de duración efímera y en las actas conciliares figuran algunas sedes no identificadas.

A ellos deben agregarse las iglesias parroquiales, algunas en los suburbios de ciudades como Toledo y Mérida y, la mayoría, rurales. Se conserva el registro de las del reino suevo católico: hacia mediados del siglo VI, antes de su dominación por Leovigildo, se mencionan nominalmente ciento treinta y cuatro iglesias,⁵⁶ que parece un número muy elevado para Galicia y hace pensar que otras regiones no debieron de ir a la zaga.

En cuanto a los monasterios, aunque las fuentes hagiográficas los mencionan con frecuencia y hubo, sin duda, varias corrientes monacales importantes, los que han quedado registrados son —siguiendo siempre a José Orlandis— unos treinta, de hombres y mujeres. De ellos, diez fueron fundados durante el siglo VII, por san Fructuoso: siete en el noroeste (el Bierzo y Galicia) y tres en la Bética.⁵⁷

Había también iglesias y monasterios “propios”, fundados por particulares y, a veces, causa de graves abusos. Pero, no sería sino una no menos grave distorsión presumir desviaciones en todos ellos.

La impresión que deja esta rápida enumeración puede ser la de una alta densidad de establecimientos religiosos. Si de ello se infiriese una relación directa con la caridad se caería, sin embargo, en un error.

En efecto, había diferencias de recursos según las diócesis: si la de Mérida en tiempos de Másona aparece como muy próspera, no es menos cierto que acababa de recibir un muy importante legado.⁵⁸ Para esa misma época los concilios redujeron las dos reuniones anuales a que obligaban los cánones a sólo una en razón “de la lejanía y pobreza de las iglesias de España”.⁵⁹

También las parroquias carecían a menudo de lo suficiente para mantenerse.

Los testimonios, en realidad, señalan dos problemas. Uno, la pobreza de las iglesias, otro, la rapacidad de algunos de sus ministros. Ambos estaban íntimamente relacionados. El IV Concilio toledano, de 633, expresó:

“La avaricia es la raíz de todos los males y esa ansiedad se apodera también de las mentes de los sacerdotes: muchos fieles, por amor a Cristo y a los mártires construyen basílicas en las parroquias de los obispos, y contribuyen con oblaiones, pero los sacerdotes se apoderan de esos bienes en su propio provecho [...]” (Cap. 33).

⁵⁶ *Parrochiale suevo*, citado por J. ORLANDIS, *Historia...*, p. 313.

⁵⁷ J. ORLANDIS, *Historia...*, pp. 323-325.

⁵⁸ *Vide infra*, nota 68.

⁵⁹ III concilio de Toledo, a. 589, canon 18.

Los problemas de simonía, muy frecuentes en el siglo VII,⁶⁰ traducen un interés por el episcopado que se fundaba en el lucro y no en la vocación de amor a Dios y a los semejantes. Significan también que los obispos no debían de estar tan empobrecidos pues eran presa apetecible.

La existencia de recursos estaba directamente vinculada al comportamiento de los laicos. De los reyes para abajo, las donaciones eran frecuentes, aunque no se hayan conservado las actas sino excepcionalmente, como es el caso no de un laico sino de Vicente, diácono de Huesca, en 551.⁶¹

Después de su conversión, Recaredo, según el *Cronicón* de Juan de Biclano, "empieza a fundar y a dotar iglesias y monasterios".⁶²

San Juan de Baños, una de las pocas iglesias visigodas aún en pie, fue erigida y dotada por Recesvinto, en 661, según consta en la lápida de dedicación.⁶³

Interesa conocer el comportamiento de la aristocracia porque, por su poder económico era la principal fuente de donaciones. La efectividad de su cristianización para esta época está vastamente documentada.⁶⁴ También los nobles de origen visigodo se fueron convirtiendo al catolicismo.

En tiempos de Sisebuto, el noble Theudila dejó sus bienes a los pobres y se recluyó en un monasterio.⁶⁵ San Fructuoso fue hijo de un duque, el aragonés san Gaudioso "de padres nobles y criado debajo del magisterio y protección de san Victoriano".⁶⁶ Una lápida informa otro tanto del hijo de un áulico del rey Teodorico, llamado Guntha.⁶⁷ Los casos de este género fueron numerosos y es de suponer que muchos de ellos fueran acompañados de donaciones.

Paulo, obispo de Mérida, recibió la fortuna del senador más rico de la provincia, agradecido porque aquél —un griego de origen que había sido médico— había salvado la vida de su esposa, efectuándole una operación cesárea. Es cierto que el legado fue para el obispo y no para la iglesia pero Paulo, a su vez, se lo dejó a ésta con la condición de que eligiesen obispo a su sobrino, de lo contrario, quedaría para éste. Como, ante estas condiciones, el sobrino resultó elegido, la fortuna fue, en definitiva, para la iglesia emeritense.⁶⁸

⁶⁰ Así, E. A. THOMPSON, pp. 337-346.

⁶¹ F. FITTA, pp. 151-154.

⁶² JUAN DE BICLARO, p. 139.

⁶³ J. GARCÍA TOLSÁ, p. 152.

⁶⁴ L. GARCÍA MORENO, en J. Sayas Abengochea y L. García Moreno, pp. 393-394, señala que la arqueología de las villas muestra la difusión del cristianismo entre la aristocracia.

⁶⁵ P.L., t. 80, 571-573, cit. por J. Pérez de Urbel, I, pp. 294-294.

⁶⁶ YEPES, II, p. 142.

⁶⁷ NICOLÁS ANTONIO, *Bibl. Hisp. Vet.*, I (1788), pp. 427, 429 y 430, cit. por J. Pérez de Urbel, I, p. 180.

⁶⁸ PAULO DIÁCONO, caps. 4, 5 y 6, pp. 347-351.

La gente de pueblo también acudía con sus ofrendas. Sabemos que las leyes autorizaban a los siervos fiscales a realizar donaciones a la iglesia.⁶⁹ Además, las ofrendas de los humildes, aunque consistiesen en pequeños donativos, se sumaban. Así lo juzgaban los monjes vecinos de san Valerio, celosos del predicamento de éste en la comarca:

“Desde que está aquí el viejo, las gentes se amontonan junto a su puerta y ya no llegan a la portería del monasterio. Para él son los regalos, las limosnas, la admiración y las alabanzas”.⁷⁰

Además del problema de los recursos, la asistencia social tenía que ver con la actitud de los eclesiásticos. Se ha señalado ya la actitud de los concilios en este último sentido. Las críticas que se les formulaban explícita o implícitamente se vinculan con la desatención de las necesidades de los pobres,⁷¹ el castigar a los siervos de la iglesia con brutalidad. Algunos obispos de Galicia procedían de ese modo también con los sacerdotes,⁷² rudeza que se compadece con el contexto de violencia global de la sociedad y el heterogéneo reclutamiento eclesiástico del que se habló antes.

Una situación que parece haberse planteado con cierta frecuencia y que involucraba a los clérigos a la par que afectaba los recursos de las diócesis y —por ende— de los necesitados, es la repartija de bienes al morir un obispo. Los concilios de Lérida de 546 y de Valencia de 549 condenaron ese abuso, realizado por los clérigos que se apoderaban de lo que había en el palacio episcopal, en especial de los bienes muebles.⁷³

Al panorama de irregularidades, responsabilidad ora de los obispos, ora de los sacerdotes y otros religiosos, se oponían obras concretas. Ante todo, los

⁶⁹ *Liber*, V, 7, 16.

⁷⁰ Cit. por J. PÉREZ DE URBEL, I, p. 466.

⁷¹ IV concilio de Toledo, año 633: “Avaritai radix cunctorum malorum cuius sitis etiam sacerdotum mentes obtinet; multi enim fidelium in amore Christi et martyrum in parrochiis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt, sacerdotes haec auferunt atque in usus suos convertunt: inde est quod cultores sacrorum deficiunt dum stipendia sua perdunt, inde labentium basilicarum ruinae non reparantur, quia avaritia sacerdotali omnia auferuntur [...]”

⁷² E. A. THOMPSON, pp. 347-348.

⁷³ Concilio de Lérida, año 546, canon: “[...] a multis clericis cognoscitur violari, ita ut occumbente sacerdote, expectorato affectu totaque disciplinae severitate posthabita inmaniter quae in domo pontificale reperiuntur invadant et abradant, id nunc omnes huius placiti vel constitutioni inter nos censura placuit custodiri. Ut defuncto antestite vel etiam adhuc in supremis agente, nullus clericorum cuiuslibet ordinis, officii gradusve sit, quidquam de domo auferre praesumat, vel de utilitate quae instrumenti domus esse nocetur, id est mobili et immobili rei ecclesiasticae conetur invadere, nicil furto, nicil vi, nicil dolo supremens, auferens atque abscondens [...]” Del mismo tenor, el canon 2 del concilio de Valencia, de 548. *Ut defuncto episcopo de rebus ipsius vel ecclesiae nullus quidquam praesumat.*

abusos registrados eran perseguidos por las mismas autoridades eclesiásticas: precisamente, algunos de ellos nos son conocidos por la sanción conciliar. Junto a esa constante labor de saneamiento, la acción consistió en fundaciones monásticas y limosnas. Los buenos ejemplos no faltaron: los numerosos santos de esos siglos prueban que la vocación de caridad tenía real vigencia. Así, san Valerio:

“A su puerta llegaban los pobres y uno se volvía con un celemin de trigo, otro con medio de harina, otro con un puñado de dineros.”⁷⁴

San Isidoro, antes de morir, ordenó repartir todos sus bienes entre los pobres;⁷⁵ a él se debe la alabanza a San Martín de Braga por sus virtudes caritativas.⁷⁶

No sólo los santos, también los prelados recibieron alabanzas. El epitafio del obispo Juan de Tarragona, de 519, dice: “Adornado de piedad, te hiciste amparador de los pobres”.⁷⁷ El de Sergio, metropolitano de Tarragona entre 519 y 554, reza:

“Pauperes patrem hunc, tutorem habuere pupilli;
Viduis solamen, captivis pretium
Esurientibus repperit alimentum.”⁷⁸

El modelo de obispo benefactor lo vimos en Másona, con sus fundaciones y actos de caridad, pero ya su antecesor, Fidel, había concedido préstamos gratuitos a los pobres, que más tarde, presintiendo su próxima muerte, les condonó.⁷⁹

Un aspecto importante en la actividad caritativa de los obispos fue la emancipación de siervos. Al caso de Másona podemos agregar otros. Hacia 576, Vicente de Huesca hizo su testamento legando sus bienes a su iglesia y emancipando a algunos siervos.⁸⁰ Se trataba de hombres de su propiedad y el acto no va más allá de las mandas piadosas acostumbradas hacia siglos por la aristocracia romana. Pero, en 590, Gaudencio, obispo de Eciija, liberó a varios siervos de la iglesia, otorgando otros a sus parientes, ante lo cual el I Concilio

⁷⁴ ED J. PÉREZ DE URBEL, I, p. 404, Cf. FLÓREZ, E. S., t. 16, *Valerii Abbatis Opuscula* & 42, p. 403.

⁷⁵ Según San Braulio, citado por G. MARTÍNEZ DÍEZ, p. 102, nota 61.

⁷⁶ SAN ISIDORO, *De Viris...*, cap. 35, E.S., t. 5, p. 441. Yepes, I, p. 143, recogió también testimonios sobre san Eladio, obispo de Toledo, y de san Millán.

⁷⁷ Citado por J. PÉREZ DE URBEL, t. I, pp. 167-168.

⁷⁸ F. FITA, p. 146.

⁷⁹ PAULO DIÁCONO, p. 356.

⁸⁰ F. FITA, pp. 155-157.

de Sevilla ordenó a éstos la devolución de los siervos, pero no anuló las emancipaciones.⁶¹

En 656, Ricimiro, obispo de Dumio, dejó sus bienes a la iglesia por donación testamentaria, con la condición de que ésta repartiéndose anualmente las ganancias entre los pobres, liberó a algunos siervos de la iglesia y repartió entre éstos y otros libertos bienes y quinientos siervos de la iglesia; distribuyó además, los bienes de la iglesia entre los pobres. Estas medidas, a fuer de piadosas, empobrecieron el patrimonio dumiense; el reclamo llegó al X concilio toledano de 656 y por él conocemos el hecho. Los venerables padres resolvieron que los bienes personales del obispo debían ser destinados primero a resarcir a la iglesia dumiense por las pérdidas experimentadas y, una vez indemnizada ésta, podrían ser abocados a la manda de limosna dispuesta por Ricimiro. Respecto de los siervos, se encomendó al nuevo obispo —san Fructuoso— que obrase según su buen criterio.⁶²

En todos estos casos hay elementos en común: la proclividad episcopal a considerar como propio el patrimonio de la iglesia. Además, las emancipaciones nunca afectaron a *todos* los siervos ni del obispo ni de la iglesia —como tampoco lo habían hecho en el caso de Másona—. Más aún, el mismo benefactor atribuía a los manumitidos, a antiguos libertos o, en fin, a sus parientes, la posesión de siervos eclesiásticos. Es decir, que la emancipación caritativa escogía al beneficiario del acto y nada tenía que ver con una decisión de acabar con el esclavismo.

En conclusión, el examen de estos casos concretos clarifica las tendencias anotadas al estudiar la caridad desde otras ópticas.

* * *

¿Qué papel desempeñaron los eremitas en la práctica de la caridad? Aparentemente, gozaron de popularidad. Cuando Valerio se recluyó, hacia él se dirigían los pobres y desheredados. El ejemplo de la práctica de una vida ascética era más elocuente para movilizar voluntades porque llevaba tras de sí el respaldo de lo genuino. Ese apoyo muestra, tanto como la actitud de aislamiento del ermitaño, una crítica a las prácticas y a las formas organizadas por la institución eclesiástica. Sería interesante confrontar esas actitudes con los modelos de caridad estudiados.⁶³

⁶¹ I concilio de Sevilla, año 590, canon 1.

⁶² X concilio de Toledo, año 656, pp. 322-324. También en FLÓREZ, E. S., t. 18, pp. 299-301.

⁶³ L. GARCÍA MORENO destaca el recelo episcopal frente a eremitas y anacoretas. (J. Sayas Abengochea y L. García Moreno, p. 398). Lo mismo observa J. Heuclin para el norte de la Galia.

3. Conclusiones

El análisis propuesto ha permitido establecer la existencia de una sociedad con una economía de subsistencia que suponía que el elevado número de personas sin recursos para mantenerse, aumentaba considerablemente en las coyunturas climáticas o históricas desfavorables.

El valor cristiano de la caridad fue la única forma de asistencia social que existió para esos carecientes. Esta se proyectó según dos modelos: el isidoriano, racional, que respetaba el orden socio-jurídico vigente, y el masoniano, emocional e igualitarista, cuyas consecuencias podían alterar el orden de la sociedad jerárquica.

La aproximación al problema a través del aparato legal pone en evidencia la ausencia de reglas que asegurasen los recursos para la práctica asistencial. Las leyes, al preponderar la herencia familiar, muestran que el encauzamiento público favorecía la responsabilidad familiar para resolver los problemas. Pero, este principio —que armonizaba bien con el papel de célula básica de la sociedad que la iglesia cristiana también otorgaba a la familia— dejaba al descubierto a la población más humilde, con un patrimonio mínimo y a veces también sin parientes que pudiesen socorrerla, bien por las contingencias naturales que la habían dejado sin hijos u otros parientes o porque éstos eran tan pobres como ella.

Sin leyes que le asegurasen un ingreso permanente, la iglesia tenía la misión de ocuparse de la caridad, pero tampoco ella se había dotado de disposiciones internas que estipulasen la proporción de ingresos que debía destinar a ese fin (excepto los monasterios isidorianos).

La acumulación de donaciones a lo largo de siglos permite pensar que la iglesia podía cumplir su misión, si no en la medida en que la sociedad lo requería en los momentos de hambrunas, por lo menos con cierta eficacia.

La práctica muestra que la acción caritativa de la iglesia tropezaba con el comportamiento inadecuado de algunos prelados: los que faltaban a su misión, y que integraban la institución eclesiástica por conveniencia personal, sin auténtica vocación de entrega, y también aquéllos que, por exceso de celo, podían poner en peligro la estabilidad de la institución.

La relación entre la práctica y los modelos caritativos propuestos fue ambigua. Hubo condenas ejemplares pero menudearon las actitudes interesadas. En todo caso, la institución eclesiástica a través de los concilios se inclinó por el modelo isidoriano y procuró preservar la integridad de recursos.

Con relación al proceso de polarización que vivía la sociedad durante los siglos considerados, la iglesia actuó como amortiguadora de tensiones al inte-

grar a los siervos al sistema, al dar limosna, asilo y asistencia a los necesitados y al convertirse ella misma en institución que acogía con espíritu igualitario a las personas de la más diversa condición social.

No obstante, las rebeliones campesinas y las fugas de siervos dan a entender que los términos isidorianos de la resignación no hallaban eco en todas las conciencias.

Considero también que, a la luz de los dos modelos definidos acá, sería conveniente profundizar el análisis de las *Vitae Patrum Emeritensium* para ver en qué medida el "modelo masoniano" define toda una tendencia de la iglesia emeritense del siglo VI y cuáles son sus proyecciones más allá del campo de la caridad.

RAQUEL HOMET

BIBLIOGRAFIA CITADA

- BONNASSIE, P., "Supervivencia y extinción del régimen esclavista en Occidente en la Alta Edad Media (Siglos IV-XI)", traducido de *Cahiers de Civilisation Médiévale*, V. XXVIII, oct. 1985.
- GARCÍA TOLSA, J., "Visigodos y musulmanes" en: *Historia Social y Económica de España y América*, t. I, dirigida por J. Vicens Vives, Barcelona, Teide, 1957.
- HEUCLIN, J., *Aux Origines monastiques de la Gaule du Nord. Ermites et reclus du Ve au XIe siècle*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.
- HOMET, R., "La asistencia social en la España medieval: su encuadramiento jurídico", en *Res Gesta*, 27, 1991.
- MARTÍNEZ DÍEZ, G., (S.I.), *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico jurídico*, Santander, Universidad Pontificia, 1959.
- MOLLAT, M., *Pobres, humildes y miserables en la Edad Media. Estudio social*, México, F.C.E., 1988 (la edición francesa es de 1978).
- ORLANDIS, J., "Del mundo antiguo al medieval", t. III de *Historia Universal EUNSA*, Pamplona, Universidad de Navarra S.A., 1981.
- ORLANDIS, J., *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp, 1988.
- PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, 2ª ed., Madrid, 2 tomos, s/f.
- RAU, V. y SÁEZ, E. (ed.), "A Pobreza e a Assistência a os Pobres na Península Ibérica durante a Idades Média". *Actas da Ias Jornadas luso-españolas de História Medieval*, Lisboa, 25-30 de Setembro de 1972, 2 vol., Lisboa, 1973.

SAYAS ABENGOCHEA, J. J. y GARCÍA MORENO, L. A., "Romanismo y Germanismo. El despertar de los pueblos hispánicos (Siglos IV-X)". En: *Historia de España*, dirigida por M. TUÑÓN DE LARA, t. II, Barcelona, Labor, 1981.

THOMPSON, E. A., *Los godos en España*, Madrid, Alianza, 1971.

FUENTES CITADAS

AGUSTÍN, SAN, "*Obras completas*", vol. IV: *Enquiridión*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

AUGUSTIN, SAINT, "Oeuvres complètes de...", t. VI. [...] *De la Doctrine chrétienne*, Paris, Librairie de Louis Vives, 1873.

CAMPOS, J. y ROCA, "Santos Padres Españoles", t. II: *San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro: Reglas monásticas de la España visigoda. Las "Sentencias"*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971.

Concilios Visigóticos e hispano-romanos, ed. de E. J. VIVES, con la colaboración de T. MARTÍN MARTÍNEZ y G. MARTÍNEZ Díez, Barcelona-Madrid, 1963.

"Continuatio Isidorianae Hispana", M.G.H., AA, XI, *Chronica minora*, II.

PAULO DIÁCONO, "Vita et Miraculis Patrum Emeritensium", en FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 13, pp. 335-386.

FITA, F., "Patrología Visigótica", en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 49, 1909.

"S. Fructuosi Bracarenensis episcopi vita a divo Valerio Abbate conscripta". En: FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 15, pp. 451-472.

GREGORIO DE TOURS, *Histoire des Francs*, trad. par R. Latouche, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

ISIDORO DE SEVILLA, SAN, *Etimologías*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1951.

ISIDORO DE SEVILLA, SAN, "De Viris Illustribus", en FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 5.

JUAN DE BÍCLARO, "Cronicón". Trad. de Irene Arias, en: *Cuadernos de Historia de España*, t. X.

"Liber Iudiciorum", en *Los Códigos españoles concordados y anotados*, 2ª ed., Madrid, La Publicidad, 1872-1873.

Sagrada Biblia, versión Nácar-Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

"Valeri abbatis opuscula anecdota". En: FLÓREZ, *España Sagrada*, t. 16, pp. 366-416.

YEPES, A., *Crónica General de la Orden de San Benito*, 3 volúmenes, Madrid, Atlas, 1960.