FABRICIANO FERRERO

SAN CLEMENTE MARIA HOFBAUER CSSR Y EL EREMITISMO ROMANO DEL SIGLO XVIII Y XIX

IV

VISIÓN HISTÓRICA DEL EREMITISMO ROMANO Y TIBURTINO DEL SIGLO XVIII Y XIX (1)

CONTENIDO. - *Introducción*: significación histórica del tema. 1. - *Fuentes y método*. 2. - «*Eremitas*» *y* «*Eremitorios*». 3. - *Los Eremitorios de Roma* (Geografía del Eremitismo Romano). 4. - *Los Eremitas de Roma*: 1) Número de eremitas. 2) Nombre de los eremitas. 3) Edad de los eremitas. 4) Patria de los eremitas de Roma: Datos generales; patria de los eremitas no-italianos; lugar de origen, diócesis y provincia de los eremitas italianos; número de eremitas por regiones. 5) Antecedentes religiosos y sociales de los eremitas romanos. 6) La imagen externa del eremita romano. 5. - *La vida eremítica en Roma*: 1) Legislación particular y situación jurídica del eremita. 2) Etapas de la vida eremítica. 3) Vida diaria de un eremita. 4) Actividades de los eremitas romanos: varias, mendicidad, apostolado directo, catequesis, peregrinación. 6. - *El ideal eremítico en la Iglesia de Roma*: finalidad práctica o material; aspecto ascético y religioso. 7. - *Apéndices*: 1) Eremitorios de Roma. 2) Eremitorios de Tívoli. 3) Otros eremitorios. 4) Eremitas de Roma. 5) Eremitas de Tívoli.

A primera vista el tema del eremitismo se presenta como un argumento pequeño y sin importancia. Hace ya tiempo, en efecto, que la práctica individual de la vida eremítica, no obstante las manifestaciones aisladas que aún se dan en nuestros días, parece algo definitivamente superado y totalmente extinguido. Tanto que ni siquiera se encuentra aludida en el Código de Derecho Canónico de la Iglesia occidental. El eremitismo individual carece de reco-

(1) Continuamos en este artículo la segunda parte del tema general según habíamos indicado en *Spicilegium Historicum C SS R*, 17 (1969) 230. En el número siguiente, en cambio, presentaremos la última parte: *La vida eremítica de San Clemente María Hofbauer.*

nocimiento y de apoyo jurídico fuera de aquellas instituciones en que es tradicional una vida eremítica sometida a los *legítimos* superiores (2).

Sin embargo, desde hace unos años a esta parte (3) se están poniendo de relieve algunos aspectos de la vida eremítica aislada que nos permiten apreciar más fácilmente su significación histórica y su valor actual. El mismo Concilio Vaticano II, siguiendo en parte la legislación vigente para la Iglesia Oriental (4) y algunas sugerencias de las diversas comisiones preparatorias, le concede un puesto dentro de la vida cristiana en orden a la consecución de la perfección evangélica al menos en el pasado (5).

El punto de partita para esta nueva actitud ante la vida eremítica es su persistencia en la Iglesia de Occidente (6). Y es evi-

---

(2) « El olvido en que ha caído en nuestros días el eremitismo en la Iglesia Latina constituye uno de los fenómenos más extraños y más inquietantes de nuestro tiempo. Fuera de las órdenes monásticas en que la vida solitaria ha recibido una organización minuciosa y casi inmutable (Cartujos y Camaldulenses) el Occidente ya no cuenta más que con un pequeño número de eremitas propiamente dichos. Hasta ni siquiera se habla de ellos y si se hace es para admirarse de que tal género de vida pueda encontrar aún adeptos. El código de derecho canónico no les concede puesto alguno. Al definir la vida religiosa como un estado estable de vida en común (c. 487) ha rehusado implícitamente a los eremitas la condición de religiosos ». TH. RECLUS, *Plaidoyer pour l'érémitisme*, en *La Vie Spirituelle*, 87 (1952) 230-231. Cfr JEAN LE SOLITAIRE, *La Vie érémitique dans l'Église*, ibídem, p. 256.

(3) *La Vie Spirituelle*, 87 (1952) 225, con el título de *Bienheureuse solitude* y *Être libres* comenzaba un número dedicado totalmente al tema del eremitismo. En las páginas siguientes exponía los temas fundamentales a que nosotros no hacemos más que aludir en esta introducción. También contribuyeron a ir creando una mentalidad nueva ante el tema los estudios de P. DOYÈRE, *Ermites*, en *Dict. D. Can.* V 412-429; *Ermites*, en *Catholicisme*, IV 391-396; *Érémitisme en Occident*, en *Dict. de Spiritualité*, IV 953-982; y los de J. SAINSAULIEU, *Ermites en Occident*, en *Dict. d'Histoire et de Géographie Écclesiastiques*, XV 771-787, junto con la encuesta promovida por el mismo autor en la Sorbona. Sobre ella cfr. P. DOYÈRE, *L'Érémitisme*, en *Rev. d'Ascét. et de Mystique*, 32 (1956) 349-357; A.M. HENRY, *L'Érémitisme dans l'histoire*, en *La Vie Spirit.*, 87 (1952) 306-308. Más recientemente la Segunda Semana Internacional de la Mendola se ha fijado en este tema. Sus estudios forman un grueso volumen con el título de *L'Eremitismo in Occidente nei Secoli XI e XII*. Milán 1965. En virtud de todos estos estudios la investigación sobre la historia de la Iglesia en las diversas regiones está prestando cada vez mayor atención e interés a este fenómeno que hasta ahora era casi desestimado fuera del período antiguo y medieval.

(4) Cfr Motu proprio *Postquam Apostolicis litteris* del 9 II 1952, can. 1 y 313 § 4, AAS, 44 (1952) 67 y 147. Breve comentario en P. DOYÈRE, *Complexité de l'Érémitisme*, en *La Vie Spirit.*, 87 (1952) 251 y en C. PUJOL, *Il Monachesimo bizantino nella legislazione del Motu proprio « Postquam Apostolicis litteris »*, en *Il Monachesimo Orientale*, Roma 1958, p. 88

(5) J. WINANDY, *Pour un statut canonique des ermites*, en *La Vie Spirit., Suppl.*, 12 (1959) 243-251. El autor deseaba la elaboración de un estatuto canónico, más o menos inspirado en las fórmulas antiguas y en el código de derecho oriental, que restituyera a los eremitas su puesto en la iglesia contemporánea. Para ver lo conseguido en el Concilio Vaticano II, cfr J. BEYER, *Decretum « Perfectae Caritatis » Concilii Vaticani II*, en *Periodica*, 56 (1967) 338-339.

(6) Dom Leclercq dice que solamente hay un pequeño número de santos que hayan llegado a la santitad sin haber pasado un período, más o menos largo, en la soledad. *Reclus*, en *D. A. Chr. et Lit.*, XIV 2150-51. J. LECLERCQ y F. VANDENBROUCKE, *La Spiritualité du Moyen Âge*, París, Aubier, 1961, pp. 77, 103, 104, 134, 142-148, 149, 177, 189, 199-202, 220, 225, 235, 245, 256, 334-338, 499-500, completándolos con los artículos fundamentales de P. DOYÈRE y J. SAINSAULIEU y con el número especal de *La Vie Spirituelle*, 87 (1952) 225 ss.

dente que de ahí tendremos que partir también si queremos comprender el período concreto que nosotros estudiamos. En efecto, teniendo en cuenta esta persistencia y la evolución del eremitismo occidental, el siglo XVIII y XIX aparecerán como una etapa agónica de algo que estaba lleno de vida poco antes y que en nuestros días casi ha llegado a desaparecer. Su estudio, pues, será difícil, como es difícil comprender y valorar la personalidad de un moribundo, pero no carecerá de interés, sobre todo si se trata de resucitarlo o reanimarlo.

Cuando en nuestros días se habla de la razón de ser del eremitismo ciertamente no se alude a ese interés curioso que han podido despertar en el gran público los informadores sensacionalistas ante algunas manifestaciones raras de diversos países. Se trata únicamente de la misión espiritual y ascética de la vida eremítica tradicional: de ese dejarlo todo para vivir una vida de pobreza radical, sin el apoyo de una institución y viviendo sólo de la caridad; de esa vida cristiana y evangélica que no tiene ni formularios, ni esquemas, ni reglas de vida y que no está esclavizada ni siquiera por una tradición; de ese estar radicalmente libre, totalmente libre, para acoger la moción del espíritu y seguir los consejos evangélicos. En una palabra, al hablar positivamentte de la vida eremítica se quiere decir que todo eso puede tener una razón de ser en nuestros días y en la Iglesia de hoy.

Quizá pueda parecer un afán por descubrir paralelismos con actitudes que son exclusivas de nuestros días, pero cuando se contempla la vida eremítica en sus momentos de esplendor aparece en ella una actitud contestataria, algo así como un gesto de repulsa de una vida que no se ajusta a un ideal radical, total y exclusivamente cristiano (7). Por eso quiere el eremita la pobreza absoluta sin el apoyo de una institución o de una riqueza colectiva: para estar completamente disponible ante Dios. Quiere ser plenamente libre, con esa libertad de que nos habla San Pablo, y por eso tiene miedo a toda ley, aunque se llame *Santa Regla*; no quiere ni acepta otra esclavitud que la de Cristo y rechaza todo lastre que se oponga al Espíritu. Como el peregrino ruso, no llevará consigo más que la Escritura y un poco de pan duro que le ha procurado la caridad de los fieles. El objecto de su vida será ir caminando por el mundo en busca del modo práctico para rezar siempre sin interrupción. El eremita auténtico no quiere ninguna seguridad. Quiere estar

(7) C. VIOLANTE, *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana Internazionale di studio. La Mendola, 30 Agosto - 6 Settembre 1962.* Milán 1965, p. 13-14.

totalmente solo con Dios ante sus problemas y ante los grandes interrogantes de la vida y del más allá haciendo de su lucha contra el enemigo un combate personal.

En el eremitismo del siglo XVIII y XIX nos será fácil descubrir un proceso de descomposición. En cambio el aspectto positivo quedará como ofuscado en una forma de eremitismo que se acerca mucho a la institución. El ideal de la vida eremítica aparecerá solamente en las grandes personalidades; el resto de los eremitas serán *hombres de bien* que, como tantos clérigos de la época, viven a la sombra de la Iglesia en el último grado de la escala clerical.

Las causas de este resultado negativo serán muy diversas. En primer lugar, la prevención tradicional contra la vida eremítica individual e independiente, que se fue acentuando tanto por parte de la autoridad eclesiástica como por parte de la autoridad civil. De aquí se derivó otro golpe decisivo: la reglamentación progresiva en unas zonas y su prohibición explícita en otras. Esto hizo de ella algo prácticamente institucionalizado, que es lo más opuesto a su libertad y espontaneidad. De este modo, como sucede con frecuencia en las instituciones, la vida eremítica se convirtió en refugio y en medio de vida para personalidades mediocres o nulas que buscaban el eremitismo como soporte de su personalidad y no como exigencia de su vitalidad religiosa. A los auténticos eremitas se unieron pobres mendigos vestidos como ellos que irían desprestigiando progresivamente el eremitismo del siglo XVIII y XIX. Así el autor de las vidas de los Padres del Desierto en Occidente podía escribir antes de añadir a las formas antiguas de eremitismo las actualmente vigentes en las congregaciones religiosas: «No queremos negar que, además de estos solitarios cenobitas, haya en diversas regiones otros anacoretas que llevan una vida perfecta. Pero como no es fácil distinguir los buenos de los malos no diremos aquí nada sobre ellos» (8).

Por otra parte, hemos de tener presente que a finales del siglo XVII el ideal de perfección cristiana comenzó a relacionarse de un modo preferente con las órdenes religiosas modernas que, a su vez, se encargaban de hacer popular la vida de sus miembros con numerosas publicaciones. Esta imagen nueva iba sustituyendo la imagen tradicional del solitario y del anacoreta. En ella la perfección se centraba más que nada en la obediencia y en la abnegación de la propia voluntad. La propia personalidad en la vida espiritual quedaba reducida a segundo plano si es que no llegaba

(8) *Les Vies des SS. Pères des Déserts d'Occident*, II, París 1708, p. 345.

a desaparecer. Dios guiaba a los escogidos principalmente por medio de sus representantes. La inspiración individual y otros criterios personales estaban expuestos a las ilusiones del enemigo.

Después vino el desprestigio de la vida religiosa dentro de la mentalidad iluminista. Esto repercutió en el eremitismo porque, desde fuera, muchos lo confundían o, al menos, le atribuían los mismos defectos e inconvenientes. Así es como tuvo lugar un fenómeno de interés para el objeto de nuestro estudio. Cuando una orden religiosa era suprimida en una región, sus miembros pasaban al clero secular o se refugiaban en los Estados Pontificios. Con los eremitas pasó algo parecido: durante este período, en unas regiones fueron totalmente suprimidos, en otras sus atribuciones pasaron a los seglares ordinarios (*santeros*), mientras los que sentían vocación eremítica se refugiaban en los Estados de la Iglesia. A esta zona se fue reduciendo cada vez más la práctica del verdadero eremitismo, llegando casi a desaparecer cuando fue suprimida como entidad político-religiosa.

Esta actitud negativa, tan importante en la suerte posterior del eremitismo, descansa en una faceta particular de la cultura iluminista. El hombre *raisonable* y *éclairée* del siglo XVIII tiene miedo al *estado de soledad* «en que el hombre viviría totalmente solo, abandonado a sí mismo y destituido de todo trato con sus semejantes. *Un tel homme seroit sans doute bien miserable*» (9) «Jamás hay que perder de vista que ha nacido para la sociedad, hacia la cual tiene obligaciones que cumplir, y que nada podrá dispensarle de ser útil a la misma» (10). Es el descubrimiento de la sociedad y de la condición social del hombre, llamado a realizarse plenamente en medio de sus semejantes. De aquí la actitud predominantemente negativa de los *ilustrados* ante el eremitismo y ante la vida religiosa por su inutilidad social. En la *Grande Encyclopédie* se manifiesta en las palabras *Hermite, anachorète, moine, solitaire, solitude,* etc.

«Eremita: persona devota que se ha retirado a la soledad para dedicarse más fácilmente a la oración y a la contemplación y para vivir alejada de las preocupaciones y negocios del mundo... Al eremita no se le considera como religioso si no hace votos... Se cree que fue la persecución de Decio y Valeriano la que dio lugar a esta forma de vida» (11).

---

(9) *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des arts et des métiers...* 3ª edic., Livourne 1773, tom. XV 322.

(10) Ibídem, p. 321.

(11) Ibídem, tom. VIII 156.

« Solitario (en moral) es aquél que vive solo, separado del trato y de la sociedad con los demás hombres, por creerlo peligroso. Lejos de mí el querer ridiculizar en lo más mínimo a los religiosos, solitarios o cartujos Sé muy bien que la vida retirada es más inocente que la del gran mundo. Pero, aún prescindiendo de que en los primeros siglos de la Iglesia las persecuciones hacían más fugitivos que verdaderos *solitarios,* me parece que en épocas tranquilas como la nuestra una virtud verdaderamente robusta es aquella que camina con paso firme a través de los obstáculos y no quiere salvarse huyendo (...). Al velar por la pureza del alma es necesario no alterar ni disminuir su verdadera grandeza que se pone de manifiesto en medio de los obstáculos y de la agitación que se deriva del trato con el mundo. El *solitario* es para los demás hombres como un ser inanimado. Sus oraciones y su vida contemplativa, que nadie ve, no ejercen influjo alguno en la sociedad. Esta, por otra parte, tiene más necesidad de buenos ejemplos ante sus ojos que no en la soledad de los bosques. (D. J) ». (12).

Y a propósito de los solitarios de Faiza, fundados por el Cardenal Barberini y aprobados por Clemente X en 1676, añade, después de describirnos su extrema austeridad :

« El Cardenal Barberini, fundador de este monasterio, no llevó, ni mucho menos, una vida semejante a la de estos religiosos. Era un hombre de mundo, fino, intrigante, siempre ocupado en los asuntos políticos de las diversas potencias » (13).

« La religión cristiana no manda necesariamente retirarse de la sociedad para servir a Dios *dans l'horreur d'une solitude,* porque el cristiano puede hacer una *soledad* interior en medio de la multitud y porque Jesucristo dijo : que vuestra luz brille ante los hombres (...). El rigor de las reglas se hace más fácil con la costumbre y la imaginación de quienes creen un deber someterse a ellas por devoción *est plus atrabilaire, plus maladive, qu'elle n'est raisonnable et éclairée.* Con todo, es acertado retirarse de vez en cuando a la *soledad*; este retiro tiene grandes ventajas : calma el espíritu, asegura la inocencia, aplaca las pasiones tumultuosas que ha hecho nacer el desorden en el mundo. Como decía un hombre de espíritu, es la enfermería de las almas » (14).

De esta mentalidad se derivó, poco a poco, una legislación contraria a la vida religiosa y al eremitismo a lo largo del siglo XVIII, provocando, además, su desprestigio definitivo. Aunque en Roma y en los Estados Pontificios tenga una repercusión más

(12) Ibídem, tom. XV 321.
(13) Ibídem, p. 321.
(14) Ibídem, p. 322.

limitada veremos también una prevención constante contra la vida eremítica. Quedará de manifiesto cuando se trate del foro competente a que debe someterse el eremita. Pero dada la oposición sistemática, por no decir la persecución, de otros países, aquellos que se sentían llamados a la práctica de la vida eremítica miraban a los Estados Pontificios como a un refugio ideal. Es una de las causas que explica el aflujo de los eremitas extranjeros hacia Roma. La Ciudad Eterna siempre había sido una meta de las peregrinaciones eremíticas. Ahora, en cambio, se convierte en verdadero asilo de estas «personas eclesiásticas» que en otras partes no son reconocidas como tales. Algo parecido a lo que pasó con los Jesuitas de España y Portugal.

Era, pues, natural que la vida eremítica fuera dejando de ser una forma de vida cristiana y que el Código de Derecho Canónico no dijera ya nada sobre ella. Nosotros al estudiarla ahora intentamos poner de relieve sus características en el momento que precede a su desaparición dentro de una zona privilegiada de los Estados Pontificios.

1. - Fuentes y método

Quienes hayan seguido la primera parte de nuestro estudio (15) comprenderán perfectamente el por qué del apartado que ahora comenzamos. También se habrán dado cuenta de que toda nuestra argumentación se refiere a esa forma de eremitismo que practicaban hombres aislados e independientes, consagrados a la soledad y viviendo al servicio de una iglesia o de una capilla bajo la autoridad del ordinario. Sin embargo, hasta ahora solamente nos habíamos fijado en los documentos literarios generales prescindiendo casi totalmente de otros testimonios históricos que pudieran hacernos comprender plenamente el fenómeno eremítico en la iglesia romana del siglo XVIII y XIX. En las páginas que siguen vamos a dar un paso más. No prescindiremos de la documentación general que hemos ido recogiendo. Al contrario, será la base de nuestro estudio. Pero al mismo tiempo la iremos confrontando cuidadosamente con otros datos más concretos y personales, con la visión jurídica, literaria, artística y hagiográfica que los contemporáneos tenían de la vida eremítica y con su contexto histórico a fin de comprenderla en toda su amplitud. Por eso, aunque en algunos párrafos

(15) *Spic. Hist.*, 17 (1969) 225-353.

pudiéramos dar la sensación de intentar un estudio histórico-estadístico, nuestro propósito es más amplio. Los datos y números concretos que aducimos más que una estadística quieren ser como una constatación de algo general que conocemos por otras fuentes. El valor y la fuerza de nuestra argumentación están, más que nada, en poner de manifiesto cómo hechos de épocas muy diversas coinciden fundamentalmente con la legislación general y tienen unas características comunes entre sí a pesar de la distancia cronológica que los separa. En otras palabras, los hechos que vamos a presentar nos permiten observar la presencia omogénea del eremitismo todo a lo largo del siglo XVIII y XIX y la coincidencia de su imagen real con aquella otra que se desprende de los documentos generales. Si no fuera así, 170 eremitas y unos 40 eremitorios de Roma, más otros tantos de las zonas vecinas, serían pocos datos para 200 años de eremitismo. Tanto más cuanto que estos datos, al contrario de los documentos generales, se refieren ante todo al siglo XIX. Pero si, de un modo integral, tenemos presentes a un mismo tiempo los datos concretos y la legislación general, la fuentes jurídicas, artísticas, literarias y ascéticas, el medio ambiente y cuanto pueda contribuir a definir el marco histórico del eremitismo romano, nuestra documentación tiene mucha más fuerza y la imagen del eremitismo puede llegar a ser mucho más clara y completa. Es lo que intentamos en las páginas que siguen.

Al estudiar el tema en la bibliografía hasta ahora existente hemos llegado a la conclusión de que el caso de Roma es común a otras manifestaciones eremíticas de Europa en el siglo XVIII y XIX. Sin querer decir que se trate del influjo de Roma sobre los demás países, sí podemos ver en el eremitismo romano como una síntesis de lo que fue práctica constante en la Iglesia de Occidente. A esto se debe que el método y las adquisiciones que ahora presentamos puedan tener un interés que sobrepasa los estrechos límites geográficos en que se dio el fenómeno analizado. Es lo que nos ha movido a presentar, en síntesis breves e incompletas, algunos aspectos generales del tardo eremitismo. Con ello queremos encuadrar el eremitismo romano dentro del contexto histórico que le es propio a fin de facilitar aún más la comprensión y apreciación del mismo.

Nuestro trabajo no ha sido fácil. El fenómeno eremítico se presenta siempre como algo muy complejo en todas las etapas de su historia. Para comprenderlo hemos de tener presente, en primer lugar, *su fisonomía propia*: las notas que lo definen en cada momento y aquellos rasgos o variantes que distinguen los diversos períodos de su historia; después, *su relación con las estructuras*

eclesiásticas vigentes: jerarquía, órdenes y congregaciones religiosas, espiritualidad cristiana, etc. y *el medio religioso, político, social, cultural y ecónomio* en que se desarrolla, para terminar con *la visión que del mismo tenían los contemporáneos,* llámense pueblo y concepción popular, jerarquía y legislación eclesiástica, autoridad y legislación civil, ascética y espiritualidad cristiana, literatura, obras de arte, etc. Es como su significación histórica quedará claramente definida. Pero cuando uno se pone a estudiar todos estos aspectos se queda desconcertado. El eremitismo, que a primera vista podría parecer algo sin importancia, se halla profundamente enraizado en la espiritualidad cristiana de Occidente. Por eso, aunque en nuestro período se trate ya de una fase mortecina de su existir, las raíces que aún lo animan se van perdiendo en un sinnúmero de ramificaciones y reminiscencias que no es tan fácil dominar.

Los materiales de que nos hemos servido son, en primer lugar, los documentos recogidos en los apartados I, II y III de este estudio; después, los datos concretos a que allí aludíamos y, finalmente, la literatura jurídica y ascética del momento junto con la visión artística de los contemporáneos.

Cuanto digamos aquí vale a un mismo tiempo para el eremitismo romano y tiburtino, con las pequeñas diferencias que anotaremos oportunamente cuando lo juzguemos de interés. Esta semejanza será más evidente si logramos prescindir de la imagen sociográfica actual de Roma y de Tívoli para tener únicamente ante la vista el mundo romano y tiburtino del siglo XVIII y XIX.

2. - «EREMITAS» Y «EREMITORIOS»

En los documentos del siglo XVIII y XIX las palabras ordinarias para designar las personas de que nos venimos ocupando son *eremita* (*eremitae*) en latín y *romito* (*romiti*) o *eremita* (*eremiti*) en italiano. De ellas se derivan, respectivamente, *eremus y romitorio* o *eremitorio* para indicar el lugar en que moraban. Con este mismo significado se emplean a veces términos como: *cella, ecclesia, oratorium, solitudo, chiese campestri e rurali,* etc., solas o acompañadas del adjetivo *eremítico* (16). Al traducir al castellano

(16) Entre otros muchos documentos que podríamos citar cfr los títulos que tratan sobre los eremitas en las Actas del Sínodo de Tívoli de 1682 y 1729 y en el Concilio Romano de 1725, la Patente de eremita de Fr. Angelo Maria di Genova, etc. F. FERRERO, *San Clemente María Hofbauer y el Eremitismo Romano,* en *Spic. Hist.*, 17 (1969) 278, 279, 294, 309, 310, etc.

empleamos intencionadamente los términos *eremita* y *eremitorio*, dejando para designar otros matices de la evolución posterior los de *ermitaño* como sinónimo de *santero* (17).

Estos términos, tanto en latín como en las demás lenguas, han indicado y pueden indicar aún realidades muy varias ya que no se refieren a una *institución* definida sino a un ideal espiritual y ascético capaz de ser vivido de muy diversas maneras (18). En la documentación romana cuando se usan solos designan, normalmente, las personas que viven en soledad y al servicio de una iglesia o capilla bajo la jurisdicción del obispo. Sin embargo será necesario hacer una precisión cuando se trate de la literatura técnica en las disciplinas eclesiásticas. Un autor, tan representativo de nuestro período en este campo como Benedicto XIV, al explicar el concepto de *eremita* distingue cuatro clases en el mundo del derecho: unos que hacen los tres votos fundamentales de la vida religiosa; otros que viven en alguna congregación eremítica aprobaba por el obispo aunque sin los votos religiosos propiamente dichos; en tercer lugar, « aquéllos que, aunque no hayan profesado en una religión ni vivan en comunidad alguna, sin embargo están puestos por la autoridad episcopal al servicio de alguna iglesia, reciben de sus manos el hábito eremítico y viven bajo su obediencia »; y finalmente, aquellos eremitas que, por su propia iniciativa y sin el consentimiento del ordinario, se han retirado a la soledad y han vestido el hábito eremítico (19).

Pío VI, en la *Constitutio qua indulgentiae Jubilaei anni 1775 pro monialibus, oblatis... item anachoretis, eremitis, infirmis... conceditur*, dice expresamente: « Item anachoretas, et eremitas, non quidem eos, qui nullis Clausurae legibus adstricti, sive collegialiter, et in Societate, sive etiam solitarii sub Ordinariorum etiam regimine, certis legibus, aut regulis obtemperante vivunt;

---

(17) Los términos correspondientes en otras lenguas son: *Ermite (hermite)*, *érémites* en francés; *hermit* en inglés; *Eremit, Einsiedler, Klausner* en alemán, etc. Cfr L. REAU, *Dictionnaire polyglotte des termes d'art et d'Archéologie*, París 1953, p. 89. Algunos autores remiten a la palabra *anacoreta, anacoretismo* cuando se trata del tipo de eremitismo que nos ocupa. Nos parece más propio, como hace la mayoría, reservar este término para el eremitismo primitivo.

(18) Cfr P. DOYÈRE, *Complexité de l'Érémitisme*, en *La Vie Spirit.*, 87 (1952) 243; M. HENRY, *L'Érémitisme dans l'histoire*, ib., p. 306-308; J. LECLERCQ, « *Eremus* » *et* « *eremita* ». *Pour l'histoire du vocabulaire de la vie solitaire*, en *Collectanea Ord. Cist. Reform.*, 25 (1963) 8-30; IDEM, *L'Érémitisme en Occident jusqu'à l'an mil*, en *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII. Atti della seconda Settimana Internazionale di studio. La Mendola, 30 Agosto - 6 Settembre 1962*. Milán 1965, p. 28 - 36; C. VIOLANTE, Ibídem, p. 13 (Discorso di apertura).

(19) BENEDICTUS XIV, *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Lib. III, cap. XXXV, 15; IDEM, *De Synodo Dioecesana*, Lib. VI, cap. III, 6. En *Spic. Hist.*, 17 (1969) 350-353.

sed eos, qui in continua licet non omnimode perpetua Clausura, et solitudine contemplativae vitae exercitiis dediti alter ab altero seorsim degunt, etiamsi monastici, aut regularis Ordinis, et Instituti Professores existant, uti Cistercienses aliquot, Chartusienses, Monachi, et Eremitae Sancti Romualdi in more habent, sub hujus concessionis amplitudine volumus comprehensos» (20). El paralelismo con la clasificación de Benedicto XIV es claro.

Esta división jurídica no es nueva. P. Doyère (21) se la atribuye a Nicolás Boerius (Nicolás de Bohier o Boyer, 1469-1539) en su *De Statu et Vita Eremitarum*. Después la adoptarían los demás canonistas hasta la desaparición del fenómeno eremítico en Occidente. L. Ferraris en 1746 pone como significado común del término: *Eremita denominatur ab Eremo, quem colit, ut Deo liberius et commodius serviat* (22). Mas después, al analizar la problemática jurídica, sobre todo refiriéndose al privilegio del foro, distingue las mismas clases de eremitas que hemos visto en Benedicto XIV, siguiendo a P. Fagnanus y citando diversos autores del siglo XVI y XVII que se ocupan de la problemática a que él alude (23). La misma división conserva la nueva edición de su obra a cargo de G. Bucceroni (1886) al tratar de este tema, aunque como autoridad máxima cita a Benedicto XIV (24).

La documentación que hemos recogido en el II y III apartado de nuestro estudio se refiere constantemente a la tecera clase de eremitas. Es verdad que bajo este mismo nombre se hacen alusiones a los Eremitas de Porta Angelica (grupo segundo) y a los que viven como eremitas vagabundos sin autorización de ninguna clase (grupo cuarto), pero es más bien algo raro que se explicita con la determinación previa de *Eremitas de Porta Angelica*. Algo parecido sucederá cuando se refieran a otros grupos.

---

(20) *Bullarii Romani continuatio*, vol. V (Roma 1842), p. 7; copia impresa del Vicariato de Roma en *AGVR, Segret. del Tribunale*, T. 80, fol. 484 v. (Archivio Generale del Vicariato di Roma).

(21) P. Doyère, *Complexité de l'Érémitisme*, en *La Vie Spirit.*, 87 (1952) 244. N. Boerius, *De Statu et vita Eremitarum*, nº 13-14. Sobre la diversidad de significados en épocas anteriores cfr J. Leclercq, *L'Érémitisme en Occident jusqu'à l'an mil*, l. c. p. 31-37.

(22) L. Ferraris, *Bibliotheca Canonica, edit. nova*, Roma 1885-1889, Tom. III (1886), p. 382.

(23) L. Ferraris, l. c., p. 392-393; P. Fagnanus, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, Venecia 1729, 5 toms en 3 vols. El pasaje aludido está en el vol. II, In Lib. 2 decr., De Foro competenti, cap. II Cum nullus iudicum, nº 50 a 64, p. 48-50. Entre los autores citados por L. Ferraris cabe destacar a Carlos de Grassi † s. XVI, Silvestre Mazzolini de Prierio † 1523, Bartolomé Fumus (Armilla) † 1567, Diego Covarruvias † 1577, Pedro Barbosa † 1595, Martín Bonacina † 1631, Juan Bautista Riccioli † 1671 y Anacleto Reinfestuel † 1703.

(24) L. Ferraris, *Bibliotheca Canonica*, edit. nova, Roma 1885-1889, Tom. III (1886), p. 388. Benedicto XIV cita también, además de P. Fagnanus, Cortiada, Diana y Romaguer como puede verse en *Spic. Hist.*, 17 (1969) 352.

Como ya hemos repetido varias veces, en nuestro estudio nos vamos a fijar únicamente en los eremitas de la tercera clase. Pero aún tratándose de este tipo de eremitismo la uniformidad no es absoluta. Así, hay unos que viven agrupados de alguna manera aunque sin formar una verdadera sociedad eremítica, como sucedería con el segundo grupo, y otros que viven solos, bien en soledad absoluta, bien con otro compañero. Entre estos últimos han de encuadrarse las diversas posibilidades que señalaremos más adelante. Benedicto XIV nos dice que para juzgar de la santidad de estos hombres se han de tener en cuenta con mucha atención: «la causa por la que se apartaron del mundo y se retiraron a la soledad; el lugar en que vivieron: si era agreste o tan apartado de la convivencia humana que no tuvieran facilidad para recibir los sacramentos; quién era el director de su conciencia; qué penitencias hacían para dominar los sentidos y humillarse»... cómo cumplieron las normas impuestas por el ordinario, etc. (25). Un criterio que puede ayudarnos a comprender no sólo su santidad sino también su misma vida.

3. - Los Eremitorios de Roma (26)

Teniendo en cuenta algunos detalles de la legislación eremítica del siglo XVIII y XIX parece deducirse que la sede de los eremitas se halla, de hecho, en las afueras de Roma o de las poblaciones de que se trata, aunque no muy distante de ellas (27). En las

(25) En *Spic. Hist.*, 17 (1969) 351.

(26) Como fuentes de este apartado hemos tenido presente:

La documentación recogida por nosotros en *Spic. Hist.*, 17 (1969) 233-353. Las *Costituzioni e Regole degli Eremiti dell'Ascensione di Nostro Signore e della B. Vergine delle Grazie a Porta Angelica*, Roma 1737. - Los *Editti, Bandi, Bandimenta* y *Decreti* de los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX del *AGVR, Segreteria del Tribunale*. - La *B. 14: Eremitae* del *AGVR, Segreteria del Vicariato*. - El *Registro di Romiti dall'Anno 1833 a tt°*... de la misma Segreteria. - Documentos varios sobre la Parroquia de San Juan de Letrán contenidos en el *AGVR, S. Gio. in Laterano, Varia, 2 (1679-1803)* y en los libros de *Stato d'Anime* de la misma parroquia, 1 (1623) y ss. - Las *Notizie* (di Roma) *per l'Anno... Dedicate... In Roma.., nella Stamperia Cracas, presso S. Marco al Corso. Con licen. de' Superiori e Privilegio.*

Para el eremitismo de Tívoli en cambio:

El Archivo de la Curia Episcopal, fondos de Secretaría, Sínodos Diocesanos, Visitas Pastorales, Libros parroquiales de las diversas parroquias de la diócesis, folios sueltos sobre diversos temas, etc. Y la obra clásica sobre el eremitorio de Quintiliolo: Ottavio da Alatri, *I FF. MM. Cappuccini in Tivoli e il Santuario di S. Maria in Quintiliolo*, Roma 1938.

Finalmente, para los diversos aspectos del eremitismo, la bibliografía y obras de ascética, derecho, etc. que hemos citado o que iremos citando en su lugar.

(27) Un comunicado del Card. Vicario para los párrocos de Roma (8 I 1726) decía: «I Parrochi delle Parrocchie extra muros avvisino tutti i Cappellani delle Chiese Rurali per portarsi in Palazzo di S. E. come anche li Romiti». *Spic. Hist.*, 17 (1969) 314. Y más clara aún la introducción al capítulo sobre los eremitas en el Concilio Romano de 1725: «Appartenendo ancora al floritissimo stato della Chiesa la coltura di que' Romitori, che sono presso

reglas de 1725 se añade, además, que estos eremitorios en modo alguno podrán eregirse sin licencia del obispo y a menos de una milla de distancia entre sí; de lo contrario se considerarán como nulos o como uno solo. Por su parte los datos que poseemos sobre la realidad concreta de Roma ponen en evidencia esta norma general en cuanto a la distancia de las poblaciones. Veámoslo a continuación junto con otros aspectos de eso que podríamos llamar geografía del eremitismo romano.

Una indicación somera e indecisa de los eremitorios de Roma la tenemos ya en las *Notizie* de la *Librería Cracas* (28). Se hallan bajo el epígrafe de: *Nota delli Monasteri, Conventi, Case de' Regolari, Monache, Conservatori e Collegi di Roma.* Más tarde se les pondrá en un subtítulo de este apartado: *Frati e loro Riforme* (mendicantes), o simplemente *Frati,* mientras a los monasterios, conventos y casas regulares se los designa como *Religiosi.* De aquí el título de la estadística general: *Frati e Religiosi.* Los datos sobre los eremitorios de Roma son los siguientes:

Hasta 1733:

« Romiti » o « Eremiti »:

« S. Paolo Primo Eremita (29). S. Maria di Porta Angelica (30). SS. Pietro e Marcellino » (31).

alcune chiese campestri, ed anche vicini a qualche città, come è appunto in Roma quello di S. Maria degli Angeli presso Porta Angelica »... *Ibid.*, p. 310.

(28) Nos referimos a ese antecedente inmediato del *Annuario Pontificio* publicado desde 1716 por la familia Cracas con una serie de peripecias y alternativas a consecuencia de los acontecimientos políticos de los años sucesivos. En las *Notizie* se recogían « los principales datos y elencos de personas relacionadas con la jerarquía de la Iglesia, de la Curia y de la Corte. Esta publicación se fue completando cada vez más en los años sucesivos; sufrió una interrupción de 1798 a 1817 (aunque durante los años de la ocupación francesa fue sustituida por el *Almanacco per i dipartimenti del Tevere e del Trasimeno*); volvió a aparecer en 1818; desde 1850 comenzó a publicarse en la tipografía de la Rev. Cam. Apostólica el *Annuario Pontificio* con noticias sobre la jerarquía y sobre la administración de los Estados Pontificios... Suspendido en 1870, inicia, dos años más tarde, la tipografía Monaldi la *Gerarchia Cattolica* y la *Famiglia Pontificia per l'anno...*, que traía en apéndice diversas noticias sobre la Santa Sede. En 1885 la impresión pasó a cargo de la Tipografía Vaticana con la indicacíon de *edición oficial* (1899-1904). En 1912 fue introducido de nuevo el título de *Annuario Pontificio* (*publicación oficial* hasta 1924) ... Desde 1940 se viene publicando con una orientación semejante aunque con criterios nuevos ». L. HUETTER, *Annuario Pontificio,* en *Encicl. Cattolica,* I 1381-82. A la Librería Cracas de debieron también las ediciones del *Diario di Roma* que, con diversos títulos, se remonta a 1719. Cfr para una breve indicación ER. P., *Cracas* (*o Chracas*), en *Enciclopedia Italiana,* XI 769.

(29) Era un convento del Celio. Sobre él se conoce un documento que data ya de 1407. Cfr C. CECCHELLI en *Bull. della Commiss. Archeol. Comun. di Roma,* 64 (1936) 243-244; L. TÓTH, *Contributi alla storia della chiesa di S. Paolo I Eremita,* en *Atti del II Congr. Naz. di St. rom.,* II (1931) 371-373; M. ARMELLINI-C. CECCHELLI, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX,* Roma 1942, II, p. 1407.

(30) Véase lo que hemos dicho sobre los Eremitas de Porta Angelica en *Spic. Hist.* 17 (1969) 287 ss. y L. HUETTER, *La Madonna delle Grazie a Porta Angelica,* en *L'Osservatore Romano* del 14 VI 1939.

(31) Se refiere a los monjes Maronitas de San Antonio del Monte Líbano a quienes

Desde 1734 a 1746:

« Eremiti :

Ordine di S. Paolo primo Eremita : S. Paolo primo Eremita.

Ordine di S. Antonio Abbate del Monte Libano : SS. Pietro e Marcellino.

Eremiti che vivono in Communità : S. Maria di Porta Angelica.

Romitori dentro e fuori le Mura di Roma :

Cappella di Sancta Sanctorum
Oratorio a piè della Scala Santa
S. Maria della Pietà al Colosseo
S. Maria Imperatrice
S. Anna de' Calzettari
SS. Nereo et Achilleo
S. Galla
S. Sebastiano alla polveriera
S. Gio. ante Portam Latinam
Carcere di S. Margarita
Chiesa di S. Croce de' Mellini a Monte Mario
SSmo. Crocifisso a Monte Mario
S. Gio. delli Spinelli
SS. Pietro e Marcellino a torre Pignattara
Domine quo vadis
S. Andrea fuora porta del Popolo
SS. Trinità fuora porta S. Paolo
S. Salvatore fuora detta porta
La Madonna dell'Arco fuora detta porta
S. Lazzaro vicino monte Testaccio
S. Passara fuora porta Portese
La Madonna del riposo
La Madonna del Borbone » (32).

Desde 1747 a 1776:

Desaparece el apartado *Romitori dentro e fuori le Mura di Roma* con la correspondiente lista de eremitorios. El resto queda lo mismo aunque con estas pequeñas variantes : En 1753 (p. 25)

Clemente XI confió en 1707 la Iglesia de los SS. Marcellino e Pietro in Merulana. Cfr M. ARMELLINI-C. CECCHELLI, *Le Chiese di Roma*, I 277 y II 1417; C. CECCHELLI-E. PERSICO, *SS. Marcellino e Pietro* (le Chiese di Roma ill., 36), Roma s. a.

(32) *Notizie per l'anno 1734*, p. 28-29; *Notizie per l'anno 1735*, p. 29; *Notizie per l'anno 1736* y ss., p. 28-29.

no se menciona al *Ordine di S. Paolo primo Eremita;* en 1754 (p. 24) se explicita: *Ordine di S. Paolo primo Eremita*: *S. Paolo primo Eremita; Ordine di S. Antonio Abbate del Monte Libano*: *Nella loro nuova abitazione incontro S. Pietro in Vincoli; Eremiti che vivono in communità*: *S. Maria delle Grazie a Porta Angelica.* Esto mismo se dirá en 1756 (p. 24), mientras al año siguiente (p. 24) se suprime ya el calificativo de *nuova* al hablar de la morada de la Orden de S. Antonio.

1767 y siguientes:

A partir de este año (p. 24) se introducen las modificaciones siguientes: «*Ordine di S. Paolo primo Eremita*: S. Paolo primo Eremita.

Ordine di S. Antonio Abbate del Monte Libano: incontro S. Pietro in Vincoli.

Monaci di S. Antonio Ab. Egiziani: S. Stefano de' Mori dietro S. Pietro.

Monaci Armeni Riformati di S. Antonio Abb.: S. Gregorio Illuminatore a Porta Cavallegieri.

Eremiti che vivono in Comunità: S. Maria delle Grazie a Porta Angelica».

En 1769 (p. 24) se añade, después de *Monaci Armeni..., Ospizio del Smo. Crocefisso de PP. Passionisti vicino allo Spedale di S. Gio. Laterano.* En 1770-1771 (p. 24) todos, menos los Eremitas de Porta Angelica y los Pasionistas, se hallan enumerados entre los Regulares. Los anteriormente indicados siguen figurando entre los mendicantes.

En 1773, al hablar de los Eremitas de Porta Angelica, se dice: «*Eremiti che vivono in Comunità*: S. Maria delle Grazie a Porta Angelica, ed Ospizio degli Eremiti forastieri» (p. 24). Así se continúa hasta fines de siglo por lo que a los eremitas se refiere. Solamente en 1807 (p. 114) se dirá ya: «I Padri della Penitenza, detti Scalzetti, S. Maria delle Grazie a Porta Angelica». Lo mismo se repite en 1808 y luego se va dejando de hablar de los eremitas (33).

Por nuestra parte, hasta el momento de redactar estas páginas, hemos localizado unos 40 eremitorios diferentes para el Vicariato de Roma y casi otros tantos para las diócesis vecinas. Teniendo en

---

(33) L. HUETTER, *La Madonna delle Grazie a Porta Angelica*, en *L'Osservatore Romano* del 14 VI 1939.

cuenta las fechas en que nos consta había en ellos algún eremita se saca la siguiente distribución:

1650 a 1695:

La estadística de los eremitas pertenecientes a la parroquia de San Juan de Letrán oscila entre 5 y 6, con algunos años en que solamente se indican tres o cuatro y otros 7, 8, 10 ó 12 (34). No siendo frecuente el que hubiera más de un eremita en cada eremitorio, podemos calcular que a fines del siglo XVII había en la parroquia de San Juan de Letrán unos seis eremitorios. Si, por otra parte, tenemos en cuenta la existencia de eremitas de otras parroquias, aunque no nos consten ni el nombre ni el número de sus eremitorios, podemos suponer, a falta de datos más precisos, que existirían ya al menos aquéllos de que vamos a tener noticias ininterrumpidas hasta el siglo XIX (35).

1696 y siguientes:

A principios del siglo XVIII se nota como un revivir del eremitismo romano. P. Fagnanus, en medio de sus disquisiciones jurídicas, nos presenta esta simpática observación al hablar del tipo de eremitas que nos ocupa: *Prout multos vidi in statu Ecclesiastico et alibi* (36). En esta época el número de la parroquia de San Juan de Letrán oscila entre 10 y 12, cifra que se va a mantener de un modo constante incluso en el siglo XIX.

Para 1702, en concreto, nos consta de los siguientes eremitorios: S. Andrea, S. Anna dei Calzettari, Domine quo vadis, S. Gallo, Fuor Porta Angelica, S. Gio. Ante Portam Latinam, S. Margherita, S. Maria della Pietà al Colosseo, S. Maria Egiziaca, SS. Nereo et Achilleo, SS. Pietro e Marcellino per andare a S. Mª Maggiore, Sancta Sanctorum, SS. Sacramento alla Scala Santa, S. Pietro e Marcellino a Tor Pignatara (37), todos ellos mencionados también en las *Notizie* con otros varios más.

---

(34) La estadística la hemos formado, como diremos en el apartado siguiente, a base de las cifras indicadas expresamente en los libros de *Stato d'anime, AGVR, S. Gio. in Laterano, Stato d'anime, 1 (1623) y ss.* Cfr F. Ferrero, *El Convento Romano de San Mateo in Merulana (1623-1825)*, en *Spic. Hist.*, 17 (1969) 383-401.

(35) Una estadística más completa sobre el eremitismo romano sería relativamente fácil de hacer a base de los libros de *Stato d'anime* de las diversas parroquias una vez localizados los correspondientes eremitorios. Por no haberlo podido realizar los datos que presentamos resultan pobres e imprecisos.

(36) P. Fagnanus, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, Venecia 1729, vol. II, p. 49. Esta misma impresión podríamos sacar nosotros leyendo el *Acta Visitationis* de la Iglesia de Sta. Maria delle Grazie que copiamos en otro lugar y que se refiere a finales del siglo XVI.

(37) Cfr *Spic. Hist.*, 17 (1969) 303-306.

Para 1723 las referencias expresas se limitan a: S. Andrea di Ponte Molo (parroquia de S. Mª del Popolo), Domine quo vadis (parroquia de S. Sebastián), once eremitas distintos de la parroquia de San Juan de Letrán y a otros tres de la parroquia de San Pablo extra Muros (38).

Para 1734-1746 tenemos ya las referencias del Cracas, según dijimos al principio de este apartado, mientras para el resto del siglo XVIII nuestras referencias explícitas de refieren sólo al período *1777-1785* en que se nos habla de los siguientes eremitorios de la parroquia de San Juan de Letrán: S. Cesario in Appia, Colosseo, S. Margherita, S. Maria della Provvidenza, SS. Nereo ed Achilleo, Sancta Sanctorum (39).

Siglo XIX:

Si fuéramos a juzgar por la documentación que hemos podido recoger, tendríamos que hablar de una crisis del eremitismo romano a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Sería algo normal teniendo en cuenta la situación política y social de Europa. Esta crisis parece terminar con el primer cuarto del siglo XIX. El testimonio más fehaciente lo tenemos en el legajo 14 del fondo *Segreteria* en el Archivo General del Vicariato de Roma y en el Registro de los Eremitas de la misma Secretaría (40). Los eremitorios de que ahora nos consta son:

S. Angelo alle Fornaci	de 1833 a 1860
S. Anna alla Salara	de 1833 a 1878
S. Cesario	de 1833 a 1878
Colosseo	de 1833 a 1851
Divino Amore	de 1837 a 1869
Domine quo vadis	de 1837 a 1865
S. Lazzaro	de 1833 a 1865
S. Lorenzo fuori le Mura	de 1836 a 1873
S. Margherita	de 1833 a 1843
S. Maria all'Arco Oscuro	de 1834 a 1868
S. Maria ai Cerchi	de 1834 a 1870
S. Maria in Domnica	de 1834 a 1876
SS. Nereo ed Achilleo	de 1833 a 1879
S. Salvatore	de 1833 a 1845
Sancta Sanctorum	de 1833 a 1859.

(38) Cfr *AGVR, Segret. del Trib.*, T. 45, fols. 472 y 489.

(39) Cfr. *AGVR, S. Gio. in Laterano, Stato d'Anime*, 109 (1777) - 117 (1785).

(40) *AGVR, Segret. del Vic., 14: Eremitae.* Ibídem, *Registro di Romiti dall'anno 1833 a tt°...* vol. suelto sin colocación definitiva.

Como fácilmente puede apreciarse, los eremitorios subrayados nos son conocidos ya en el siglo XVII-XVIII por lo que se puede suponer una continuidad de la vida eremítica en los mismos durante la época de crisis, sin que con esto queramos decir que los demás comenzaron ahora. En cambio, dentro del mismo siglo XIX encontramos otra serie sobre la que sólo tenemos noticias para un lapso de tiempo más reducido. Así sucede con :

S. Andrea Apostolo	de 1850 a 1868
S. Aniano	para 1861
S. Aniano alla Concezione	de 1846 a 1847
S. Callisto	para 1861
SS. Crocifisso a Monte Mario	de 1851 a 1868
Campo Santo Teutonico	para 1856
S. Maria Addolorata	de 1852 a 1868
S. Maria in Cosmedin	para 1847
S. Maria del Pianto	para 1861
S. Maria del Pozzo	de 1843 a 1844
S. Maria del Riposo	de 1833 a 1839
S. Maria della Salute	de 1833 a 1838
S. Maria della Stella	para 1833
S. Michele Arcangelo	para 1833
S. Pellegrino al Belvedere	de 1850 a 1852
SS. Pietro e Paolo	de 1851 a 1859
S. Saba	para 1878
S. Sisto il Vecchio	de 1837 a 1839
S. Tommaso	de 1844 a 1863 (41).

Es evidente que de estas fechas no se pueden sacar conclusiones definitivas. Solamente nos permiten afirmar la existencia de la vida eremítica en torno a esa época en los lugares indicados pero no podemos afirmarla ni negarla en los restantes períodos. Quizá el ver que en alguno de ellos se practicaba la vida eremítica ya en el siglo XVII pudiera hacernos pensar en una continuidad. Los datos concretos para afirmarlo son los que acabamos de indicar.

A base de los documentos citados nos hemos atrevido a formar una lista general de los eremitorios de Roma, Tívoli y alrededores sobre los que hemos logrado optener alguna noticia. Ciertamente no es completa. Si la presentamos en epéndice es por el interés que

(41) Los dos eremitorios subrayados nos son conocidos anteriormente.

puede tener para quines intenten estudios más detenidos sobre el mismo argumento.

Dentro de la geografía tradicional de Roma la distribución de los eremitorios más conocidos y más fácilmente identificables sería la siguiente:

Rione I, Monti:	Colosseo, S. Margherita, S. Michele Arcangelo, Oratorio del SS. Sacramento, Sancta Sanctorum, SS. Marcellino e Pietro, (Scala Santa).
Rione V, Campomarzio:	S. Michele Arcangelo (?), S. Maria della Provvidenza.
Rione X, Campitelli:	S. Callisto, S. Maria ai Cerchi, S. Maria in Domnica, S. Sisto il Vecchio, S. Tommaso in Formis.
Rione XI, S. Angelo:	S. Maria del Pianto.
Rione XII, Ripa:	S. Aniano, S. Anna, S. Cesario, S. Maria in Cosmedin, SS. Nereo ed Achilleo, S. Saba, S. Salvatore (?).
Rione XIII, Trastevere:	S. Callisto (?).
Rione XIV, Borgo:	S. Maria Addolorata, S. Pellegrino al Belvedere.
Zonas suburbanas de las vías: *Trionfale, Cassia y Flaminia*:	S. Andrea a Ponte Milvio, S. Angelo alle Fornaci, S. Lazzaro dei Lebbrosi, S. Maria del Pozzo.
En la Via Tiburtina:	S. Lorenzo fuori le Mura.
En la Via Appia:	Domine quo vadis.
En la Via Ardeatina:	Divino Amore, SS. Nereo ed Achilleo (?).
En la Via Ostiense:	S. Salvatore di Porta, SS. Pietro e Paolo, SS. Crocifisso, SS. Trinità.
En la Via Portuense:	S. Maria del Riposo.
En la Via Aurelia:	S. Callisto, SS. Crocifisso (?), S. Angelo alle Fornaci (?), S. Maria del Riposo (?) (42).

(42) Las repeticiones y dudas que pueden apreciarse en esta enumeración se deben a que, por el momento, sólo conocemos el título del eremitorio y no tenemos seguridad sobre su localización topográfica.

Aunque es difícil determinar con precisión a qué parroquia han pertenecido en el decurso de los siglos que estudiamos algunos de estos eremitorios, sobre todo a causa del cambio que han sufrido las diversas parroquias de Roma, con todo podemos dar, con una relativa seguridad, los datos siguientes: De los eremitorios que hemos mencionado pertenecían:

1 al Campo Santo Teutonico
1 a la Parroquia de S. Lazzaro
1 a la Parroquia de S. Maria del Pianto
2 a la Parroquia de S. Angelo alle Fornaci
2 a la Parroquia de S. Maria del Popolo
3 a la Parroquia de S. Maria in Trastevere
4 a la Iglesia y Capítulo de S. Pedro.
5 a la Parroquia de S. Paolo extra Muros
5 a la Parroquia de S. Maria in Cosmedin
14 a la Parroquia de S. Giovanni in Laterano

Si, además de la jurisdicción parroquial, tenemos en cuenta los derechos del Capítulo de S. Pedro, aunque no siempre aparece claro su radio de acción en el argumento que nos ocupa y en los documentos que hemos usado, podemos decir que la mayoría de los eremitorios conocidos estuvieron sometidos a la jurisdicción de la Parroquia de S. Juan de Letrán (14), a S. Pedro in Vaticano (8 ó 9), a S. Pablo extra Muros (4 ó 5) y a Santa María in Cosmedin (4 ó 5).

Esta serie de sencillas constataciones nos permite ya sacar una conclusión: Los eremitorios de Roma, como decíamos al principio de este párrafo, se encuentran en zonas y parroquias periféricas y suburbanas de la ciudad (43), pero non podemos decir que existieran en el Agro Romano propiamente dicho (44) si exceptuamos tal vez *SS. Pietro e Marcellino a Tor Pignatara, Divino Amore* e in-

---

(43) En el siglo XVIII figuran como parroquias periféricas de Roma: S. Angelo alle Fornaci, S. Cecilia, S. Giovanni in Laterano, S. Maria in Cosmedin, S. Maria dei Monti, S. Maria in Trastevere, S. Maria del Popolo. Así en *AGVR, Segret. del Tribunale,* T. 50, fol. 89. Para completar deberíamos añadir: S. Agnese, S. Francesco a Monte Mario, S. Lorenzo extra Muros, S. Paolo extra Muros, S. Pietro in Vaticano, S. Sebastiano, relacionadas de alguna manera con las anteriores.

(44) Tal como se entiende en la nomenclatura del Vicariato en esta época equivaldría a la campiña romana. Es decir, el espacio que, por varias millas, se extiende en torno a la ciudad hasta limitar con las diócesis vecinas a Roma. Jurídicamente dependía del Vicariato de Roma y estaba cuidado por las parroquias periféricas.

cluso *Domine quo vadis,* conforme a algunas descripciones del Agro Romano.

La razón de ser de esta última particularidad creemos debe ponerse en la insalubridad del Agro Romano y en la penuria económica a que estarían expuestos los eremitas por la pobreza de sus habitantes y por la falta de lugares de peregrinación. Porque, según repetiremos más adelante, el eremita romano tiene que vivir de la caridad de los fieles que acuden a él o a quienes él aborda con su incesante mendigar. Precisamente una de las facultades más importantes que le concede el ordinario al darle la patente de eremita es la de poder mendigar por todo el territorio sometido a su jurisdicción, aunque sin alejarse de su eremitorio por más de tres días (45).

De aquí se deriva otra característica de estos mismos eremitorios: están colocados en santuarios o capillas humildes y pobres, eso sí, pero a las que es frecuente el afluir de fieles (de un modo constante o esporádico), bien por la fama de la advocación titular, bien por el lugar que ocupan. Por lo mismo no es difícil observar una clara relación entre la posición geográfica de los eremitorios y las metas o vías más importantes que aguardaban a los peregrinos de Roma: S. Pedro, S. Pablo, S. Lorenzo, S. Juan de Letrán, Sancta Sanctorum, Catacumbas, entradas y salidas de la ciudad. Pero esto, recordémoslo una vez más, no debe hacernos olvidar la humildad, la pobreza y hasta el abandono de las iglesias y capillas a que iban anejos los eremitorios: por la distancia y lo despoblado del lugar o por otras mil razones no tienen ni comunidad religiosa, ni sacerdote alguno que se cuide de ellas de un modo permanente. El eremita va a tener que hacer de sacristán, de guardián y de conservador. Y no obstante esto, es frecuente que estos eremitorios estén sujetos al patronato de una familia, de un capítulo o de otra iglesia (46). Un eremita es una forma económica de atenderlos. En la concesión de los patronos y en la patente del ordinario se recordará al eremita cómo debe vigilar y trabajar por la limpieza, conservación y restauración del edificio y de los objetos y ropas destinados al culto.

En Roma y sus alrededores no hemos encontrado eremitorios que hayan sido construidos desde un principio como tales. Para la

---

(45) *Spic. Hist.,* 17 (1969) 335-338.

(46) Esta particularidad es tenida muy en cuenta por los juristas de la época al hablar del privilegio del foro. Con todo, aunque reconocen esta posible dependencia de los patronos del eremitorio, insisten en la dependencia jurídica del ordinario de lugar por parte del eremita. Más aún, esta depencia, junto con su total consagración a Dios, es lo que lo hace persona ecclesiástica.

práctica de la vida eremítica se aprovechan edificios preexistentes anejos a una iglesia o capilla y con las características antes indicadas. Por eso creemos que en este momento y en esta zona no se puede hablar, en sentido propio, de una arquitectura eremítica. Por la misma razón, el título o nombre del eremitorio no tiene un significado especial desde el punto de vista eremítico. Tal vez sólo repercutía en la insignia del eremita centrada a veces en la imagen del santo titular de su eremitorio (47). Otra cosa hemos de decir de las comunidades eremíticas que un día se trasformaron en monasterios: como ya hemos visto, llevan el título de la corporación o de un santo a quien ésta considera como ideal y modelo.

A partir de estas características fundamentales es fácil hacerse una idea del ambiente geográfico en que debía moverse el eremita de la Ciudad Eterna. Su residencia, ciertamente, no le obligaba a un alejamiento total de los demás hombres, de la ciudad. Al contrario, estaba llamado a tener un contacto real con su mundo por la mendicidad, por la asistencia a los actos de culto, por su apostolado, por la situación misma del eremitorio. Sin embargo, su residencia supone la pobreza, la soledad, la humildad, la clausura, un cierto alejamiento del trato con los demás para dedicarse a la oración y a la penitencia. Es verdad que dadas las características de los eremitorios y la legislación vigente sobre este género de vida eremítica, la práctica de la soledad y del retiro dependía mucho de cada eremita en particular y de su modo de ser. En realidad no hemos encontrado ni quejas ni manifestaciones particulares sobre este aspecto.

Por todo ello, el eremitismo romano aparece como algo intermedio entre la cueva del anacoreta y el convento del mendicante. El eremita romano acerca a la ciudad la celda del anacoreta como hicieron los frailes mendicantes con el cenobio primitivo. No en vano sus miembros van a tener que incorporarse a una orden tercera uniendo a su actividad contemplativa y de trabajo manual la mendicidad

---

(47) Una imagen gráfica de la mayoría de los eremitorios citados puede verse en los libros que se ocupan de las correspondientes iglesias de Roma. Cfr P. PEZZI, *Le Chiese di Roma nei XX secoli del Cristianesimo. Topografia, Toponomastica, Bibliografia.* Vol. I, Roma 1940. CH. HUELSEN, *Le Chiese di Roma nel Medio Evo. Cataloghi ed appunti,* Firenze 1927. M. ARMELLINI-C. CECCHELLI, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX di Mariano Armellini. Nuova edizione... a cura di Carlo Cecchelli.* Roma 1942, 2 vols. Aunque en estas obras es poco lo que se dice de los eremitorios como tales, nos proporcionan una bibliografía muy selecta sobre el conjunto monumental a que va anejo el eremitorio y que puede completar las noticias sobre el mismo que faltan en las obras citadas. - También se encontrarán estampas y grabados muy interesantes sobre el particular en el *Gabinetto Nazionale delle Stampe* de Roma, en el que se dispone de catálogo alfabético por iglesias.

y el apostolado. Hasta como personas de la Iglesia figuran entre los mendicantes.

Con todo, el eremita romano, tanto por razón de su eremitorio como por su hábito y por su condición canónica, está en una situación intermedia entre el simple fiel y los frailes mendicantes (legos, donados y conversos). Así sucederá que algunos eremitorios se irán convirtiendo en verdaderas comunidades religiosas (Ordenes Eremíticas) y otros en simples moradas de santeros, donde vivirá la familia que se preocupa de atender el santuario adjunto, sin nada especial que la distinga de las demás fuera del servicio a la iglesia (48).

En Tívoli y en los alrededores de Roma los eremitorios van anejos a iglesias rurales que, por otra parte, gozan de una cierta fama y de algún modo son frecuentadas por los fieles (49). Las reglas de los eremitas y, sobre todo, las patentes y las disposiciones particulares parecen suponer y exigir una cierta proximidad y contacto

---

(48) A este propósito me parece interesante y significativa la proposición que en 1889 hacen los sacerdotes de la Terra di Cassape para el sínodo diocesano de Tívoli: « Essendo nota la poca edificazione data al popolo dai così detti eremiti (per non dir del resto) il Sinodo ordini che non se ne restane dei nuovi per l'avenire; ma piuttosto venga affidata la custodia delle chiese rurali a specchiate persone secolari, munite delle debite licenze ». *Spic. Hist.*, 17 (1969) 284. Un processo semejante debió seguirse en otros muchos lugares de la Cristiandad. F. BARONI, *Il Santuario dell'Eremita in Colomini*, Lucca 1922, p. 36-37, nos cuenta así la desaparición de la vida eremítica en este santuario de la Garfagnana: « Nel 1868 gli amministratori del Santuario... si rivolgono alla commissione ecclesiastica di Massa facendo presente che oltre il vecchio eremita Domenico Benedetti, che da 47 anni presta servizio al Santuario, è oggi difficile trovare eremiti per le questue idonei e capaci: è quindi necessario rivolgersi ai Parroci. - Si risponde col decreto del Vescovo mons. Giacomo Bernardi così concepito:... 'Considerando che per ragionevoli motivi non è cosa sicura né vantaggiosa nelle presenti circostanze il deputare altri eremiti per l'anzidetto luogo, e confidando che questo potrà più facilmente e con maggiore utilità essere raggiunto col mezzo dei Rev.di Parrochi, ove da loro si accetti l'incarico con efficace desiderio di promuovere il culto di Maria SS., approviamo quanto ci è stato proposto, ed esortiamo tutti i RR. Parrochi e Capellani delle chiese della Garfagnana a raccogliere dalle rispettive popolazioni previo avviso ed analoga esortazione, le offerte della farina dolce, grano ecc. a vantaggio del predetto Santuario dell'Eremo di Colomini, come si praticava dagli Eremiti, di venderle al maggior prezzo sperabile pubblica subasta, recandone fedelmente il prezzo ai rispettivi Vicarii foranei per essere da questi consegnato al nostro Provicario Generale per conto della suddetta Amministrazione dell'Eremo' (Decreto 18 Novembre 1868) ». Para un estudio sobre el eremitismo de esta región cfr G. FABBRI, *Ricerche sul movimento eremitico in Italia. L'Eremitismo in Garfagnana nei secoli XVIII e XIX*, en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 33 (1969) 166-172.

(49) Para Quintiliolo en concreto cfr OTTAVIO DA ALATRI, *I FF. MM. Cappuccini in Tivoli e il Santuario di S. Maria in Quintiliolo*, Roma 1938. Sobre los demás eremitorios podemos encontrar una indicación, siquiera sea somera y elemental, en las actas de las visitas pastorales de la diócesis al hablar de la correspondiente iglesia. Se trata, por lo demás, de algo constante en otros centros eremíticos, de tal suerte que cuando nos encontramos con un santuario famoso o un centro de peregrinación importante debemos preguntarnos a ver si en algún momento de su historia no ha sido centro de vida eremítica cuando no ha estado a cargo de alguna asociación monástica. Monjes, religiosos y eremitas se han sucedido con frecuencia en estos centros consagrados a la oración y a la piedad a fin de cuidar el santuario y asistir a los fieles.

del eremita con su parroquia (50). Esto nos confirma la relativa distancia en que debía vivir con relación a la ciudad. El peligro de los ladrones a que estaban expuestos los lugares alejados, según nos cuenta la tradición de S. Clemente y hemos visto en varias ocasiones sobre los eremitas de Roma, era una razón más para mantenerse a una distancia prudencial de los poblados.

Como es natural, en los eremitorios situados fuera del Vicariato de Roma se acentúa la soledad y la pobreza. Estos eremitorios tienen más de celda anacorética y el eremita que vive en ellos mucho menos de fraile mendicante. Cuando en las visitas pastorales de la Diócesis de Tívoli se habla de sus eremitorios se alude siempre a la necesidad de reparación. Lo mismo sucede en la relación quinquenal que alude a ellos. Y es que los patronos encargados de su restauración se muestran remolones y descuidados para complir las disposiciones del visitador o, simplemente, se hallan demasiado distantes para interesarse par este problema. Así podemos explicarnos esas alternancias tan constantes que han acompañado hasta nuestros días a las iglesias o capillas rurales: la única o las pocas fiestas anuales las exponen a un olvido y a un abandono del que sólo las salva transitoriamente el interés de una persona, de una familia o de una cofradía. Después vuelven a ser víctimas del tiempo y de los temporales. Es la causa de sus incesantes restauraciones con frecuencia de tan poco valor artístico.

Con todo, aquí, más que en ninguna otra parte, el eremita podía convertirse en una verdadera personalidad religiosa. Así le sucede al, por otra parte, tan raro Fr. Ancángel de Padua, excapuchino, quien siendo eremita en Santa María del Carmen, parroquia de San Pablo en Moselice, de 1854 a 1856, adquiere tal estima de la gente que todos se lamentan al verlo partir para otro eremitorio. Se ocupaba en obras de caridad y especialmente *nell'istruzione dei poveri di quel paese* (51). Esto hace también verosímil lo que se nos cuenta de San Clemente cuando estaba en Mühlfrauen (52). La figura del eremita en estas soledades podría ser muy bien la de ese hombre en oración que nos presenta Renato Chateaubriand a su paso por el eremitorio de Quintiliolo en Tívoli.

---

(50) Las de la diócesis de Tívoli, por ejemplo, usan términos como éstos: « et cum onere assistendi Ecclesiae Parrochiali... in functionibus ecclesiasticis »... « Et cum onere frequentandi Ecclesiam Archipresbiteralem dictae Terrae, atque in processionibus publicis interveniendi »... « Et cum onere frequentandi nostram Ecclesiam cathedralem » ... *Spic. Hist.*, 17 (1969) 282.

(51) *AGVR, Segret. del Vicariato, 14: Eremitae, fasc. del 1859,* fol. suelto sin numeración.

(52) *Spic. Hist.*, l. c. 240-41; 244; 261.

Hacia las tres de la tarde bajé de la Villa Este y pasé al Teverone por el Puente Lupo para entrar en Tívoli por la Puerta Sabina. Atravesando los bosques de viejos olivos de que acabo de hablar, descubrí una capillita de muros blancos dedicada a la Madonna de Quintiliolo y construida sobre las ruinas de la *villa* de Varo. Como era domingo y la puerta estaba abierta, entré. En su interior vi tres pequeños altares distribuidos en forma de cruz. En el del medio se levantaba un gran crucifijo de plata ante el que ardía una lámpara colgada de la bóveda. Delante de él, postrado en un banco, un solo hombre de aspecto más bien miserable. Rezaba con tanto fervor que ni siquiera levantó los ojos para mirarme al oír el rumor de mis pasos.

También ahora sentí dentro de mí eso que ya me ha ocurrido mil veces más al poner el pie en una iglesia: un cierto *sosiego* de las turbaciones interiores... y un no sé qué de astío por las cosas de la tierra. Me arrodillé a poca distancia del desconocido e inspirado por el lugar dije esta oración:

¡Oh Dios del caminante, que te complaces en ser adorado por el peregrino en este humilde asilo que se levanta sobre las ruinas del palacio de un grande de la tierra! ¡Oh Madre del dolor que fundaste tu culto de misericordia sobre la herencia de ese desgraciado romano que murió lejos de su patria en medio de los bosques de Germania! aquí estamos dos fieles prosternados a los pies de vuestro solitario altar. Conceded a este desconocido, tan profundamente humillado ante vuestra majestad, todo lo que pide y haced que las oraciones de este hombre sirvan también para curar mis enfermedades, de suerte que estos dos cristianos que, sin conocerse el uno al otro, se han encontrado por un instante en la vida y están a punto de separarse para no volverse a ver más sobre la tierra, cuando un día vuelvan a encontrarse a los pies de vuestro trono celestial se queden admirados al ver que se deben mutuamente una parte de su felicidad gracias a los milagros de la caridad (53).

4. - Los Eremitas de Roma.

1) Número de eremitas. - No son muchos los que hemos llegado a conocer ni tampoco son abundantes las noticias que sobre ellos se nos dan. En total tenemos referencias o simples alusiones a 171 eremitas identificados individualmente. De 152 de ellos (salva alguna repetición incontrolada) conocemos también el eremitorio, o algunos de los eremitorios, en que pasaron su vida eremítica en Roma.

Es evidente que estos eremitas no pertenecen a un solo período del eremitismo romano. Se hallan distribuidos todo a lo largo del siglo XVIII y XIX y constituyen una pequeña parte del número total. Quizá sean un tercio. Mas para que el lector pueda hacerse

---

(53) R. Chateaubriand, *Atala, René, Le dernier des Abencerages, Les quatre Stuarts, Voyage en Italie, Le mont-Blanc*, París 1849, p. 337-338. El pasaje citado pertenece al *Voyage en Italie, A M. De Fontanes, Rome, le 10 janvier 1804.*

idea de nuestra información vamos a indicar el número que hemos logrado localizar en los diversos quinquenios del período que estudiamos. Al hacerlo no pretendemos decir que los señalados en uno no estén comprendidos también en los demás. Solamente queremos indicar con la mayor precisión posible el número de eremitas conocidos individualmente en cada momento. Al asignarlos a una fecha u otra nos hemos atenido a las que figuran en los documentos relativos a los mismos. Para darse cuenta de la diferencia que debe haber entre este número y el número real será suficiente tener presente que, más de una vez, el número de eremitas de la parroquia de San Juan de Letrán supera la suma total de los que nosotros conocemos en la misma época. Si a esto añadimos que los eremitorios pertenecientes a esta parroquia vienen a ser un tercio de los que había en el Vicariato de Roma, es fácil valorar los datos que ahora presentamos en espera de un estudio más completo (54).

Años	Eremitas conocidos	Años	Eremitas conocidos
1618	1	1831 - 1835	20
1684 - 1702	11	1836 - 1840	27
1702	17	1841 - 1845	18
1723	3	1846 - 1850	15
1726	12	1851 - 1855	19
1780 - 1785	7	1856 - 1860	16
1800 - 1805	1	1861 - 1865	14
1806 - 1810	0	1866 - 1870	9
1811 - 1820	1	1871 - 1875	0
1826 - 1830	2	1876 - 1880	6

También aquí, como ya dijimos al hablar de los eremitorios, los datos más continuos se refieren a la última etapa del eremitismo romano. Este desequilibrio queda compensado si tenemos en cuenta que en la legislación y documentación general nos sucede lo contrario y que, normalmente, los datos concretos del siglo XIX responden a la legislación general del siglo XVIII.

Una estadística muy incompleta que hemos formado a base del *Stato d'Anime* de la Parroquia de San Juan de Letrán podría darnos

(54) Nótese, sin embargo, que los datos sobre el siglo XIX, al estar tomados en gran parte del *Registro di Romiti*, se han de acercar mucho más a la realidad. Con todo, para una compulsación precisa, se habrían de tener en cuenta los libros de *Stato d'anime*. A partir de ellos es como se podría hacer la estadística completa y precisa de los años anteriores.

una idea de la evolución del número de eremitas en el resto de la ciudad. El caso de San Juan de Letrán es uno más de los muchos que podrían señalarse. Nuestra estadística recoge sólo el número de eremitas para aquellos años en que este número está expresamente indicado en el *Stato d'Anime*. Así, aunque carezcamos de información sobre gran parte del período que nos interesa, podremos valorar el aprecio o la importancia que el autor del volumen daba al fenómeno eremítico en su parroquia. De este modo la abundancia de información viene a convertirse en reflejo de la importancia del mismo fenómeno (55).

Año	Eremitas	Año	Eremitas	Año	Eremitas
1650	5	1686	6	1703	?
1651	6	1687	4	1704	1
1667	12	1688	6	1705	?
1672	6	1689	5	1706	?
1673	6	1690	6	1707	?
1674	3	1691	8	1708	8
1675	10	1692	?	1724	11
1676	7	1693	6	1726	11
1677	7	1694	6	1777	12
1678	8	1695	6	1780	10
1679	5	1696	12		
1680	4	1697	10		
1681	?	1698	10		
1682	5	1699	10		
1683	3	1700	?		
1684	4	1701	13		
1685	?	1702	12		

2) Nombre de los eremitas. - En el nombre de los sujetos analizados no se observan constantes definidas. En un grupo de cien fichas escogidas al acaso aparecen: 12 individuos con el nombre eremítico de *Juan* o compuesto del mismo; 11 con el nombre eremítico de *Pedro;* 10 con el de *Domingo* y otros tantos con el de *José;* 9 con el de *Francisco;* 5 con el de *Vicente* y *Santiago* y 4 con el de

(55) Los datos están tomados del *AGVR, S. Gio. in Laterano, Stato d'anime,* vol. correspondiente a cada uno de los años citados.

Benito. El resto lleva nombres diversos, doce de los cuales se repiten un par de veces cada uno. Los demás son muy distintos.

El nombre de los eremitas suele ir precedido del apelativo: *Frate, Frà, Fr.* que traduciríamos por *Fray* o *Hermano*. Es la manifestación del trato que se le da y del puesto que se le reconoce en la sociedad y en la estructura jerárquica de la iglesia de entonces, según veremos más adelante.

El eremita cambia de nombre al recibir el hábito eremítico. Por eso es frecuente referirse a él con dos nombres: con el nombre de pila y con el nombre eremítico. Este aparece de un modo constante en informes, registros y patentes; el otro, no siempre. Sin embargo, en los documentos aludidos conserva el apellido familiar, si bien a veces, como sucede con algunos nombres de monjes y frailes mendicantes, va acompañado del nombre de la ciudad de origen, bien en forma adjetivada, bien con una partícula que indica la procedencia. En ambos casos no se busca otra cosa que la individualización del eremita. El monje o el fraile ocultan su vida, su personalidad y su responsabilidad en el anonimato de la comunidad y de la orden. El eremita vive en la soledad total y es él mismo, como persona física, quien debe responder de toda su vida ante la Iglesia y ante la sociedad. Por lo mismo no le bastará el hábito como testimonio de su profesión y de su condición. Siempre debe ir provisto de esos documentos que acreditan su personalidad y la misión que ha recibido de la Iglesia por medio del obispo u ordinario de lugar (56).

3) Edad de los eremitas. - Tampoco aquí es fácil formarse un juicio. De ordinario podemos saber la edad de un eremita en una fecha determinada pero no siempre sucede lo mismo cuando queremos determinar el año en que comenzó a ser eremita y hasta cuándo perseveró en esta condición. En concreto han comenzado a los 30 años, a los 31, a los 35, a los 43-44, a los 46, a los 49-50, a los 58, a los 60 y a los 66. Por otra parte, entre las edades expresamente indicadas al hablar de los que ya son eremitas, tenemos los siguientes datos: 1 eremita de: 27, 33, 59-60 y de más de 73 años.

2 eremitas de: 38-40, 65-66, y 72-73 años.

---

(56) La serie de documentos personales de que debía ir provisto el eremita puede verse en *Spic. Hist.*, 17 (1969) 330 ss. Véase también lo que diremos hablando de los eremitas peregrinos. Sobre la documentación concreta de un eremita de otra región en el siglo XVIII puede verse B. Frescucci, *Giovanni Battista Roynel eremita e studioso*, Cortona 1963; *Giovanni Battista Roynel eremita e studioso*, en *Pagine Cortonesi*, Cortona 1968, pp. 73-84. Por ser tan completa y coincidir tan plenamente con lo que nosotros venimos estudiando puede aclarar más de un aspecto.

3 eremitas de: 36 años.
4 eremitas de: 50-55 y 56-58 años.
5 eremitas de: 45-50 años.
7 eremitas de: 43-45 años.

Según esto quizá se pudiera formular la hipótesis de que la edad más frecuente entre los eremitas de Roma oscila entre los 45 y 55 años. Los más jóvenes parecen provenir del campo religioso y clerical. Con todo, es muy posible que un análisis más detallado nos lleve a conclusiones bastante diferentes. En la iconografía popular o artística y hasta en la misma literatura de la época los eremitas aparecen como personas mayores, que para el siglo XVIII-XIX supondrían muy bien alrededor de unos 45-50 años. Lo mismo se refleja en la concepción popular que suponen los refranes de casi todos los países. El eremita joven es sospechoso y poco de fiar: *De jeune hermite, vieux diable*. El ideal, el que a nadie infunde sospechas, es el anciano: *Quand le diable fut vieux il se fit hermite; le renard est devenu hermite* (57). Que después las excepciones confirmaran esta regla general es algo acreditado también por todas las fuentes.

4) Patria de los eremitas de Roma. - Es un punto importante para comprender el eremitismo romano. Sabiendo el origen de los eremitas nos será más fácil descubrir los diversos influjos a que estuvo expuesto. Los datos escuetos serán suficientemente elocuentes no obstante su precariedad.

— *Datos generales*:

Eremitas analizados	=	171
De procedencia ital. segura	=	93
De nombre italiano sin proced. conoc.	=	29
Romanos	=	5
De proc. ital. dud.	=	5
Total de proc. ital.	=	127
De procedencia no-it. concreta y precisa	=	32

(57) G. Strafforello, *La sapienza del mondo ovvero Dizionario universale dei Proverbi di tutti i Popoli*, Torino 1883, tom. I, p. 591, tom. III, p. 443.

De apellido no-ital. y sin ind. de proc.	=	4
Total de no-ital.	=	36
Sin referencias	=	8

— *Patria de los Eremitas no-italianos* :

Imperio Austríaco (Austria (2), Bohemia (2), Hungría (6)	=	10
Bélgica	=	1
Córcega	=	2
España	=	5
Francia	=	5
Holanda	=	2
Prusia	=	7
Sin referencias	=	4
Total	=	36

— *Lugar de origen de los eremitas italianos* : (58)

1 eremita de : Alatri, Albano, Alessandria, Amelia, Anagni, Aquileia, Arpino, Balsano, Bologna, Bovino, Calabria, Caserta, Casale Monferrato, Castello Ore, Castiglion Fiorentino, Cingoli, Corinaldo, Fano, Farfa, Fesi, Foggia, Genova, Leone, Lodi, Lugnano, Macerata, Matelica, Modena, Monte Bueca, Montefalusco, Montefetto, Montefiascone, Orte, Orvieto, Padova, Parma, Pedacchia, Pieve, Pisa, Recanati, Rimini, Sabina, San Miniato, Senigallia, Siena, Spoleto, Subiaco, Tirolo, Tivoli, Trentino, Udine, Urbino, Velletri, Venezia, Verona, Viterbo.

2 eremitas de : Acquapendente, Ascoli, Fermo, Ferrara, Fossombrone, Milano, Norcia, Palestrina, Sarno, Torino, Vercelli, Vignanello.

3 eremitas de : Ancona.

4 eremitas de : Lucca, Piemonte.

5 eremitas de : Roma.

— *Diócesis de origen de los eremitas italianos* :

---

(58) En este apartado los nombres que citamos no siempre corresponden a una población determinada. Los hemos copiado como aparecen en los documentos que venimos usando. Unas veces corresponderán a la diócesis, otras a una región más o menos definida. Cremos que su valor está, más que en la precisión geográfica, en la fuerza indicativa que conservan a pesar de su imprecisión y equivocaciones.

1 eremita de las diócesis de: Alatri, Albano, Amelia, Anagni, Aquileia, Arezzo, Ascoli, Bologna, Bovino, Brescia, Camerino, Casale Monferrato, Caserta, Città di Castello, Cosenza, Conza della Campania, Fabriano e Matelica, Foggia, Genova, Lodi, Macerata, Magliano Sabina e Poggio Mirteto, Montefiascone, Orvieto, Padova, Parma, Pisa, Rimini, San Miniato, Siena, Sora, Spoleto, Subiaco, Teramo, Tivoli, Trento, Udine, Urbino, Velletri, Venezia, Vercelli, Verona, Viterbo.

2 eremitas de las diócesis de: Acquapendente, Civita Castellana-Orte e Gallese, Fermo, Ferrara, Fossombrone, Modena, Montefiascone, Palestrina, Recanati, Sarno, Senigallia, Torino.

3 eremitas de las diócesis de: Ancona y Milano.

5 eremitas de las diócesis de: Lucca y Roma.

— *Provincia de origen de los eremitas italianos*:

1 eremita de las provincias de: Alessandria, Arezzo, Avellino, Bologna, Bolzano, Brescia, Caserta, Cosenza, Forlì, Genova, Modena, Padova, Parma, Rieti, Siena, Teramo, Venezia, Verona.

2 eremitas de las provincias de: Ferrara, Foggia, Pisa, Salerno, Terni, Torino, Udine, Vercelli.

3 eremitas de las provincias de: Frosinone, Pesaro.

4 eremitas de las provincias de: Ascoli Piceno, Milano, Perugia.

5 eremitas de las provincias de: Ancona, Lucca, Macerata.

7 eremitas de la provincia de Viterbo.

11 eremitas de la provincia de Roma.

— *Número de eremitas por Regiones*:

1 eremita de: Liguria, Trentino-Alto Adige, Abruzzi, Calabria.

2 eremitas de: Udine, Puglia.

3 eremitas de: Veneto.

4 eremitas de: Campania.

5 *eremitas de*: Piemonte, Lombardia.
6 *eremitas de*: Emilia-Romagna, Umbria.
9 *eremitas de*: Toscana.
17 *eremitas de*: Marche.
22 *eremitas de*: Lazio.

Como fácilmente puede verse, la mayor parte de los eremitas tiene una procedencia bien definida: Los Estados Pontificios, Toscana, Módena, Parma, Piemonte y dominios Austríacos y Prusianos.

La razón de este fenómeno nos parece también obvia: por un lado, la facilidad para los oriundos de los Estados Pontificios y, por otro, la dificultad de practicar la vida eremítica en los estados sometidos a la dominación y al influjo josefinista de Austria.

5) ANTECEDENTES RELIGIOSOS Y SOCIALES DE LOS EREMITAS ROMANOS. - Como es ordinario en tantos otros aspectos de la vida, también aquí la documentación más clara y precisa se refiere a los casos raros o más especiales, quedando en la penumbra la historia de la mayor parte. En principio, sin embargo, se puede asentar que, con el permiso del ordinario, podía se eremita cualquier cristiano de cierta edad nacido de legítimo matrimonio (59). Las exigencias que veremos más adelante se refieren sólo a su comportamiento moral, sin precisar nada sobre otros aspectos. Con todo no tenemos noticia alguna de que hubiera mujeres eremitas durante este período en la zona de Roma.

A esta misma conclusión llegaríamos partiendo de los datos concretos que conocemos. Es verdad que tampoco se trata de un número suficiente para descubrir la ley general. Solamente nos permite poner en evidencia su amplitud una vez que por los documentos generales hemos conocido su existencia. En efecto, en el eremitismo romano nos encontramos con individuos que han sido:

— *sacerdotes*. Sería, de suyo, el caso ideal, pero en el siglo XVIII y XIX va siendo cada vez más raro y menos frecuente.

---

(59) Esta última indicación se desprende de la patente concedida a Fr. Angelo Maria di Genova en 1618 (*Spic. Hist.*, 17 (1969) 296). Como después no se vuelve a indicar, podemos suponer que en el caso concreto se debía al hecho de tratarse de una asociación eremítica. Véase lo que más adelante decimos con palabras de P. Doyère.

— *religiosos secularizados*. Hemos encontrado sendos casos de capuchinos, franciscanos, jesuitas, hermanos de las Escuelas Cristianas y de otro instituto no precisado. Siempre suponen incapacidad para la vida religiosa que han profesado y un deseo de continuar como eremitas un ideal que no lograron encarnar como religiosos.

— *clérigos menores o parroquiales*. En estos sujetos el paso a la vida eremítica se debe, al parecer, a la pobreza. Al no tener patrimonio suficiente para su ordenación sacerdotal abandonan la vida clerical y se hacen eremitas.

— *terciarios, oblatos, donados, «adetti» o «servi» de órdenes religiosas*. Es curioso señalar que con frecuencia y casi ordinariamente en este caso se trata de sujetos que han vivido largos años al servicio de un convento y que un buen día, *libremente,* optan por la vida eremítica.

— *eremitas de otras regiones de Italia*. Parece el caso más frecuente. Pero es necesario precisar que se trata de eremitas que vienen de otros eremitorios de diversas regiones de Italia; pues aunque es verdad que hay un porcentaje notable de eremitas no-italianos, no hemos visto ninguno que haya pasado directamente de un eremitorio no-italiano a otro de Roma. Que lo haya hecho después de haber sido eremita cerca o lejos de Roma pero en Italia es lo normal. Más aún, creemos que como hipótesis de trabajo se puede afirmar que normalmente el extranjero que se hacía eremita en Italia buscaba, en última instancia, poderse establecer un día en Roma. La Ciudad Eterna, por otra parte, era una meta necesaria de su peregrinación. Entre este tipo de eremitas hemos encontrado algunos que figuran como «priores» de grupos eremíticos de los que un día se han apartado buscando, sin duda, una mayor libertad y soledad.

— *viudos*. Se hacen eremitas después de la muerte de su esposa.

— *casados*. Es una posibilidad que se apunta en las normas vigentes (60). En ellos lo más característico es el servicio de la iglesia que les ha confiado el obispo. Sin embargo, aunque se trate de un caso posible, no tenemos referencia de ningún eremita concreto que a un mismo tiempo figure como eremita y lleve vida matrimonial. Más bien se ve en ello una cierta incopatibilidad a juzgar por las disposiciones del Sínodo Romano.

---

(60) Así se deduce de las Reglas de 1725, cap. XIV. *Spic. Hist.*, l. c. p. 313.

— De otros eremitas se explicita que han sido: *sacristanes o guardianes* de varias iglesias. Un detalle importante para ver, por un lado, la semejanza del eremitismo con estos cargos tan frecuentes en nuestras iglesias y, por otro, la diferente situación jurídica que suponía.

— En algún documento se nos dice que el aspirante a eremita está *votis Deo dicatum* o que es *neófito*. La última expresión podría referirse a algún convertido de las diversas iglesias protestantes como sabemos, por ejemplo, de Francisco Obermüller. Estos casos, por lo demás, no debían ser tan raros. El que sus nombres no figuren en las amplias *colecciones de convertidos* puede deberse al carácter apologético de éstas y a que los que optaban por la vida eremítica no tuvieran un puesto relevante en el mundo social y cultural de entonces (61).

— *simples fieles*. Son los más. Se trata de esos cristianos sencillos que se hacen eremitas después de haber sido: militares, criados, hortelanos, carniceros, taberneros, etc. De uno de ellos se nos da este informe curioso: «in hora è Romito, prima era secolare, et da secolare uscì dal S. Officio dove è stato in priggione per quindici e più anni per molista»... «È la verità ch'è ritenuto in Roma d'ordine del S. Officio» (62).

De todo lo dicho en este apartado se puede sacar ya una idea de la condición social de que procedían los eremitas de Roma, aunque tampoco sobre este particular sea lícito formular una ley uniforme y exclusivista. Hemos de confesar, sin embargo, que del conjunto de la documentación que hemos manejado se saca la impresión de tratarse de personas provenientes de condición humilde. A este propósito nos parece significativa una frase que se lee en defensa de un eremitorio frente a una orden religiosa que pretendía conseguirlo para sí. Uno de los patronos se opone, en defensa de los eremitas de la ciudad, ya que: «a chiunque aspiri a ritirarsi o per devotione o per miseria in detto Romitorio, può vivere comodamente» (63). Devoción y miseria serían los móviles fundamentales de la vida eremítica. De un clérigo de origen húngaro, que está de *clérigo parroquial* en San Juan de Letrán y que quiere hacerse ere-

---

(61) *Spic. Hist.*, l. c. p. 332. A. RAESS, *Die Convertiten seit der Reformation*, Freiburg 1866-1871. D.A. ROSENTHAL, *Convertitenbilder aus dem neuzehnten Jahrhundert*, Schaffhausen 1871-1872, segunda edic.

(62) *Spic. Hist.*, l. c. p. 303.

(63) *Archivio vescovile di Veroli, Bullarium ab anno 1766 usque ad annum 1777, S. Maria delle Grazie di Frosinone.*

mita, C. Keresthury, se certifica : « attesto in fine che il medesimo è povero, essendogli stato appena sufficiente per vivere l'onorario che aveva nella sudetta qualità di chierico » (64). Su pobreza era, sin duda, la que le impedía continuar hacia el sacerdocio. Para él el eremitismo se convertía en solución de un problema vocacional y económico.

Esto hace que al estudiar el eremitismo se deba dar una importancia especial al apartado de las motivaciones. Será lo que nos defina el valor de la vocación eremítica. La condición social no explica enteramente el eremitismo, ni éste aparece como fenómeno de una clase social determinada. Los eremitas vivirán en pobreza y serán pobres, pero no siempre es la pobreza la que los ha movido a abrazar la soledad como medio de vida. En este sentido podríamos aplicar al eremitismo romano lo que P. Doyère dice del eremitismo del siglo XVII y XVIII : «Los eremitas provienen de estamentos humildes, de suerte que si una persona de clase más elevada se hace eremita es por humildad... La búsqueda del último puesto es un elemento de la espiritualidad eremítica. Pero en una sociedad en que la distinción de clases sociales está organizada con un gran jurisdicismo y dureza, el acento que el eremita pone sobre la humildad esencial ocasiona una curiosa desviación en la idea que uno se había formado sobre el eremitismo. La orientación contemplativa y de soledad se paraliza. El objetivo de la vida eremítica parece reducirse, como dice J.P. Camus, a ser « *le refuge de ceux qui, disgraciés devant les hommes, ne peuvent être admis au service de Dieu dedans les monastères* » (Hermiante). Desgracia en la salud, en el nacimiento, en el suceso político, en la conducta anterior : todo esto puede encontrarse en uno de los tipos más corrientes de irregulares que no pueden aspirar a otra cosa : el antiguo militar penitente... Estos humildes personajes no han sido hechos para el estado religioso. Por otra parte, al comienzo de la era tridentina, es difícil imaginarse una llamada a la vida de perfección fuera del estado religioso. Y los eremitas, fuera de uno que otro, difícilmente sobresalen del común. No se les pide otra cosa que ser gentes de bien »... Por lo mismo, es evidente que en este momento no todos los eremitas excluidos de la vida religiosa tienen vocación a la soledad. De otra parte, la autoridad eclesiástica ve fácilmente en la vida común el remedio a los

---

(64) *AGVR, Segret. del Vicariato, 14 : Eremitae, fasc. 1, sin num.*, testimoniales de 1843 : « Carlo Kareszturii ungarese da Gran Varadino è stato al servizio di questa parrocchia di S. Giovanni Lat. per lo spazio di anni due in qualità di chierico parrochiale e del SS. Sagramento »...

abusos y el único estado de perfección. Así sucede que en una época en que se descubre el valor y el significado de la organización, en que se acentúa la autoridad del obispo y del párroco, ambos vigilantes defensores de la disciplina de Trento, los eremitas aparecen ante todo relacionados con los abusos que cometen. En estos tipos es en los que se fijan los literatos. Baste señalar a J.P. CAMUS, *Hermiante ou les deux hermites contraires* (*1624*). Esto hace que a partir del siglo XVII se multipliquen las comunidades de eremitas con un carácter marcadamente cenobítico que las acerca cada vez más a las órdenes religiosas. También comienza a descender la literatura piadosa sobre la vida eremítica. El eremita es ya uno de los personajes más humildes de la iglesia de Occidente (65).

Si a esta imagen social del eremita añadimos el desprecio iluminista por la vida solitaria considerada como ociosa e inútil, se comprenderá perfectamente que ésta vaya desapareciendo poco a poco, bien por disposición de la autoridad civil, bien por falta de vocaciones. Y aunque a finales del siglo XVIII la oposición a la vida religiosa propiamente dicha y el aprecio de las actividades laborales o culturales de los eremitas les reconciliasen un tanto la estima pública, sin embargo la Revolución Francesa tampoco los respetará en la mayoría de los casos. Con la Restauración volverán a florecer en los Estados Pontificios pero como algo efímero e incapaz de encarnarse en el mundo nuevo que estaba surgiendo. La vida eremítica comenzó a desaparecer con el mundo religioso y social en que había nacido (66).

6) LA IMAGEN EXTERNA DEL EREMITA ROMANO. - Tampoco es algo uniforme. A Albencio de Cetraro nos lo presentan «con hábito blanco de paño grueso y áspero, con los pies descalzos y con un crucifijo que siempre llevaba consigo». A quienes encontraba repetía *con voce alta e mortificata*: *Facciamo bene adesso che avemo tempo* (67). La bula de Bonifacio IX nos dice: *palliastro vel tegmine hirto amicti, ut plurimum nudis pedibus* (68). Y desde que los eremitas tenían que incorporarse a una orden tercera antes de ser admitidos como tales, el hábito varía conforme a la orden a que pertene-

---

(65) Las citas e ideas de este párrafo están tomadas de P. DOYÈRE, *Érémitisme en Occident*, en *Dict. de Spirit.*, IV 973-974 y 974-976.

(66) Ibídem, col. 977.

(67) *Costitutioni degl'Eremiti dell'Ascentione... a Porta Angelica. Spic. Hist.*, l. c. p. 287 ss.

(68) Citado por Benedicto XIV. Cfr *Spic. Hist.*, l. c. p. 351.

cen. Tendremos, pues, terciarios agustinos, dominicos o franciscanos.

Lo normal, con todo, era que pertenecieran a una de las ramas franciscanas y que su hábito se acercara mucho, «en forma y color», al hábito franciscano o capuchino. Sin embargo el eremita debía distinguirse de los frailes franciscanos y de los llamados *terciarios comensales* que vivían de ordinario en el convento. Esta clara diferenciación le cuesta al eremita. El hábito monacal o de los frailes menores es más estimado por los fieles. Su gran tentación va a consistir en asemejarse externamente a los religiosos. Estos, por su parte, lo verán negativamente por creer que esta semejanza repercute en daño y desprestigio suyo. La consecuencia será una constante claudicación por parte del eremita, la reclamación correspondiente de las órdenes religiosas y una serie de documentos oficiales que urjan la diferenciación externa entre ambos.

Aunque estos documentos y disposiciones oficiales consiguieran muy poco en la práctica, al perseguir insistentemente este abuso de los eremitas nos van delineando su figura externa. Para no repetir aquí la serie de documentos que ya transcribimos en la primera parte (69), podríamos resumirla en estos términos: Barba larga, cabeza descubierta, túnica, escapulario y manto de forma y color franciscanos aunque con algunas particularidades: túnica más corta que la ordinaria de los franciscanos para que se distingan de ellos; escapulario o paciencia más largo que el manto para no confundirlos con los terciarios comensales; nunca podrán llevar capucha de ninguna clase. Además de estos elementos, comunes de alguna manera a las órdenes mendicantes, el eremita llevaba una bolsa (bussola) para las limosnas y una insignia sobre el hábito con la imagen del santo titular de su eremitorio. Si, en último término, ponemos en sus manos el cordón franciscano, un bastón de peregrino y el rosario tendremos una imagen bastante definida de esos hombres que vivían de la soledad y de la limosna. La misma, aproximadamente, que se desprende de las representaciones iconográficas contemporáneas. Ambas quieren darnos, más que nada, un ideal destinado a influir en el comportamiento externo del eremita aunque no sea siempre la descripción fiel de su imagen real. A nosotros, con todo, nos permitirán una comprensión más justa de esta última si logramos superponer a la imagen ideal de la legislación oficial y de la iconografía contemporánea esa imagen real que nos dejan entrever los abusos de los eremitas y las quejas de los religiosos.

---

(69) *Spic. Hist.*, l. c. pp. 298, 317, 318, 319, 320, 323, 329, etc.

En las representaciones artísticas el tema eremítico se halla presente por dos motivos fundamentales : para optener una imagen devocional de los eremitas venerados como santos por los fieles, o para expresar una visión artística del fenómeno. En el segundo caso el artista puede partir de los santos penitentes tradicionales o de una contemplación romántica del tardo eremitismo, en clara correspondencia con la literatura del momento. En el siglo XVII y XVIII se fijará sobre todo en el retrato y en aquellas escenas en que juegue un papel de primer plano la figura del santo eremita. En las obras del romanticismo, en cambio, el eremita se convertirá casi en un personaje abstracto y simbólico, fruto de la realidad concreta que rodea al artista y de la tradición iconográfica precedente. Es como se forman esas escenas de *paisaje de ruinas con eremita, escena de la fuente con eremita, grupo de mujeres y eremita, capilla con eremita, etc.* (70).

Una mención especial merecen, por lo que a nuestro estudio se refiere, las obras ascéticas ilustradas que, de un modo u otro, se centran en la *Vida de los Padres del Desierto* (71). En ellas nos

---

(70) Para ampliar la breve síntesis que presentamos aquí pueden verse las obras generales de hagiografía e iconografía que se ocupan de los santos eremitas en particular: I. MOLANUS, *De historia SS. Imaginum et Picturarum,* Lovaina 1771. CH. CAHIER, *Caractéristiques des Saints dans l'art populaire,* París 1867, 2 vols; véase sobre todo la palabra *Ermites.* F.G. HOLWECK, *A biographical Dictionary of the Saints,* St. Louis-Londres 1924. J. BAUDOT, *Dictionnaire d'hagiographie,* París 1925. K. KÜNSTLE, *Iconographie der christlichen Kunst,* Friburgo in Br. 1926-28, 2 vols. E. ERRERA, *Répertoire abrégé d'Iconographie,* Wetteren 1929. L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien,* París 1955-58, 3 vols. H. AURENHAMMER, *Lexikon der christliche Ikonographie,* I, Viena 1959 (en curso de publicación). *Bibliotheca Sanctorum,* Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, Roma 1961-68, 10 vols. (Pabai-Rafols).

(71) RAPH. et JOAN. SADELER, *Solitudo, sive Vitae Patrum Eremicolarum, per Divinum Hieronimum olim conscripta jam vero primum aeneis laminis sculpta a fratribus Joanne et Raphaele Sadeler.* Una edición romana de esta misma serie lleva el siguiente encabezamiento: *Solitudo, sive Vitae Patrum Eremiticolarum per antiquissimum Patrem D. Hieronymum eorundem primarium olim conscripta iam vero primum aeneis laminis Dominici de Rubeis excudebat Romae ad Templum S. Mariae de Pace cum privilegio. Adum. Illri. et Rmo. Pri. Ggro. Fri. Nicolao Riccardio, Ord. Praedicator. Sacri Pal. Apci. Magro. Dom. ac Patrono Colmo. observae causa idem Calistus Ferrandus D. D. D.* (...) *Superiorum permisu.* El formato de las estampas es de 21 × 16,5 cm. - MARTIN DE VOS y JOAN. SADELER, *Oraculum Anachoreticum Sanctissimo Patri Nostro D. Clementi VIII. Pon.ci Opt° Maxm° An. D. MDC. Martin de Vos figur. Ioan Sadeler sculpsit Venetiis cum privil. Summi Pont. et Caes. Maies.* - RAPH. et JOAN. SADELER, *Sylvae sacrae, monumenta sanctioris philosophiae, quam severa anachoretarum disciplina vitae et religio docuit. Sculps. J. et. R. Sadeleri. 1594.* En esta serie las estampas llevan firmas diversas: *M. de Vos inven.; M. de Vos fig.; Ioan. Sadeler sculp.; R. Sadeler fecit, M. de Vos f.; Raphael Sadeler fecit - Martin de Vos figuravit.* - RAPH. et JOAN. SADELER, *Trophaeum Vitae solitarie. J. et R. Sadeleri sculps. Venet., 1598.* Otra edición de WISSCHER y MARTIN DE VOS, *Illustrissimo et Reverendissimo D. D. Henrico Caetano, Cardinali et Camerario, Amplo., Wisscher exc. Marten d. Vos f.* - MARTIN DE VOS y A. COLLAERT, *Solitudo sive Vitae Foeminarum Anachoreticarum ab Adriano Collardo collectae atque expressae, a Cornelio Kiliano Dufflaeo carmine elegiaco explanatae.*

Las obras citadas forman cinco series de estampas reunidas a veces en un solo volumen. Así, el ejemplar del *Gabinetto Nazionale delle stampe* (Roma), 50. H. 54. En

encontramos con una representación simultánea y omogénea de todas las grandes figuras veneradas como eremitas. Si a ello añadimos su popularidad y su influjo en la formación del ideal ascético, es fácil comprender que merezcan un estudio más detenido (72).

Su iconografía presenta unos rasgos comunes muy acusados. B. de Villeforce decía a propósito de su obra: « Confieso que en la mayor parte de estas historias hay muchas relaciones y semejanzas. Por doquier se ven hombres que hacen grandes progresos en la santidad desde su infancia, curan toda clase de enfermedades con una simple señal de la cruz, convierten a todos con sus oraciones, mandan con imperio a los demonios y a las fieras salvajes, son apartados de la soledad por gentes que descubren lo extraordinario de su vida »... (73). Lo mismo vale para las representaciones iconográficas. Quieren presentarnos un rasgo o distintivo de cada eremita, pero es difícil evitar las semejanzas cuando todas buscan « la austeridad de su vida y sus principales ocupaciones ». Estas, en

---

estas colecciones hay 136 imágenes distintas. Otra edición de las cinco series se debe al famoso incisor THOMAS DE LEU: *Trophaeum Vitae solitariae, Monumenta Sanctioris Philosophiae, Solitudo sive Vitae Patrum Eremiticolarum, Oraculum Anachoreticum, Solitudo sive vitae Faeminarum Anachoreticarum. Thomas de Leu excudit 1606.*

Cada una de estas imágenes va comentada con cuatro versos latinos en que se pone de relieve la característica del eremita de que se trata: « Quattuor exegit sub rupe Venerius annos / corde crucem meditans, scriptaque sacra legens: / Seque aluit pluviis, pomis, radicibus, herbis / ut tandem mensae posset adesse Dei ».

Otras ediciones famosas son las de: A. BLOEMAERT, *Sylva Anachoretica Aegipti et Palestinae*, Antuerpiae 1619. - J. CALLOT, *Images de tous les saints...* París 1636. - (BURGOING DE VILLEFORCE), *Les vies de SS. Pères des déserts d'Occident. Avec des figures qui représentent l'austérité de leur vie, et leur principales occupations. Tome I. II. A Paris, chez Jean Mariette, ruë S. Jacques aux Colonnes d'Hercules. M.DCC.VIII* (1708) *avec Approbation et Privilège du Roy.* El mismo autor y editor tiene una edición en: *2 vol. in 12. sans Figures.* Cfr ibídem, Tom. I, f. VIII sin n. La *Bibliotheca Sanctorum*, al reproducir algunas de estas figuras, cita: *Vite dei Santi Padri del deserto d'Occidente, Parigi 1708*, o bien: *Burgoing de Villeforce, Vita dei ss. Padri del deserto d'occidente, Parigi 1708.* - (BURGOING DE VILLEFORCE), *Les vies de SS. Pères des Déserts d'Orient... Nouvelle édition. Tome I. II. III. A Paris... M.DCC.XI* (1711). Otra edición anterior: *Avec Figures* y *La même sans Figures* en *2 vol. in 12.*

Para un estudio del tema cfr: A.P.F. ROBERT-DUMESNIL, *Le Peintre-Graveur français ou Catalogue raisonné des estampes gravées par les peintres et les dessinateurs de l'École Française*, vol. X (París 1868), p. 1-168 (Thomas de Leu). - I. CHAMPFLERY, *Histoire de l'Imagenerie populaire*, París 1866. - F. NOVATI, *La storia e la stampa nella produzione popolare italiana*, Bérgamo 1907. - E. VAN HEURCK-G.J. BOEKENOOGEN, *Histoire de l'imagerie populaire flamande*, Bruselas 1910. - J. DUPORTAL, *Étude sur les Livres à Figures*, en *Rev. de Bibl.*, Supp. XIII (1914) y Anm. 4 p. 224 ss. - F. NOVATI, *Origine e sviluppo dei temi iconografici nell'alto medioevo*, Florencia 1923. - P.L. DUCHARTRE y R. SAULNIER, *L'image populaire de toutes les provinces françaises*, París 1925. - H. VOLLMER, *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart, begründet von Ulrich Thience und Felix Becker*, Leipzig 1929, 23 vols. - A. BERTARELLI, *L'imagenerie populaire italienne*, Paris 1929. - Véanse también las obras de iconografía que citamos en la nota anterior.

(72) *Les Vies des SS. Pères des déserts d'occident*, I, p. a i verso.

(73) Ibídem, p. a i verso.

circunstancias tan semejantes, tenían que ser también forzosamente muy uniformes.

Con todo, hasta en la misma iconografía se puede apreciar una evolución, fácilmente constatable en las ediciones ilustradas de las Vidas de los Padres del Desierto. Por un lado, se observa una semejanza o claro parentesco con los elementos iconográficos provenientes del siglo XV y de la época medieval. Por otro, y al mismo tiempo, una tendencia muy definida a la simplificación. Así, si comparamos las incisiones de Sadeler (74) y Thomas de Leu (75) con las de B. de Villeforce (76), advertimos en las de éste último: una simplificación de la escena en que aparece encuadrado el eremita; una simplificación de su hábito: en las imágenes de Villeforce el eremita ordinariamente sólo lleva túnica ceñida con una correa, capuchón, pies descalzos, pero no otros distintivos que eran constantes en los incisores anteriores; él hace más hincapié y da más importancia: al trabajo de los eremitas, a sus milagros y a los pasajes evangélicos que parecen resumir la nota característica de cada uno.

Los rasgos comunes, la iconografía general y la imagen externa del eremita a base de estas representaciones podríamos resumirlos así:

Tipo eremítico:

— hombre de edad madura
— de complexión robusta
— abundante cabellera (aunque algunos aparecen rapados)
— barba larga (ordinariamente sin cuidar)
— pies descalzos (a veces con sandalias o un calzado semejante)
— aunque algunos cubren su desnudez con ramas o hierbas, la mayoría viste túnica amplia de tela (rara vez de pieles o paja, o hecha jirones de las rodillas para abajo), con mangas largas y amplias, ceñida a la cintura con una correa de cuero o tela, o con un cordón franciscano.
— sobre la túnica llevan, a veces, una especie de escapulario
— y encima de todo ello, un manto (amplio o corto)
— y una capucha en forma de esclavina más o menos amplia.

No será fuera de propósito señalar la coincidencia de este tipo eremítico con la imagen que resulta de las acusaciones tan repetidas que hacen los mendicantes ante el Vicariato de Roma. Algunas representaciones del

(74) Cfr nota 71 RAPH. et JOAN. SADELER.
(75) Ibídem, THOMAS DE LEU.
(76) Ibídem, (BURGOING DE VILLEFORCE).

siglo XVIII parecen estar más conformes con la legislación vigente que con esta visión ideal del eremitismo tradicional.

Atributos de los eremitas:

El tipo eremítico tradicional y más antiguo tiene ante sí, a la cintura o de alguna otra manera:

— un libro (frecuente aún en las representaciones del s. XVIII y XIX).

— una cruz de madera (las más de las veces) o un crucifijo

— un rosario (en su forma primitiva); menos frecuente durante el s. XVIII y XIX.

— un bastón de peregrino (o de anciano); de ordinario es tosco y fuerte, pero se dan casos en que se trata de un verdadero bordón de peregrino con su clava de hierro.

— a veces lleva también la calabaza de peregrino e instrumentos de penitencia (disciplina o los típicos del santo de que se trata).

— instrumentos propios del trabajo más representativo de cada eremita.

— distintivos iconográficos.

Actitudes de los eremitas:

— de orante en posturas muy diversas

— de lector del libro que lleva consigo

— de iluminado por una luz sobrenatural

— de trabajador

— de peregrino

— de predicador

— de tentado por el enemigo y en actitudes de súplica humilde: postrado, con el rosario en la mano, ante el libro o ante la cruz, en otras posturas de oración suplicante.

Mundo del eremita:

— la soledad con la ciudad y la vida real en perspectiva.

— la soledad poblada de animales, de espíritus, de otros hombres y de otros eremitas.

— paisaje salvaje pero atrayente: gruta con paisaje...

— paisaje romántico (última época): bosques, ruinas, etc.

— presencia del agua, de un modo natural y como formando parte del paisaje, o gracias a la industria del mismo eremita.

— escenas obsesivas de tentaciones y visiones

— ermita y eremitorio

— el mundo de las penitencias y del trabajo eremítico

— escenas de trato con la gente de los alrededores, de predicación, de curaciones, de milagros, de trato con los demás eremitas y con el mundo real, etc.

Las fuentes artísticas de esta concepción iconográfica de occidente están formadas por los antecedentes que determinan la evo-

lución de los diversos autores y escuelas. Es evidente el influjo y la importancia de la escuela flamenca tanto en la pintura como en los libros ilustrados.

Aunque no sea tan propio de nuestro estudio nos parece de interés para completar el tema hacer una alusión al paralelismo de esta imagen occidental con la que nos presenta la iconografía del Oriente Cristiano. Para nuestra exposición nos limitaremos al *Manual del Pintor del Monte Athos* (77). En esta obra la imagen de los eremitas es considerada en el mundo de los espíritus (en el cielo) (§ 362), en el Juicio Universal (§ 388), entre el coro de los que aclaman a la Madre de Dios (§ 399), en el « Himno Universal » (§ 400), y al hablar de las características iconográficas de los diversos santos (§ 413, 423, 431, 433, 453). En parte se le podría aplicar también lo que dice sobre « Las almas de los justos y la escala que lleva al cielo » (§ 434) e incluso sobre el modo de « representar la vida del verdadero monje » (§ 433). Limitándonos por el momento a las características que señala para los santos eremitas, vemos cómo va haciendo alusión a los más representativos, a sus características iconográficas y a las inscripciones que suelen acompañar sus imágenes. En total son 73; llevan inscripción propia, 17. En estos textos y al hablar de las características iconográficas de cada uno se pone de relieve:

— el apartamiento del mundo
— la renuncia a sí mismo
— la lucha contra la naturaleza caída
— la consagración a la oración
— una vez aparece una profesión de fe en la veneración de las imágenes y una oración y aclamación a la Sma. Trinidad.
— en cuanto a la edad: en tres casos no se hace referencia explícita; nueve aparecen como jóvenes y sesenta y uno como ancianos.
— en cuanto al tipo eremítico: fuera de uno o dos casos, todos llevan barba; pero ésta puede ser: larga o corta, aguda o redonda, espesa o rala,

---

(77) G. SCHÄFER, ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς. *Das Handbuch der Malerei vom Berge Athos, aus dem handschriftlichen neugriechischen Urtext übersetzt, mit Anmerkungen von Didron d. Ü. und eigenen von G. Schäfer,* Trier 1855.

« La comunidad religiosa del Monte Athos conservó una tradición pictórica propia, garantizada por una colección de preceptos sobre la práctica artística (el llamado *Libro de los Pintores del Monte Athos*...). Este tratado, aunque en la redacción actualmente conocida no sea anterior al s. XVIII, representa la continuidad de una escuela de pintores que, a pesar de estar restringida al ámbito regional, tiene sus orígenes en la antigüedad y se refleja en todo el mundo oriental-bizantino. Por eso el *Libro* es de gran interés para la historia de la teoría artística ». V. GOLZIO, *Athos, Monte, Arte,* en *Enc. Catt.,* II 307. Cfr J. VON SCHLOSSER MAGNINO, *La letteratura artistica* (trad. de F. Rossi), Florencia 1935, p. 14-16. H. PAULUS, *Athos, Kunstgeschichtlich,* en L. f. Th. u. K. IV 1010.

blanca o negra, dividida en una, dos, tres o más puntas, etc. según el eremita de que se trate. La forma del pelo también varía. Pueden llevar capucha o ir sin ella; ir con los pies calzados o desnudos, etc.

— entre los atributos se menciona una vez la imagen de Cristo y los Santos Evangelios.

— los milagros que señala tratando de S. Antonio (§ 431) coinciden con los de la iconografía occidental.

— cuando señala las «inscripciones del Evangelio de Cristo para las diversas circunstancias» (§ 453), dice: «Cuando se trata de eremitas: Seguidme todos los que estáis fatigados y cargados, que yo os aliviaré. Tomad sobre vosotros mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas» (Mat. 11, 28-29).

De cuanto hemos dicho se deduce ya claramente la existencia de una imagen externa del eremita, tanto en la tradición cristiana de Oriente como en la de Occidente. El eremita intentará encarnarla a su modo en las diversas épocas; en la tradición iconográfica de Oriente se fijará, como los demás tipos de figuras sacras, mientras en Occidente experimentará una evolución, más visible en el arte que en la vida real.

Desde finales del siglo XVII, los incisores, grabadores y artistas en general, se ocupan cada vez más del mundo que rodea al eremita: ruinas, bosques, grutas, etc. y tienden a prescindir de lo supranatural (monstruos, demonios, tentaciones, visiones) insistiendo en lo humano (saludo de las gentes, convivencia) y en la explicación natural o psicológica de todos esos fenómenos. Las tentaciones, por ejemplo, se hacen realmente humanas. H. van Swanevelt (Voerden 1620-Roma 1690), llamado precisamente el *eremita* por el estilo de sus cuadros y por su amor al mundo de estos personajes, podría ser un ejemplo. En él, sin desaparecer totalmente el elemento demoníaco y mitológico, se da ya claramente el gusto por lo romántico. De este modo tendríamos la confluencia de la imagen gráfica con la imagen literaria del eremita en el siglo XVIII y XIX, que es la que va a prevalecer. Esta, aunque en la literatura romana no sea tan frecuente como sería de esperar y en las demás literaturas europeas se la confunda fácilmente con la del monje solitario, es de gran importancia para descubrir el aspecto profundo de las mismas preocupaciones artísticas de la época por el eremita. Sin pretender, pues, un estudio sobre este argumento en la literatura romántica, resumamos brevemente algunos matices de la figura eremítica que ella nos da.

La literatura romántica se ocupa del eremita en un contexto muy particular. La belleza de las penitencias de S. Antonio o de

temas semejantes supone un «sentido particular del placer doloroso», semejante al deseo de «sentirse víctima» o al placer del dolor (78), que, en parte, había aparecido ya en la literatura devota martirial y que poco a poco se irá convirtiendo en sensibilidad romántica y en verdaderas actitudes sádicas y masoquistas. En el S. Antonio de la *Tentación* Flaubert se proyecta a sí mismo y nos presenta, «desde el principio al fin, una orgía a estilo Sade, con toda la sublimación de que es capaz el argumento» (79). En este mismo contexto se han de interpretar algunas tentaciones, diversos elementos de las leyendas tradicionales y las preferencias por temas medievales y eremíticos con un acento de misterio y de terror que los acerca a las novelas criminales modernas. Hasta la soledad adquiere un matiz sádico (80).

El gusto por la belleza de lo trágico, de lo caído y manchado, de lo negro y macabro, lleva a descubrir en el monje y en el eremita el tipo adecuado para otra figura típicamente romántica: «los rebeldes de gran estilo, nietos del Demonio de Milton y hermanos del bandido de Schiller que comienzan a poblar el fondo pintoresco y gotizante de las novelas terrorificantes iglesas a finales del setecientos» (81). A veces se tratará de miembros de la inquisición española o italiana y de la Compañía de Jesús, pero el tipo corresponde perfectamente al eremita. Véase si no la figura de Schedoni por Mrs. Radcliffe en su *Italian, or The Confessional of the Black Penitents* (1797): «Schedoni es un monje. Cuando aparece en escena se presenta como un personaje de origen desconocido. Se sospecha de su ascendencia de una familia noble venida a menos. Su austero recato, su impenetrable silencio, su amor a la soledad y sus frecuentes penitencias eran interpretados por algunos como efecto de desgracias que afligían un espíritu altanero y desordenado y por otros como consecuencia de un horrible delito que llenaba de remordimiento su conciencia turbada» (82). Los rasgos más comunes de este tipo de eremitas o monjes son: el origen misterioso, que se supone de alto rango, la huella de pasiones apagadas, la sospecha de una horrible culpa, el aspecto melancólico, el rostro pálido, los ojos inolvidables. «Decididamente hay algo del Demonio de Milton en este monje cuyo aspecto y cuyas actitudes

(78) M. Praz, *La carne, la morte e il diavolo nella letteratura romantica*, Florencia 1966, p. 35.

(79) Ibídem, p. 155.

(80) Ibídem, pp. 344 ss., 374 ss., 381 ss., 165.

(81) Ibídem, p. 56.

(82) Ibídem, p. 55-57.

mostraban la bestial energía de una criatura... que no era de este mundo. Y hay, además, algo del Rey Don Juan de Shakespeare (Iv, 2) : la imagen de una perversa y abominable culpa vive en sus ojos; su aspecto cerrado muestra el humor de un ánimo tremendamente turbado. Sus raras sonrisas son las sonrisas de Casio (Julio César, 1, 2) : se ríe rara vez y cuando se ríe lo hace de tal manera que parece escarnecerse a sí mismo y despreciar el propio espíritu... Pero el horror que inspira no está desprovisto de una cierta piedad » (83).

Otra figura semejante a la de Schedoni es la de GREGORY LEWIS, *Ambrosio, or The Monk* (1795). Ambos « llegan primero a tener fama de santidad, después cometen los más horrendos crímenes y terminan siendo víctimas de la inquisición » (84). Sería la forma paralela a la figura del bandido noble.

De este modo, en un proceso que no es del caso mencionar, la imagen del eremita-monje va adquiriendo en muchas obras literarias del romanticismo el « pálido rostro surcado por un antiguo dolor y una sonrisa rara y satánica, trazas ambas de una nobleza ofuscada... digna de mejor destino » (85). A su lado subsistirá aún la imagen del eremita en el tema de la *virtud oprimida* o del asceta caído y convertido por otro eremita, conocida ya en parte de la literatura medieval (86).

En fin, imágenes contrastantes en las que se acentúan matices diversos, según sea la legislación oficial, los eternos émulos de los eremitas, el arte o la literatura los que miran desde fuera. ¿Cuál era su vida real?

5. - LA VIDA EREMÍTICA EN ROMA

1) LEGISLACIÓN PARTICULAR Y SITUACIÓN JURÍDICA DEL EREMITA. - Al preguntarnos por la vida eremítica en Roma, es decir, por la práctica del eremitismo en la Ciudad Eterna y sus alrededores, debemos distinguir, como ya lo hicimos al hablar de la documentación general, dos períodos bien definidos : antes del Concilio Ro-

---

(83) Ibídem, p. 57.

(84) Ibídem, p. 59.

(85) Ibídem, p. 64.

(86) E. FRANCESCHINI, *La figura dell'eremita nella letteratura latina medioevale*, en *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, p. 560-569. A.M. FINOLI, *La figura dell'eremita nella letteratura antico-francese*, ibídem, p. 381-389. R. CANAT, *Du sentiment de la solitude moral chez les Romantiques et les Parnassiens*, París 1904.

mano de 1725 y desde esta fecha hasta su extinción como forma oficial de vida cristiana.

Hasta principios del siglo XVIII, según se lee en el proemio a las Reglas de 1725 (87), una de las características fundamentales de la vida eremítica era la libertad y la independencia. Tanto que vendrá a ser como uno de sus distintivos y aún los contemporáneos del último período podrán acusar a los eremitas de «elegir este género de vida por amor a la independencia, para ocultar su libertinaje bajo el velo de la piedad», o para vivir ociosos a costa de la caridad y credulidad de los fieles (88).

Esta concepción peyorativa de la vida eremítica ya se halla presente en los canonistas del siglo XVIII. L. FERRARIS, hablando de las clases de eremitas, dice: «Rebomothitae, et Sarabaitae, et Gyrovagi, Coenobitae sunt; sed deterrime vivere in monasterio cum proprio, et sine obedientia, non facit diversum genus condistinctum ab aliis, sed est corruptio vitae eremiticae, et quod quidam se conferant in eremum, non ut sanctius, sed liberius vivant, non est genus diversum, sed relaxatito vitae monasticae, ut observat eruditiss. P. Donatus, *Prax. Regu., tom. 4, tract. 14, num. 6*» (89). La misma prevención podría descubrirse frente a la práctica personal e independiente del eremitismo (eremitas de la cuarta clase), a la que la mayoría de los autores no concede privilegio alguno. Porque «absurdum esse, ut tales pro sola voluntate possent se eximere a jurisdictione Imperatoris» (90).

Sin duda contribuyó a la mala fama de los eremitas la pugna existente entre los defensores del foro eclesiástico y los del foro civil. Estos últimos, que pretendían negar a los eremitas de la tercera clase el privilegio del foro y del canon, insistían en que tales personas:

no habían recibido ninguna orden sagrada;

ni habían hecho la profesión en una institución legítimamente reconocida:

ni tenían una regla concreta: «quia Eremitae non habent cer-

---

(87) ... «Le quali per lo più in si fatti privati Romitori sogliono passarsela senza verun ordine, con cui vengano indrizzati, ed istruiti nella via spirituale». *Spic. Hist.*, l. c. p. 310.

(88) *Ermite, solitaire,* en *Dictionnaire d'Ascetisme,* I, Migne, París 1865, col. 646-647.

(89) L. FERRARIS, *Bibliotheca canonica,* edit. nov., Roma 1886, tom. III, p. 582.

(90) P. FAGNANUS, *Commentaria in quinque Libros Decretalium,* Venecia 1729, tom. II, p. 50, donde, sin embargo, añade: «Verumtamen si vigeret consuetudo, ut Eremitae hujusmodi potirentur privilegio fori, talis consuetudo esset utique observanda». El mismo razonamiento negativo sigue Benedicto XIV, *De Synodo Dioecesana, lib. VI, cap. III, 6,* citando a varios autores más.

tam regulam, sed vivunt sola voluntate, et sunt sicut locustae sine rege, secundum Guliel. Nasonem» (91).

ni eran personas eclesiásticas: «non enim sunt Clerici, et hoc clarum, nec sunt religiosi alicujus religionis approbatae, nec Conversi, nec Oblati... sed sunt meri laici, et recedunt ad libitum, nec deputati reperiuntur ad aliquem Ecclesiasticum pium usum authoritate Ecclesiae, vel alicujus Praelati». Y tratando de confirmar esta doctrina con la práctica judídica, cita el caso de un eremita condenado por la Curia del Parlamento a la pena capital por haber cometido un grave delito de latrocinio (92).

En los Estados Pontificios este conflicto apenas tenía consecuencias apreciables dada la unión de ambas jurisdicciones en la persona del ordinario. En la práctica los eremitas aparecen como personas eclesiásticas y gozando del privilegio del foro, aunque se les amenace también con penas que suponen la intervención de la autoridad ejecutiva ordinaria.

Lo que también se daba en los Estados Pontificios era el peligro anejo a la vida solitaria. Así, aunque fuera por diversos motivos, existía una fuerte y tradicional prevención contra el eremitismo. En efecto, es evidente que el tipo de eremitismo que venimos estudiando dejaba al eremita abandonado a sí mismo y lo exponía a todos los peligros de la soledad, no sólo desde el punto de vista psicológico ante el sentimiento de depresión y dolor (93), sino también desde el punto de vista pedagógico, ascético, doctrinal y humano. El eremita se quedaba reducido a la formación recibida antes de ser admitido en su eremitorio y podía dejarse llevar del abandono espiritual, de la codicia, de aberraciones ascéticas y doctrinales, de un incesante peregrinar que no era por Cristo sino por amor a la novedad y por deseo de aventuras. Todo esto era mucho más fácil cuando la vocación eremítica no era auténtica o cuando los eremitas procedían de los estratos más humildes del pueblo fiel. No es, pues, de admirar que también ahora nos encontremos con hechos semejantes a los que nos cuentan los Padres del Desierto y que la tentación, el demonio y los peligros de la soledad se hallen muy

---

(91) Así la cita de P. FAGNANUS, l. c. p. 48. La misma idea encontramos explícitamente en el *Sínodo Provincial de Benevento* (1698), *tit. III, cap. XVI* (*Spic. Hist.*, l. c. p. 347) y puede adivinarse de alguna manera en todos los demás que se inspiran en él o en el Sínodo Romano de 1725.

(92) P. FAGNANUS, l. c. p. 48-49.

(93) Cfr Draget (1949) quien pone de relieve estas dificultades y sentimientos de los eremitas como efecto de su aislamiento y soledad, aunque fueran voluntarias. Cita de L. BEINAERT, C. DARMSTADTER, ETC., *La Relation Pastoral*, Les Edit. du Cerf, 1968, p. 18.

presentes en la ascética eremítica (94). Por otra parte, la efervescencia político-social del último período eremítico hizo que auténticos perturbadores del orden público e individuos sospechosos políticamente se refugiaran también en los eremitorios o bajo el hábito eremítico (95).

Para evitar los abusos que solían atribuirse a los eremitas se fue estableciendo progresivamente una legislación, paralela, por otra parte, a esta prevención tradicional en la iglesia de Occidente (96). El punto de partida va a ser siempre una dependencia cada vez más rigurosa y sistemática del ordinario y del párroco y una serie de normas y decretos particulares encaminados a evitar los abusos persistentes entre los eremitas romanos. Las Reglas de 1725 son como la síntesis que tiende a configurar de un modo concreto la vida eremítica en Roma con todas sus manifestaciones y actividades (97). Las disposiciones posteriores no harán más que urgir algún punto concreto que tiendan a olvidar los eremitas. Ante los peligros político-sociales se observará una especie de control y vigilancia policíacos con una urgencia de informes explícitos sobre este particular. Por su parte el eremita debe denunciar a los sospechosos que busquen refugio en su eremitorio (98).

De este modo nos encontramos con que a partir de 1725 la vida eremítica en Roma recibe un marchamo muy definido. Ciertamente no se trata de crear algo nuevo, según advertimos al hablar de este concilio. El proemio de las Reglas hace notar que se dan éstas siguiendo y confirmando el edicto de 1702 que, a su vez, remite a todas las disposiciones que vienen ya desde principios

---

(94) Las citas que Benedicto XIV hace en los pasajes tantas veces citados nos resumen claramente la visión tradicional. Cfr *Spic. Hist.*, l. c. p. 350-53.

(95) G. ORLANDI, *Le Campagne Modenesi fra Rivoluzione e Restaurazione (1790-1815)*, Modena 1967, p. 212-214, nos cuenta detalles interesantes sobre los últimos eremitas de la región emiliana. El autor resume así las diversas actitudes ante los mismos: « L'autorità politica diffidava degli eremiti, nei quali scorgeva dei potenziali sobillatori. Tanto più che le popolazioni si mostravano in genere ben disposte verso di essi, dato che si dedicavano alla cura di oratori e santuari locali. L'autorità diocesana era restia a concedere l'insediamento di nuovi eremiti 'mentre che succede bene spesso che tal sorta di gente... riesca di disturbo piuttosto che di edificazione'. Questo atteggiamento era talora provocato dalle rimostranze dei religiosi mendicanti: si vedevano lesi dalla concorrenza di questi eremiti che facevano credere al popolo di questuare per conto dei conventi ai quali talora avevano appartenuto in passato ». L. c. p. 213.

(96) Como resumen de la misma en nuestro período cfr BENEDICTO XIV, *De Synodo Dioecesana, Lib. VI, cap. III, 6* y la subordinación de la misma a la vida cenobítica. Aún el Sínodo de Fermo de 1726 y el del Líbano de 1736 insistían en que, a ser posible, el eremita fuera probado en la vida monástica antes de ser admitido a la vida eremítica, antes de descender « ad singulare certamen adversus diabolum ». *Spic. Hist.*, l. c. p. 348.

(97) Texto en *Spic. Hist.*, l. c. pp. 310-314.

(98) *Regole, cap. XIII, Spic. Hist.*, l. c. p. 313.

del siglo XVII. En 1725 las normas aisladas se sistematizan, con lo que la imagen del eremita romano queda más definida. Así es como se va explicitando también su personalidad jurídica.

Los canonistas del siglo XVIII y XIX se preocupan de los eremitas al tratar de definir el tipo de jurisdicción a que se hallan sometidos: *De foro competenti.* A ello se encaminan las divisiones que hemos visto antes y la descripción de su personalidad en la Iglesia. A pesar de las objeciones que vimos entonces, para la mayoría de los juristas eclesiásticos figuran como *personas eclesiásticas*: por estar sometidos al obispo en cuya diócesis residen (en la Iglesia no puede haber personas acéfalas);

y porque tienen obligación de prometer y observar la continencia practicando, al mismo tiempo, otros actos de piedad. Es como se convierten en personas eclesiásticas, ya que «nedum Clericos, sed etiam personas Deo devotas, quae sunt deditae orationi, et contemplationi, quae ab omni strepitu temporalium debent cessare» (99). L. Ferraris resume estas mismas razones con dos citas significativas: «Qui vere pureque solitariam degunt etiam vitam, digni sunt convenienti honore» (del foro y del canon)... «Illud Christianorum genus reputatur intra Clericos, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit» (100).

La motivación de la legislación eremítica y la concepción teológica del eremitismo fueron las que dieron su peculiaridad a las exigencias oficiales del eremitismo romano en orden a formar un ideal eremítico. Unas son de orden ascético y otras de orden jurídico y disciplinar.

De orden ascético:

instrucción conveniente;

buenas costumbres: serían examinados *de vita, moribus, conversatione ac patria;*

frecuencia de sacramentos, asistencia a los actos de culto, devoción a la Santísima Virgen;

alejamiento de los asuntos políticos;

observancia de las reglas y prescripciones del Concilio Romano de 1725.

De orden jurídico y disciplinar:

estar provisto de la patente;

llevar el hábito prescrito;

---

(99) P. FAGNANUS, l. c. p. 48.

(100) L. FERRARIS, l. c. p. 383.

... presentarse una o más veces al ordinario de lugar para darle cuenta de su vida y, en especial, de las limosnas recibidas y para ser confirmado en el cargo;

ser visitado por el propio párroco;

no tener libros sin permiso del confesor o del director espiritual;

residir en el eremitorio señalado sin poder alejarse de él por más de tres días sin un permiso especial;

no admitir huéspedes en el eremitorio y evitar el trato con mujeres.

Pero la situación jurídica del eremita queda aún más clara si tenemos en cuenta las *facultades o atribuciones* de que gozaba por el solo hecho de serlo legítimamente. Para esto bastaba ser recibido por el ordinario en orden al cuidado del eremitorio en que debía residir. El documento oficial de esta recepción era la *Patente de eremita* en la que, muchas veces, se resumían estas mismas facultades con indicaciones y disposiciones más concretas para cada eremita (101). Las facultades generales más importantes son las siguientes: *Elección y deputación del eremita* para custodio de la iglesia y eremitorio anejo a la misma «con todas las facultades necesarias y oportunas» de que suelen gozar los eremitas. Este acto, que se expresa en la extensión o concesión de la patente, supone una especie de jurisdicción, o delegación de jurisdicción, por parte del ordinario en favor del eremita sobre la iglesia de que se trata. Y no deja de ser interesante recordar cómo el registro de esta patente se hace, para la diócesis de Tívoli, en los mismos libros en que figura el registro de las dimisoriales para predicar y confesar concedidas a los misioneros extraordinarios.

Sería la base teológica y canónica de esta otra facultad que le concedían ya muchos canonistas de finales del siglo XVII y principios del XVIII y que las Reglas de 1725 resumen con esta expresión: *inmunidad eclesiástica* (102).

También se basaría en este principio la *práctica* constante *del apostolado* que, de un modo u otro, es propia de esta forma de eremitismo desde la época medieval (103).

Con esta delegación el eremita podía *ser recibido ya en el eremitorio* por los párrocos o administradores del mismo, *morar en él*

---

(101) Como ejemplos pueden verse los transcritos por nosotros al hablar de los formularios de las patentes en *Spic. Hist.*, 17 (1969) 335-338.

(102) *Regole, cap. XV, Spic. Hist.*, l. c. p. 313.

(103) Cfr *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, pp. 18-19 y 164-179. Volveremos sobre el tema al hablar de las actividades del eremita romano.

eremíticamente y *llevar el hábito* propio de esta nueva condición suya en la Iglesia.

Para su digno sustento y para atender a las necesidades del eremitorio y de la iglesia adjunta podía *dedicarse a la mendicidad* dentro de los límites jurisdiccionales del ordinario que lo había recibido.

Finalmente, a fin de que el eremita pudiera conseguir más fácilmente el ideal de su vocación, el Concilio Romano de 1725, ya desde el principio del capítulo dedicado a los eremitas, pide a los ordinarios una atención especial para con estos miembros del cuerpo eclesiástico y precisa todas esas normas a que venimos aludiendo.

2) Etapas de la vida eremítica. - El eremita de Roma, normalmente, ha tenido que dejar su familia, su lugar de origen y, a veces, hasta su patria para decidirse a vivir en pobreza y soledad. El primer paso importante de su vida ha sido ese momento en que ha sentido la llamada de la soledad, ha dejado a los suyos y se ha puesto en camino para la ciudad episcopal o para Roma esperando poder alcanzar el permiso correspondiente para vivir en un eremitorio.

Decidido a partir de la casa paterna o de su residencia habitual, el futuro eremita se presentaba al párroco, le pedía información y recibía de él los documentos que un día iba a necesitar: certificado de bautismo y confirmación, de *statu libero,* de buena conducta, de frecuencia de sacramentos y, si era posible, hasta una carta de recomendación. Después, con su bendición, confesado y comulgado, partía para un mundo y para una vida totalmente desconocidos y quizá poco imaginables.

Si el aspirante a eremita no disponía de fortuna, desde el momento en que salía de casa comenzaba eso que en el futuro iba a ser su ocupación principal: la mendicidad. La imagen del peregrino mendigo era algo habitual a lo largo de las rutas que llevaban a Roma, Loreto, Santiago de Campostela o Jerusalén. Pero si el peregrino se presentaba como eremita la acogida era mucho mejor. De aquí que muchos aspirantes a eremitas o simples peregrinos se procurasen el hábito eremítico o cuasimonacal para mover más fácilmente la caridad de los fieles. No era legítimo pero las disposiciones de Roma, tan repetidas y tan frecuentes, parecen aludir claramente a lo habitual del hecho.

En este su peregrinar camino de la soledad, si no antes, el aspirante podía tener noticia de un eremitorio libre. Tal vez había

sido por medio de ese eremita que al lado del camino pedía limosna a los mismos peregrinos. Lo visitaba y, si le parecía conveniente para sus aspiraciones y necesidades, comenzaba la fase definitiva: la presentación al ordinario.

Los eremitas que aspiraban a vivir en Roma, unas veces esperaban noticias de un eremitorio vacante en alguna de las diócesis vecinas, otras comenzaban viviendo como peregrinos en las hospederías de la ciudad: si ya eran eremitas, en Santa Maria delle Grazie a Porta Angelica o en la Santissima Trinità dei Pellegrini, como diremos después; en cambio, cuando comenzaban como simples peregrinos, buscaban residencia en alguna de las numerosas hospederías nacionales o públicas. De alguno sabemos que se hospedó en un convento hasta el momento de encontrar eremitorio vacante.

Pero el eremita del siglo XVIII ya no tenía la libertad de los peregrinos medievales. Si salía de su patria, tenía que proveerse, como cualquier ciudadano, de los documentos civiles necesarios, cosa no siempre fácil de optener con este fin de un gobierno iluminista o antimonacal. Para solucionar esta dificultad el eremita se procuraba un pasaporte normal y en las declaraciones previas la vida eremítica figuraba oficialmente como uno de «sus negocios» en la Ciudad Eterna. Esto debía hacerse tanto más disimuladamente cuanto más severas fueran las leyes de su país.

En Roma, como en cualquiera de las diócesis vecinas, lo primero que debía hacer el aspirante a eremita era presentarse al ordinario del lugar pidiéndole autorización para vestir el hábito eremítico y habitar en uno de los eremitorios de su jurisdicción. Era cuando el obispo debía examinar los documentos que llevaba (que por eso a veces estaban también en latín si el candidato procedía de fuera de Italia), probaba su espíritu y su modo de ser y decidía sobre su aceptación o repulsa. Es normal que le expusiera en este momento las obligaciones que llevaba consigo la nueva vida que quería abrazar (104).

Si el obispo o el Vicario de la Ciudad Eterna consideraban suficientes las cualidades y disposiciones del candidato, extendían la *Patente* por la que se le admitía como eremita, se le asignaba un eremitorio concreto y se le comunicaban los privilegios ordinarios de su nuevo estado. En ella se resumían también las obligaciones fundamentales que ahora contraía.

---

(104) *Regole, cap. I. Spic. Hist.*, l. c. p. 310.

En una época anterior al período a que nos referimos, y quizá también ahora en algunas regiones, era este momento cuando el ordinario del lugar le concedía el hábito eremítico. Así podría deducirse del cap. I de las Reglas (105), que parecen referirse al hábito especial de que hablábamos antes. Mas según el Edicto de 1730 (106) los eremitas no podían recibir el hábito eremítico de San Francisco sin estar inscritos en la Orden Tercera. Por otra parte, los franciscanos no podía darles ese hábito sin que les constara estaban provistos de un eremitorio. Es la razón por la que en el testimonio de incorporación a la Orden Tercera se hace alusión al eremitorio para el que han sido designados: «non errabundus, sed in aliquo Eremo, ipsi ab Episcopo Ordinario assignata sub omnimoda illius jurisdictione et obedientia, quietam, honestam atque religiosam vitam ducat, alias has nostras praesentes litteras nullius esse roboris atque momenti declaramus» (107). En el Edicto de 1820 se dice ya explícitamente: «Que nadie pueda vestir el hábito eremítico si antes no ha sido adscrito a la Orden Tercera de San Francisco».

«Que cada uno presente en nuestra Secretaría del Vicariato el testimonio de esta admisión y un documento de su párroco acreditando su vida cristiana». Después se la expedirá gratis la Patente de eremita. «Sin ésta no puede recibir el hábito eremítico» (108).

De todo esto se deduce que la patente era también condición para llevar el hábito eremítico, sea que éste lo hubiera recibido ya en la sede de la Orden Tercera (como ordenaba el Edicto de 1730), sea que lo recibiera de manos del obispo o de la misma Orden Franciscana.

Si lo recibía de manos del obispo no sabemos que el acto estuviera sujeto a un ritual especial. Si lo recibía al incorporarse a la Orden Tercera el rito de toma de hábito tenía que ser un momento solemne en la vida del eremita (109). El testimonio escrito de esta incorporación y toma de hábito supone: una súplica por parte del eremita que desea imitar la vida de San Francisco; un examen del aspirante a base de las cartas testimoniales; su admisión en la Orden Tercera; la concesión de las gracias y privilegios de que

---

(105) Ibídem, p. 310.

(106) *Spic. Hist.*, l. c. p. 322-324.

(107) Ibídem, p. 334-335.

(108) Ibídem, p. 327-328.

(109) Cfr *Regola del Terz'Ordine de' Penitenti instituito dal Serafico Padre S. Francesco, per i Fratelli, e per le Sorelle meramente secolari... Raccolta, e accomodata... dal P. Michele di S. Vito... Lucca MDCCXVIII; Spic. Hist.*, l. c. p. 334-335.

gozaban los terciarios; la concesión del hábito eremítico *juxta Regulam*; la obligación de morar en un eremitorio concreto designado por el ordinario (110). Fácilmente puede verse que el ritual de la toma de hábito del terciario franciscano es más rico y espectacular que esta sencilla fórmula jurídica. El hecho mismo de la incorporación a la Orden Tercera es uno de los elementos que han de tenerse en cuenta para comprender la espiritualidad de los eremitas en el siglo XVIII y XIX.

Una vez que el eremita había optenido la patente y el hábito, debía tomar posesión del eremitorio y comenzar el cuidado y el servicio del mismo. En su habitación encontraría un resumen de las Reglas convenientemente sujeto a una tablilla. Sin duda que el primer acto impresionante para él sería ese momento en que, solo ya en su eremitorio, hiciera sonar la campana para comunicar a los fieles que la capillita venerada desde tiempo inmemorial tenía un nuevo guardián.

Aunque se nos alude en los documentos romanos a esta toma de posesión, no sabemos a punto fijo en qué pudiera consistir. Por diversos indicios pensamos que, además de la entrega del hábito y de la patente, suponía la consignación de las llaves del eremitorio y de la capilla así como de las cosas partenecientes a la misma y necesarias para el culto y servicio de la iglesia. Estas, en efecto, en caso de carecer de eremita, estaban en poder de los patronos o de los encargados de la iglesia; en cambio, cuando lo había se confiaba a él su cuidado y conservación (111). Algunas veces esta toma de posesión podía suponer una especie de firma de contrato con los patronos del eremitorio en el que se estipulaban las condiciones particulares que contraía el eremita. De todos modos, desde ahora sería el responsable principal de cuanto se refería a su nueva morada.

También podía suceder que el eremitorio estuviera sujeto a patronato. En este caso el proceso antes indicado se complicaba aún más. El eremita, bien directamente, bien por medio de sus protectores, debía acudir a los patronos haciendo la súplica correspondiente. Si éstos, examinados los documentos e informes sobre el aspirante, lo aceptaban, el caso pasaba al ordinario, que tenía la palabra definitiva.

Estos casos de patronato eran frecuentes, ya se tratara de familias particulares o de instituciones: Capítulo de S. Pedro o de

---

(110) *Spic. Hist.*, ibídem.

(111) Cfr *Spic. Hist.*, l. c. p. 343 donde tenemos un caso contrario al tema que ahora nos ocupa pero que pone en evidencia cuanto venimos diciendo.

S. Juan de Letrán, Colegio Germánico, Guardia Suiza, Oratorio de S. Felipe Neri, etc.

La duración de esta concesión varía. En las patentes del siglo XVII y XVIII se hace frecuentemente de un modo indefinido: a beneplácito del ordinario o de los patronos del eremitorio (112); después hemos visto que se concede por seis meses. En Roma durante el siglo XIX era normal que la concesión durara un año (113).

Tampoco hay una fecha fija para esta renovación. Con todo, aunque nos encontramos con patentes renovadas en todos los meses del año, quizá se pueda hablar de una preferencia por la segunda y primera mitad de los meses de enero-febrero, mayo-junio y diciembre-enero. Por otra parte, la renovación no se hace en la fecha precisa en que había sido concedida. Más bien se notan como pequeños retrasos. De este modo es fácil observar un progresivo desplazamiento de fechas en las patentes de aquellos eremitas que pasan varios años en el mismo eremitorio.

De las solicitudes que se nos han conservado se deduce que para conceder un eremitorio a otro eremita debía quedar antes vacante. En algún caso, quizá por la importancia del mismo, se alude a una especie de *espectación*. El nuevo eremita hace la solicitud cuando «está próximo a vacar» (114).

En general no se observa que haya eremitorios reservados a eremitas de una nacionalidad concreta. En *S. Andrea a Ponte Milvio* y en *S. Margherita* predominan los eremitas de origen austrohúngaro. Algo parecido podríamos decir de *Domine quo vadis* y de *S. Maria ai Cerchi* donde aparecen varios eremitas de la misma nacionalidad. En cambio en *SS. Crocifisso* se trata predominantemente de eremitas no-italianos y piamonteses y en *S. Maria del Arco Oscuro* de españoles, holandeses y de origen germánico.

En cuanto a la permanencia de los eremitas en el mismo eremitorio tenemos noticias más bien escasas. La primera impresión es de que los eremitas cambian frecuentemente de eremitorio. Aunque no está clara la causa de este cambio, parece como si unos eremito-

---

(112) Así aparece en las patentes de Tívoli. *Spic. Hist.*, l. c. p. 281-283.

(113) Lo deducimos de las renovaciones anotadas en el registro de los eremitas.

(114) «Avendo inteso che sta per vacare il Romitorio della chiesuola intitolata S. Pietro e S. Paolo, fuori di Porta S. Paolo, supplica perciò l'Eminenza Vostra Revma. a volerlo ammettere in detta Chiesa in qualità di Eremita, giachè sentesi ispirato da Dio di servirlo per questa via». Así Giov. Maria (Giammaria) Roncalletti, veneciano, que antes había sido jesuíta «quamvis justis et gravibus aliis de causis, ipso petente, dimissus a Societate nostra fuerit», según informaba el Prepósito General de la Compañía el 20 XI 1862. Ahora acompañaba la súplica con una recomendación de los Padres Pasionistas de la Scala Santa. Cfr *AGVR, Segret. del Vic., 14: Eremitae*, 1862, fol. suelto sin num.

rios fueran más apetecidos que otros por ser más sanos, por gozar de más veneración o por motivos diversos. Con todo, hay casos frecuentes de una permanencia de 3 a 5 años, son varios los eremitas que están más de 10 y tenemos ejemplos raros de quienes están 17, 22, 27, y 37 años en el mismo sitio.

A este cambio relativamente frecuente de eremitorio podemos añadir otro detalle de cierto interés. De los 171 eremitas a que tantas veces hemos aludido, solamente nos consta de 1 que estuvo en 5 eremitorios; de 4 que estuvieron en 4; de otros 4 que estuvieron en 3; y de 12 en 2. Los demás únicamente aparecen en uno. Si a esto añadimos la brevedad relativa de esta permanencia, podemos concluir que la movilidad y trasiego de eremitas en Roma no sólo suponía cambio de eremitorio dentro del Vicariato de Roma sino también alejamiento de la ciudad. De este modo, lo que decíamos al hablar de la relación del eremitismo romano con el de las diócesis vecinas tiene una posible confirmación (115).

Si tratáramos de explicar esta particularidad del eremitismo romano, cuando la estabilidad era una de las notas urgidas por la legislación del siglo XVIII (116), quizá conviniera advertir que Roma fue siempre una meta de las peregrinaciones eremíticas. El mismo hecho de que la mayoría de los eremitas de Roma no sean «romanos» es significativo a este respecto. Muy posiblemente la práctica del eremitismo fue un modo de atender a la devoción del eremita peregrino. Por otra parte, según veremos un poco más adelante, la peregrinación tenía un puesto muy destacado en las actividades del eremita y estaba muy unida a su espiritualidad propia.

Que cada eremitorio no tenga más de dos eremitas, decía la Regla de 1725 (117). La razón explícita es de orden económico: así el eremita podría vivir cómodamente con las limosnas de los fieles. En Roma, como norma general, residirá un eremita en cada eremitorio. Cuando Carlos Keresthury, eremita de SS. Nereo y Aquileo, solicita un compañero que viva con él, lo hace en atención a la poca seguridad del lugar, al trabajo que supone y a la «estrema debolezza che de frequente turba la sua anima» (118).

Algo parecido se deduce de la mayoría de los documentos: el eremita debía vivir, vivía de hecho, solo. Esta soledad constituye la

---

(115) *Spic. Hist.*, l. c. p. 229.

(116) *Regole, cap. XV. Proibizione e pene contra le instabilità de' Romiti. Spic. Hist.*, l. c. p. 313.

(117) *Regole, cap. IV. Spic. Hist.*, l. c. p. 311. Se deja a la prudencia de los obispos el poder permitir un número mayor si lo aconseja la naturaleza de los lugares en que viven.

(118) *AGVR, Segret. del Vic., 14: Eremitae,* fasc. 1, fol. suelto sin num.

nota básica y fundamental del eremitismo de todos los tiempos. Con todo, veremos cómo también aquí su actividad le va a obligar a un contacto con el mundo mucho mayor que el de los anacoretas primitivos. Lo insinuamos al hablar de los eremitorios y lo veremos más ampliamente tratando de su actividad y de su espiritualidad. La proximidad del eremitorio a la ciudad y las posibilidades de contacto con las gentes del lugar no deben hacernos olvidar ni minimizar la realidad y la importancia de la soledad en la vida del eremita del siglo XVIII y XIX. Sin insistir en otros aspectos que en nuestros días podemos apreciar más fácilmente, baste recordar que ya desde el aterdecer, por lo menos, debía estar en su eremitorio. Recogido en la iglesia o en las habitaciones anejas, debía guardar el templo y todos sus bienes contra la rapacidad de los ladrones que, ciertamente, nunca han faltado en esas zonas solitarias. Nada, pues, de extrañar que a veces fuera él la primera víctima de quienes buscaban el dinero de sus limosnas o los tesoros del santuario.

3) Vida diaria de un eremita. - La vida diaria del eremita romano gozaba de una amplia autonomía y libertad no obstante las sucesivas limitaciones de la legislación vigente. Sin duda que también él ponía en práctica las recomendaciones que se hacían a los terciarios, asistiendo a la misa diaria y a los divinos oficios en la iglesia más próxima (119) cuando no tuviera que atender al servicio de la suya, como sucedía bastante frecuentemente los domingos (120). Pero el resto del día quedaba casi a su libre disposición para atender el propio eremitorio (orden, limpieza, conservación) (121) y dedicarse a la mendicidad. Todo esto podía compaginarse fácilmente con la visita a las grandes basílicas y a los lugares santos de Roma, con la asistencia a los cultos en diversas iglesias de la ciudad, con la participación en obras de caridad y apostolado, a la vez que le permitía la práctica de la oración y del retiro. En sus lecturas, sin embargo, debía estar controlado por el confesor o director espiritual (122).

La jornada concluía con la recitación del rosario (al menos una tercera parte), el examen de conciencia, el acto de contrición, la acción de gracias y las letanías de la Santísima Virgen (123).

Una vez a la semana debía asistir a la *doctrina cristiana* en la

---

(119) Sínodo del Líbano (1736), XXII. 4. *Spic. Hist.*, l. c. p. 349.
(120) Cfr la comunicación del Cardenal Vicario en 1741. *Spic. Hist.*, l. c. p. 325.
(121) *Regole, cap. XII. Spic. Hist.*, l. c. p. 313.
(122) *Regole, cap. XI.* Ibídem, p. 312-313.
(123) *Regole, cap. X.* Ibídem, p. 312.

propia parroquia (124), normalmente los domingos y fiestas de precepto, y a las *conferencias* espirituales para los eremitas en Sta. Balbina o en la Misión (125).

Una vez al mes y en los días de fiesta solemne (126) debía confesarse y comulgar, incluso para edificación de los fieles (127).

Las actividades o actos expresamente señalados al eremita para el resto del año se reducían a los siguientes: *renovar su patente de eremita,* hacia la fecha en que se cumplía el aniversario de su admisión. Como esto suponía la presentación del certificado de buena conducta y de frecuencia de sacramentos, implicaba también una visita previa al párroco o al confesor.

dar cuenta al propio obispo, o a la persona delegada por él, de las limosnas recibidas (128).

presentarse cada cuatro meses al Vicario General, o a los Vicarios foráneos fuera de Roma, para darles cuenta del propio estado (129).

asistir a la reunión anual de los eremitas presidida por el obispo (130).

recibir, al menos dos veces al año, la visita del propio párroco, que, a su vez, debía informar al Vicariato en Roma, o a la Curia episcopal en las diócesis vecinas, sobre la situación y comportamiento del eremita (131).

Un momento extraordinario en la vida de todo eremitorio era la fiesta anual de su titular. Las visitas de los fieles, las procesiones y los cultos extraordinarios ocupaban totalmente al eremita, que debía hacer, a un mismo tiempo, de sacristán y de mendicante, encargándose, además, del adorno del templo y de todo lo necesario para que la fiesta fuera del agrado de los patronos.

Después la vida del eremita volvía a su monotonía ordinaria, con sus momentos de consuelo y de soledad, de frío y de calor, de abundancia y de pobreza. De vez en cuando se ausentaría un par de

---

(124) *Regole, cap. VIII.* Ibídem, p. 312.

(125) *Spic. Hist.,* l. c. p. 303.

(126) Algunos eremitas se acercaban cada ocho o quince días a los sacramentos. Para una indicación de las fiestas de cada año en Roma cfr *Notizie* (Cracas).

(127) *Regole, cap. IX. Spic. Hist.,* l. c. p. 312.

(128) *Regole, cap. V.* Ibídem, p. 311.

(129) *Regole, cap. VI.* Ibídem, p. 311.

(130) *Regole, cap. VII.* Ibídem, p. 311-312.

(131) *Regole, cap. XVI-XVII* y comunicado a los párrocos de Roma del 11 VI 1746. *Spic. Hist.,* l. c. p. 314 y 325.

días buscando la caridad de los fieles o un poco de reposo para su espíritu en parajes más propicios y en compañía de algún otro eremita que hubiera influido en su vocación a la soledad (132).

Con este esquema puede apreciarse hasta qué punto quedaba a la iniciativa del eremita la práctica y el desarrollo de su vida espiritual. Una facilidad y un aliciente para las grandes personalidades pero también un peligro para cuantos habían comenzado su vida eremítica con una formación cristiana elemental. Era lo que trataban de evitar los eremitas que vivían en comunidad como, por ejemplo, los de Santa Maria delle Grazie a Porta Angelica. Estas agrupaciones tenían unas reglas más precisas que los iban guidando todo a lo largo del día, indicando actos, especificando las horas de oración, el lugar de la póstula, la hora y el lugar de la comida, el momento de volver a casa, etc. A estas normas debían acomodarse los eremitas peregrinos que residían allí.

A primera vista puede parecer que estas asociaciones eremíticas, con su reglamentación, suprimen una de las características del eremitismo: la libertad total. A ello cabe responder que, al menos la de Porta Angelica, no había surgido con fines eremíticos sino con una intención caritativa o pastoral. Los eremitas de Porta Angelica no se unen para practicar de un modo especial el eremitismo sino para ayudar a los demás eremitas sin dejar ellos de serlo.

4) Actividades de los eremitas romanos. - Una acusación constante contra la vida eremítica es la de no hacer nada, la de vivir en la ociosidad aprovechándose de la caridad y de la buena fe de las gentes. Es cierto que hay eremitas que llevan el cultivo del huerto anejo a su eremitorio, otros que con sus limosnas ayudan a los pobres desamparados, construyen iglesias, restauran eremitorios y ayudan de mil maneras a los demás. También hay quienes se ocupan en visitar a los enfermos de los hospitales, instruir y catequizar a los niños, etc. En conjunto, la imagen más desacreditada por la ascética eremítica es la del solitario ocioso. Con todo, entre las actividades más importantes del eremita romano figura la *mendicidad*, según se deduce de las patentes.

El fin de esta actividad está claramente indicado: proveer ade-

---

(132) *Regole, cap. XV* les prohibía ausentarse de la diócesis. En algunas licencias se explicita después: « a loco supra adsignato ultra triduum sine licentia illius abesse nequeas, sub poenis arbitrio nostro infligendis ». *Spic. Hist.*, l. c. p. 336. Cuando por necesidades de salud o por motivos de peregrinación era necesaria una ausencia más larga se requería un permiso especial de la misma autoridad que había concedido la patente.

cuadamente al mantenimiento propio y a la conservación de los edificios que le han sido confiados como residencia habitual (133). Esto hizo que el eremitismo pudiera llegar a convertirse un día en medio de vida para gentes humildes que carecían de otros recursos económicos y de verdadera vocación a la soledad. Para evitar en lo posible este peligro el eremita tenía que dar periódicamente razón de las limosnas recibidas y del uso que iba haciendo de ellas (134).

Sin embargo, la mendicidad tiene una explicación más profunda. Arranca de la soledad radical y de la pobreza absoluta a que se consagra el eremita (135). Esa pobreza absoluta le procurará, en efecto, la libertad e independencia total pero lo expondrá, al mismo tiempo, a la esclavitud de la limosna y a un contacto más frecuente con las poblaciones en que vive. El solitario del siglo XVIII será mendigo y miembro de la sociedad de su tiempo. Pues, aunque muchas veces figure como un mendigo más, siempre aparece como un mendigo voluntario y con una aureola religiosa.

En Roma este matiz social tiene una fuerza mayor porque el eremita sirve a la sociedad que lo sostiene con sus limosnas, consagrándose al servicio de lugares y monumentos que tienen un significado para ella. Por eso, el eremita que, al servicio de un eremitorio, vive de su mendigar no es un simple desocupado. Es un personaje religioso con un puesto dentro de la sociedad que lo sostiene. Esta misma actividad suya tiene una dimensión religiosa ante los ojos de sus contemporáneos.

Y como personaje religioso dentro de la sociedad de su tiempo, el eremita aparece como el hombre consagrado a Dios, capaz de interceder por el pueblo y por el resto del clero con sus oraciones, con sus ayunos y penitencias, con su pobreza y con su soledad. A él se puede acudir en los momentos de peligro y de necesidad. Y él, libre de preocupaciones económicas gracias a la caridad de los fieles, puede implorar la misericordia de Dios en esos lugares en que se manifesta de un modo especial y a los que por la distancia o por las ocupaciones el simple fiel no puede ir con la frecuencia que quisiera. El eremita se convierte así, en la mentalidad del pueblo, en un personaje sacro que vive en un lugar religioso apto para la oración y el misterio. No es el anacoreta desconocido y olvidado, ni

---

(133) *Regole, cap. IV. Spic. Hist.*, l. c. p. 311.

(134) *Regole, cap. V. Spic. Hist.*, l. c. p. 311.

(135) Cfr C. VIOLANTE, *Discurso di Apertura*, en *L'Eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, p. 17 y 19 de donde hemos tomado algunas ideas que analizamos en el eremitismo de Roma.

el monje que forma como un mundo cerrado sobre sí mismo. El eremita del siglo XVIII y XIX, sobre todo por su contacto con el pueblo, es como su delegado ante la divinidad y como un mensajero de ésta para con el pueblo. Pero un mensajero que no tiene el aire impresionante y frío de la catedral o de la iglesia que sirve el clero, sino la aureola religiosa de esa ermita del campo en que él mismo vive. Por esto mismo, el eremita será el personaje más humilde en la organización clerical de la iglesia, a la que de alguna manera pertenece, expuesto siempre a ser despreciado y desconocido. Como el mito y la leyenda, el eremita surge en la soledad y junto a los caminos que cruzan las multitudes sencillas por motivos religiosos.

Pero la actividad del eremita no se reduce al mundo de la oración y de la mendicidad. Ya dijimos al principio de este párrafo que podía ser muy varia. Su contacto con el mundo real los llevó también a un *apostolado directo* de muy diversas formas : predicación popular, consejos religiosos a personas y familias, enseñanza en las escuelas, etc. P. Doyère hace resaltar que a finales del siglo XVIII recobraron un tanto la fama perdida gracias a esa actividad humilde que los hacía útiles por sus obras de artesanía o por su instrucción de la juventud rural (136).

A nuestro modo de ver, la forma oficial de apostolado entre los eremitas de Roma es la *catequesis*. Por los registros del Vicariato se ve que son bastantes los que están dispuestos para este apostolado. Es, en efecto, uno de los detalles que se anota al renovar las patentes. Por otra parte, se trata de una preocupación muy importante en la acción pastoral de este momento en la zona de Roma (137).

Esta actividad nos pone en evidencia cómo la vida eremítica puede superar fácilmente el aspecto egoísta de la soledad si la comunidad cristiana tiene una vitalidad y una inquietud. La degeneración del eremitismo supone también un empobrecimiento en la vida de la Iglesia. Cuando la comunidad eclesial no tiene vida, todas las instituciones tradicionales se paralizan y anquilosan. Cuando tiene una mística, éstas se renuevan y se encarnan en la misión general confiada al pueblo de Dios en cada época.

Otra actividad frecuente y representativa de los eremitas ro-

---

(136) P. DOYÈRE, *l. c.*, en *Dict. de Spirit.*, *IV* 977 : « Les provinces de l'est surtout, ont connu les ermites-maîtres d'école, qu'on rencontre aussi ailleurs, par exemple en Hainaut et en Bavière ». Cfr J. HEIGENMOOSER, *Die Eremitenschulen in Altbayern, während des 18. Jahrhundaerts*, Berlín 1903.

(137) Un inventario sobre la documentación referente al s. XVII y XVIII existente en el AGVR puede verse en el Indice General del Archivo, p. 411. Al tema está dedicado el T. 52 de la Segret. del Tribunale en el AGVR; comprende desde el año 1606 al 1747 aproximadamente. Quizá algún día volvamos sobre el tema en estas mismas páginas.

manos es la *peregrinación*. Un hecho constante y fácil de probar en los cuatro últimos siglos de su existencia. La primera documentación sobre el tardo eremitismo se refiere precisamente a un eremita peregrino que se siente llamado por Dios a preocuparse de los demás eremitas que al llegar a Roma se encontraban sin ayuda alguna. Su preocupación dará lugar a los Eremitas de Porta Angelica. El ambiente en que este hecho tuvo lugar nos lo describen así las actas de la visita a la iglesia de Ntra. Sra. de las Gracias en la segunda mitad del siglo XVII:

Albentio da Cetraro in Calabria huomo timorato del Sig. Iddio essendo andato al Monte d'Ancona per ricevere da quei Padri Camaldoli di Montecorona qualche carità, gli diede il Priore un tonichino bianco dell'habito loro con il quale venne a Roma l'anno 1586 e prese l'habito di eremita di lana pura bianca sopra della nuda carne senza cappuccio, et andava scalzo, digiunava tutti li venerdì dell'anno, tutte le vigilie della Madonna e l'Advento. Il mercoledì poi non mangiava carne come nè anco il sabbato latticini, nè ova. Era uomo di grande oratione e mortificatione: andava gridando per le strade di Roma: *facciam bene adesso che havemo tempo*. Vedeva molti eremiti per le taverne di detta città e per luoghi indegni di loro, come anco molti poveri, che per non haver rifugio alcuno morivano per le strade, sì che mosso da carità ottenne da Sisto V un *motu proprio* sotto la data in Roma *apud s. Marcum a. 1587 tertio calend. iun.*, nel quale si ordinava al sig. card. Vic. di quel tempo che concedesse facoltà al medesimo di poter comprare un edificio o vero un fondo in Roma et in esso fabbricarvi una casa o vero un hospitio per albergarvi così li heremiti che con patente del loro Ordinario venissero in Roma per visitarvi i luoghi santi, come anco altre persone povere, ricivendole tutte nel hospitio per otto giorni o più ad arbitrio di chi aveva cura di quel governo (138).

Esso Albentio dunque con elemosine di diverse persone fabbricò vicino a porta Angelica una cappella o chiesa piccola sotto all'invocatione dell'*Ascentione* del Signore, la quale invocatione perchè in progresso di tempo fu ivi portata da Gerusalemme una miracolosa imagine della b. Vergine, fu chiamata *la Madonna delle Gratie delli Eremiti*.

Oltre di ciò fabbricò il med. Albentio un convento unito a detta chiesa, nel quale alloggiava tutti li eremiti dando loro il vitto necessario per otto giorni, et alli poveri dava ogni sera da mangiare e da dormire, e se tra essi poveri vi fossero stati dell'infermi si mettevano per quella notte in alcuni letti che ivi riteneva in forma di hospitale, facendoli subito confessare e la mattina seguente ricevuto il ss. Sacramento si mandavano agli hospedali, e se tal volta erano ributtati da quegli ospitali si ritornavano nel sudetto

(138) Cfr la documentación que hemos recogido en *Spic. Hist.*, l. c. pp. 291 ss

hospitio dove con carità erano accettati et rimessi a letto sin tanto che il Sig. Iddio provvedesse al loro bisogno (139).

La fundación del hospicio de Porta Angelica para los eremitas forasteros y las disposiciones relacionadas con su funcionamiento significan una fase nueva para este aspecto de la vida eremítica en Roma. En efecto, al menos desde 1606 (140), si es que solamente quiere verse un antecedente en la autorización de 1591 (141), la presencia de los eremitas que están de paso por Roma queda regulada de un modo tajante:

deben residir y pernoctar en la casa fundada por Albencio de Cetraro;

no pueden permanecer en Roma por más de siete días sin un permiso especial del Cardenal Vicario;

no pueden pedir limosna de ninguna manera, ni andar vagando por la ciudad;

siempre deben llevar consigo un testimonio de su residencia en Porta Angelica, dado por el Prior de este hospicio.

Las mismas normas se urgen en un edicto del 15 VII 1669 (142) con las siguientes agravantes:

los que no vayan a residir al hospicio de Porta Angelica deberán dejar (o quitarse) el hábito eremítico;

sin un permiso especial no podrán estar en Roma más de tres días;

no podrán llevar hábito religioso o claustral, sino que vestirán siempre un hábito eremítico que sea totalmente distinto del hábito de los religiosos.

En el edicto del 6 X 1702 se recogen de nuevo estas disposiciones y se exige, además, que para ser admitidos en el hospicio de Porta Angelica presenten la patente de los ordinarios del lugar en que residen normalmente. En cambio, para los que por justos motivos tengan que permanecer en Roma más de tres días, se apunta una doble posibilidad: la tradicional de un permiso escrito para permanecer en Porta Angelica, o « con una licencia especial, concedida por escrito, morar en algún eremitorio o casa próxima a las iglesias

---

(139) M. ARMELLINI, *Le Chiese di Roma dal secolo IV al XIX. Nova edizione...* a cura di CARLO CECCHELLI..., Roma 1942, II 975-76. Ahí se indica que el texto está tomado de las *Acta Visitationis sotto Alessandro VII* (*1655-67*). Para más datos sobre esta iglesia cfr L. HUETTER, *La Madonna delle Grazie a Porta Angelica*, en *L'Osservatore Romano*, 14 VI 1939.

(140) *Spic. Hist.*, l. c. p. 295.

(141) Ibídem, p. 293-294.

(142) Ibídem, p. 299-300.

para hacer el oficio de custodios de las mismas. A éstos se les prescribirán algunas normas a las que deberán acomodar su conducta » (143).

El 26 I 1730 se les permite, además, albergarse en la Santissima Trinità dei Pellegrini (144). Las disposiciones y edictos posteriores insisten, sobre todo, en los abusos del hábito eremítico, tanto por parte de los eremitas que moran ordinariamente en Roma, como por parte de los eremitas peregrinos.

Con todas estas disposiciones se perseguía una finalidad muy concreta :

evitar un desplazamiento masivo de los eremitas hacia Roma ante el aliciente de limosnas más abundantes, con el daño consiguiente para los eremitas que residían allí normalmente;

evitar los fraudes, a fin de que nadie, sirviéndose del hábito eremítico, pudiera abusar de la caridad de los fieles y de los que están al cuidado del hospicio de Porta Angelica;

o con palabras del edicto de 1702, « impedir los graves inconvenientes y evitar los escándalos que frecuentemente tienen lugar en esta Alma Ciudad a causa de algunos vagabundos que se fingen eremitas y llevan el hábito de tales sin la debida licencia » (145).

Pero si Roma era centro de peregrinación para los eremitas que residían fuera de ella, los de la Ciudad Eterna, por su parte, se dirigían como peregrinos a Loreto, Tierra Santa o Santiago de Compostela. Es también un hecho fácilmente constatable aunque no tengamos datos tan abundantes. Por eso cabe preguntarse por las motivaciones de esto que hemos considerado como una actividad. En la vida de Albencio de Cetraro podemos ver reflejada, si no una realidad del todo histórica, sí una mentalidad ante este fenómeno. Según ella, el eremita emprende el viaje de peregrino ante todo por devoción religiosa : quiere venerar esos santos lugares de la Cristianadad como los demás peregrinos. Pero a esta actitud fundamental se une la humildad : el eremita que llevaba varios años en un mismo eremitorio viviendo santamente era venerado y recibía entonces, era el peligro más grave para un solitario. Ante él la solu-
región. La tentación de soberbia, según la mentalidad ascética de entonces, era el peligro más grave para un solitario. Ante él la solución mejor era la huída : retirarse a lugares desconocidos, donde comenzaba de nuevo siendo un extraño.

---

(143) Ibídem, p. 300-301.

(144) Ibídem, p. 322-324.

(145) Ibídem, p. 300-301.

Es evidente que junto a estas motivaciones válidas podían darse otras puramente negativas: un rendimiento mayor en la postulación, ver tierras nuevas, huir de los mismos horizontes, de la misma habitación y de las mismas pobres gentes. Roma y los grandes centros de peregrinación eran un mundo en pequeño y el eremita podía participar con cierto honor en todas las magnificencias religiosas que allí se celebraban. Hasta no le sería imposible participar, de un modo u otro, en fiestas y torneos, más o menos mundanos, por motivos de postulación. Que se dieran estos móviles parecen confirmarlo los edictos y documentos a que hemos aludido. Pero que también se daban las más puras intenciones nos lo ponen en evidencia las vidas de esos santos para quienes la visita a los lugares santos de la Cristiandad ha sido un momento importante en su vida interior. Y quizá sea conveniente señalar que no son, precisamente, los que menos han hecho por la causa de Dios y de la Iglesia y por el bien de los demás. San Clemente María Hofbauer, que ha motivado este estudio, es uno de ellos. En él nos fijaremos para descubrir el espíritu positivo con que era posible ser eremita y visitar las iglesias de Roma como peregrino.

6. - El ideal eremítico en la Iglesia de Roma

La situación jurídica y la personalidad canónica del eremita nos definen ya en parte la concepción que tenía del ideal eremítico el legislador de quien procedían las normas que las regulaban. Algo interesante de conocer ante un mundo que parece conjurarse contra esos personajes tan humildes del cuerpo eclesiástico. Este ideal, por lo demás, nos permitirá ver, mucho mejor que la misma realidad, la significación histórica del eremitismo. El ideal, en efecto, supone una conciencia más o menos clara de la vocación eremítica en la Iglesia y esa misión es la que define su significación histórica aunque después los encargados de encarnar el ideal no logren realizarlo plenamente.

A nuestro modo de ver, el ideal eremítico en la Iglesia de Roma tiene dos aspectos: uno de orden práctico o material: cuidado del eremitorio y de la iglesia aneja; y otro de orden ascético y religioso: vivir para Dios en la soledad eremítica.

El primero aparece claramente tanto en lo que pudiéramos llamar legislación oficial como en las súplicas y patentes de los eremitas. Los matices que este servicio podía revestir son muy varios.

El Obispo de Civita Castellana, al conceder la patente a un

eremita que después vendrá a residir en Roma, hace este preámbulo: « Dovendo Noi eleggere e deputare qualche pia e devota persona la quale tenga in custodia la Chiesa rurale della Madonna delle Grazie sulla Via Flaminia nelle vicinanze della Terra di Stabia, paese della Nostra Diocesi di Cività Castellana »... (146). Era el caso más frecuente y la finalidad más común.

Esta fórmula recibe a veces un aspecto más general, como sucede cuando se destina a S. Cesáreo un nuevo eremita « qui illi inserviat in minoribus officiis » (147).

Fr. Domenico Santa Croce, por su parte, pide la patente « per poter cosi questuare in questa Dominante e con questo vivere e provvedere anche al necessario della sudetta chiesa » (148).

Fr. Santo de Balsami, eremita viudo oriundo de Albano, es deputado para recibir las oblaciones de los fieles « al Divino Amore nella tenuta di Castel di Leva » (149).

También se dice: « custodire, servire ed assistere la detta Cappella » o « Eremita e custode », « custodem et servitorem », etc. (150).

Esto no impide al eremita ser consciente de otras dimensiones de su vida. Giuseppe Calitri, que vive en S. Maria del Pozzo fuori Porta Angelica, dice: « Non esigendo detta custodia una inditessa opera, ne importando una stabile residenza presso la cosa custodita, e d'altronde avendo inteso che il fissarsi un Eremita nella Chiesa di S. Tommaso in Formis potrebbe riuscire di vantaggio tanto alla menzionata Chiesa quanto ai vicini abitanti »... (151). Es de los eremitas que están dispuestos a enseñar la doctrina cristiana. Esta actitud de servicio a los demás estaba muy en armonía con el espíritu de los terciarios franciscanos que no debían vivir para sí sino para ayudar a los demás.

La finalidad material es un aspecto innegable en la vida eremítica de Roma. Fue lo que hizo de ella un grado más, una « orden menor », en la jerarquía clerical, destinada a los « minoribus officiis » de la iglesia que se le confiaba. Era, pues, natural, casi una necesidad, que, en una época que tanto ha dado que hablar por el número de clérigos y por su falta de vocación auténtica, el fenómeno se

---

(146) *Spic. Hist.*, l. c. p. 337.

(147) *AGVR, Segret. del Vic.*, *14*: *Eremitae*, fasc. 1, f. suelto sin num.

(148) Ibídem, *14*: *Eremitae*, *1845-1847*, f. suelto sin num.

(149) Ibídem, *14*: *Eremitae*, *1859*, fol. suelto sin num.

(150) Estos u otros términos equivalentes aparecen en las Patentes. Cfr *Spic. Hist.*, l. c. p. 336 ss.

(151) *AGVR, Segret. del Vic.*, *14*: *Eremitae*, fasc. 1, fol. suelto sin num.

observase también aquí. Al menos las motivaciones para optar por este género de vida no son siempre de orden espiritual ni suponen un servicio desinteresado a la Iglesia en las funciones más humildes. A veces se reduce a un simple modo de vivir. Fr. Vincenzo di Domenico (Antonio) solicita por mediación de su hermano, laico profeso de los Menores Observantes, ser admitido como eremita «a fin de ayudar a su madre, anciana de más de setenta años, que no puede trabajar y ha sido trasladada a Roma con la esperanza de encontrar un asilo en que recogerla». Al no conseguirlo, espera que, con las limosnas de su hermano como eremita y con la ayuda de su prior, podrán atenderla. La súplica fue aceptada (152). En otros apartados hemos aludido ya a casos diversos en que la pobreza del candidato padía constituir una motivación en orden a la vida eremítica. Dependía del aspecto material y de la dimensión económica que ésta llevaba consigo.

Pero cuando intentamos comprender el ideal eremítico no debemos limitarnos únicamente a este aspecto exterior. Tenemos que profundizar en las motivaciones más hondas de la autoridad eclesiástica al regular la vida eremítica y de los eremitas al abrazarla como forma de su vivir cristiano.

El fundador de los Eremitas de Porta Angelica aparece como «ansioso de servir al Señor Dios y de ayudar al prójimo». Por eso «deja la casa paterna, se despoja del hábito clerical y, con licencia de los superiores, toma un hábito blanco de paño grueso y áspero. Después, con los pies descalzos y con un crucifijo que siempre llevaba consigo»... comienza su caminar de eremita (153).

El Concilio Romano de 1725, tanto en el cap. I del Tít. XXII en que trata de los eremitas, como en el proemio a las Reglas que figuran en el apéndice (154), hace una serie de alusiones que pueden definirnos con bastante precisión el ideal eremítico en que piensa la autoridad eclesiástica que las compone:

... Antiquum... floridum Eremitarum statum...

... solitudo olim exultabat et florebat quasi lilium....

... amatori di quella solitudine, dove il Signore medesimo suole insensibilmente parlar al cuore, giusta il detto di Osea (Os. 2, 14)...

De las Reglas se espera que contribuyan a que también en

---

(152) Ibídem.

(153) *Spic. Hist.*, l. c. p. 288.

(154) Ibídem, p. 309 y 310.

nuestros días se cumpla lo del Profeta Isaías 35, 1, « per gli odori delle virtù cristiane, e per gloria di Dio, ed onore della Chiesa » (155).

Los sínodos de Tívoli de 1682 y 1729 recogen expresiones que nos remiten a la mismas fuentes y suponen una misma mentalidad. Quizá sea más explícito este preámbulo : « Vagum hoc plerumque hominum genus longe ab antiqua Sanctissimorum Anachoretarum disciplina aberrantium »... El resto coincide con el Concilio Romano (156).

El Sínodo de Benevento (1698) que, según vimos (157), ha influido tanto en el Romano de 1725, resume el ideal eremítico a que apuntan las reglas en estos términos :

el florecimiento de la soledad;

la doctrina de S. Gregorio Papa, sobre todo al celebrar la vida de S. Mena;

y el ejemplo del B. Juan de Tufara, modelo de vida eremítica para la Iglesia de Benevento;

como eremitas indeseables rechaza a los « vagos y acéfalos » « qui sua sponte... ut locustae sine rege vagantur » (158).

Expresiones semejantes encontramos en otros sínodos contemporáneos y en el mismo Benedicto XIV. De todas ellas creemos poder deducir una clara alusión a las fuentes que han contribuido a formar el ideal eremítico del perído y que resumiríamos con estas palabras del Sínodo de Fermo (1726) al recomendar a sus eremitas : *Asceticorum librorum lectio... ac praesertim, ut collationes Patrum ac vitas et verba seniorum assidue legant : inde enim, unde hujus caelestis vitae genus initium duxit, capient exempla vivendi et praecepta vitandi calidi hostis insidias* » (159). O en otras palabras : de las alusiones antes citadas se deduce claramente que el ideal eremítico del siglo XVIII sigue siendo el que vivieron los primitivos eremitas y que nos ha sido transmitido a base de los libros ascéticos. El primero y el origen de todos ellos sería el llamado *Collationes Patrum*.

Estrictamente hablando, por *Collationes Patrum* se entiende el título y forma que Casiano dió a los *Apophtegmata Patrum* y *Verba Seniorum*. En ellas se recogían las senticias y anécdotas que se refieren, en su mayor parte, a la vida eremítica en el desierto de

---

(155) Ibídem, Cap. I, p. 309 y 310.

(156) Ibídem, p. 278.

(157) Ibídem, pp. 306-309.

(158) Ibídem, Cap. I, p. 345 y Cap. XIV, p. 347.

(159) Ibídem, p. 348.

Escitia. En conjunto, un testimonio de 130 personalidades cristianas del desierto, sin contar los anónimos (160). La *collatio* era la lectura de los libros santos que solía hacerse a horas determinadas en los monasterios y, sobre todo, después de la cena. De aquí el significado original de *collocutio* o *confabulatio* (161). Las colecciones o repertorios para la lectura de los Padres nos dieron las *Collationes Patrum,* en que se resumían las enseñanzas de los Padres de la Iglesia sobre todo para los monjes.

En una etapa posterior, los *Apophtegmata Patrum* y los *Verba Seniorum* pasaron a las *Vitae Patrum,* una de cuyas ediciones más importantes es la de ROSWEYDE (Antw. 1615), reproducida en PL. 73, 851 - 1064. A su ejemplo se fueron multiplicando las *Vidas de los Santos Padres* en latín y en todas las lenguas (162). Entre ellas destacan, aún en el siglo XVIII, las *Vidas de los Padres del Desierto* en que persiste de un modo especial el ideal eremítico y es propuesto a los fieles en general.

Entre éstas merecen un recuerdo las *ediciones ilustradas* en las que las vidas de los santos del desierto van acompañadas de interesantes xilografías, incisiones y grabados. Son famosas, entre otras, las de J. Sadeler, Thomas de Leu, A. Bloemaert, J. Callot, B. de Villeforce. Aunque ya hemos hablado de ellas desde el punto de vista artístico, digamos aquí de paso que todas estas obras tienen unas características bastante comunes. Las más antiguas constan de cinco partes o series: cuatro dedicadas a los santos y una a las santas anacoretas. A juzgar por el título de cada serie y por el grabado inicial, aunque después la uniformidad prevalezca sobre las demás características, se diría que cada una de estas series tiende a poner de relieve un aspecto de la vida eremítica (163). Las edicio-

---

(160) F. CAVALLERA, *Apophtegmes,* en *Dict. de Spirit.,* I 766.

(161) DU CANGE, II 402.

(162) Para una clasificación bastante completa cfr J. DE GHELLINCK, *Collections spirituelles,* en *Dict. de Spirit.,* II 1107-1111.

(163) Como ejemplo citamos el texto de la edición de Thomas de Leu:

I Trophaeum vitae solitariae. Vita activa - Vita Contemplativa. Hinc opus, inde quies: medium tenuere beati / Sic vicere hostes, sic placuere Deo / Tu quoque sic animo lector speculare manuque / sic age, si coelo digna trophea cupis. Thomas de Leu excudit.

II Monumenta sanctioris philosophiae quam severa Anachoretarum disciplina vitae et religio docuit. Mortui vivimus. Deprecatio - Abstinentia. Sylvae sacrae hos memores Christi poenarum toedet amasse illecebras mundi jamque patrata piant. Sic peccata fugientes criminis ansam et precibus fusis regna parata petunt. Thomas de Leu excu.

III Solitudo sive vitae Patrum Eremicolarum per antiquissimum Patrem D. Hieronymum eorundem primarium olim conscripta iam vero primum aeneis 1606 Thomas de Leu excudit. - Circumierunt in melotis, in pellibus caprinis, egentes angustiati, afflicti, quibus dignus non erat mundus: in solitudinibus errantes, in montibus et speluncis et in cavernis terrae. Ad Hebreos capitulum XI. - Erat lux vera quae illuminat omnem hominem

nes más recientes a que hemos aludido pierden ya esta quíntuple división y se reducen únicamente a *Vidas de los Padres del Desierto de Occidente y Vidas de las Santas Solitarias*. Así la obra de B. de Villaforce. En ambos casos cada imagen o estampa va explicada por unos versos latinos o por un pasaje del evangelio, respectivamente. Imagen y texto quieren poner de relieve el rasgo distintivo de cada eremita.

Según esto, la transmisión del ideal eremítico ha seguido un proceso muy definido hasta llegar a los eremitas del siglo XVIII: *Apophtegmata Patrum, Verba Seniorum, Collationes Patrum, Vitae Patrum, Vitae Patrum Eremiticolarum, Prado Espiritual,* etc. ¿Cuál es la significación ascética y el ideal eremítico que se deriva de aquí? P. Doyère, tratando de precisar lo indeterminado del concepto de *eremita* y *eremitismo,* dice que, hablando con propiedad, «no se trata de un género de vida definido por un sistema de reglas positivas ni, mucho menos, animado por unos grandes principios orgánicos. La palabra no puede tener para el historiador más que un sentido muy amplio que evoque simplemente una orientación espiritual y ascética en la que las *Vitae Patrum* sirven de espejo, por no decir de espejismo» (164). Algo muy semejante a lo que decía el Sínodo de Fermo en 1726: «inde enim, unde hujus caelestis vitae genus initium duxit, capient exempla vivendi et praecepta vitandi calidi hostis insidias» (165).

El estilo y el espíritu de estas fuentes es uniforme desde los Apophtegmata Patrum hasta las Vidas de los Padres del Desierto, pasando por la misma Leyenda Aurea. «La exposición es simple, directa, como una serie de imágenes en las que la realidad de la vida del desierto se presenta en sí misma sin retoques ni artificios», dice F. Cavallera de los Apophtegmata. Los Padres del Desierto dan a sus discípulos, en forma de *logion,* «el consejo que les piden, condensan en unas frases su experiencia de los caminos de Dios, crean

---

venientem in hunc mundum. Ioan. 1. - Sic luceat lux vestra coram hominibus ut videant opera vestra bona. - Poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum.

IV Oraculum anachoreticum / Requies animarum / Humilitas / Obedientia / Silentium / Pax. - Templa vetusta vides. Sunt hic oracula Patrum quos bonus huc egit Pastor, et alma quies. Hic tibi pax, linguaeque tenens moderamina virtus, quaeque libens paret quaeque subesse facit. Thomas de Leu ecu.

V Solitudo sive Vitae foeminarum anachoretarum. Thomas de Leu excudit. Exultabit solitudo et florebit quasi lilium. Germinans germinabit et exultabit laetabunda et laudans. Isaiae XXXV. - Cfr *Gabineto Nazionale delle Stampe* (Roma), 58. K. 1, *LEU / Scuola / Anacoreti / Incisi,* con 25 + 29 + 29 + 24 + 24 estampas. Véase también lo que dijimos en la nota 71.

(164) P. Doyère, *Complexité de l'Érémitisme,* en *La Vie Spirit.,* 87 (1952) 243.

(165) *Spic. Hist.,* l. c. p. 348.

y mantienen una tradición que no descuida ningún aspecto de la vida espiritual, desde la lucha elemental contra los vicios y defectos hasta las más altas cumbres de la contemplación » (166).

« A pesar de ciertas extravagancias, la impresión que dejan es la de una espiritualidad muy alta y muy evangélica, hecha toda ella de renuncia al mundo, de lucha contra sí mismo, de amor a Cristo y a Dios y enteramente penetrada de humildad personal, de caridad y de bondad fundamental para con el prójimo, de discreción..., es decir, de discernimiento, de buen sentido, de moderación » (167). Recomiendan la fidelidad a las normas y prácticas vigentes, pero también ponen de relieve la condescendencia ante las debilidades ajenas y la edificación mutua. « El recogimiento, la vigilancia sobre sí mismo, la oración, la reflexión y la lectura de la Sagrada Escritura (a veces con algunas restricciones) son los medios recomendados. Las tentaciones y el combate contra el demonio tienen también su puesto: se aprende a descubrir sus ardides y a triunfar de ellos » (168).

En una edición romana de 1679 de las *Vite de' Padri, overo Istoria delle vite, e detti degli antichi solitarii, corretta... per opera di Francesco Antonio Dolcetti... in Roma 1679,* en la *Tavola delle cose notabili* las palabras que más espacio ocupan son: Angelo, carità, demoni, Dio, S. Eufrasia, S. Giovanni Lemosiniero, S. Ilarione, limosina, monaci, monastero, obedienza, S. Pacomio, pazienza, S. Simeone Stilita, oratione, tentatione, virtù, visioni, vergine (verginità). Después aparecen todos los términos clave de la ascética cristiana.

La edición antes aludida de B. de Villeforce, al explicar por qué se ha limitado en su obra a los Padres del Desierto, dice: « Presentar e imitar todas las figuras de la Iglesia sería una empresa demasiado amplia y demasiado difícil ». Por eso se han escogido solamente las de aquellos que se han retirado a la soledad. « Esta característica de su santitad conviene, mejor que ninguna otra, a la colección de que se trata; los ejemplos serán más sensibles y las ilustraciones más impresionantes... La virtud, en efecto, no podría ser expuesta en un escenario más apto que el desierto. Allí reina más frecuente y tranquilamente que en otra parte. Los justos han reconocido siempre el mérito de la soledad; la mayor parte se ha

(166) F. Cavallera, l. c. col. 766.
(167) Ibídem, col. 766.
(168) Ibídem, col. 766.

refugiado en ella como en un asilo abierto a su inocencia alarmada, y aquéllos, a quienes la Providencia ha retenido en el mundo para trabajar en la santificación de los pueblos o por otros motivos, vuelven incesantemente sus ojos a estas mansiones de paz y, a las orillas de los ríos de Babilonia, sólo se concuelan con el recuerdo de Jerusalén (Ps. 136) » (169) ....« Y, si uno quiere reconocerlo sinceramente, se ha de confesar que el primer movimiento de un alma que piensa seriamente en convertirse es un proyecto de retiro... Por lo tanto, jamás debería dejarse de presentar a los cristianos la vida evangélica bajo la idea de una vida solitaria. Desde los orígenes del Cristianismo los verdaderos fieles sintieron la necesidad de la soledad ». Pero con la decadencia este ideal se fue debilitando. Los que, con todo, quisieron conservar el ideal evangélico se retiraron a los desiertos (*ascetas*), compensando con su fervor y penitencia la relajación introducida en la Cristiandad (170).

Al hablar de la vida eremítica hace resaltar:

la libertad total,

el desprendimiento de las riquezas y regalos del mundo,

la penitencia,

los beneficios de la soledad en la que se descubre la verdadera realidad y el verdadero valor de las cosas; así, lo que al mundo cautiva, se convierte en fantasmas e ilusiones; caen los prejuicios; el tiempo y la eternidad recobran su verdadero valor;

por otra parte, el engaño, de que tan frecuentemente son víctimas los hombres, prueba « la necesidad de la soledad para santificarse ». Los hombres viven engañados por las cosas de este mundo. En la soledad el santo participa de la santidad de Dios « que es santo sólo porque está infinitamente separado de toda creatura; del mismo modo, un alma llegará a la santidad en la medida en que se desprenda de las creaturas. Con todo, la separación fundamental es la del corazón » (171);

aunque en la soledad no desaparecen las pasiones, la oración es más fácil y el alma goza únicamente de imágenes de paz, del lenguaje del silencio y de las criaturas inocentes. En la soledad el alma puede conseguir las condiciones para su plena felicidad: libertad, tranquilidad, placer (172);

hasta la misma imagen del mundo actual hace deseable la vida de soledad.

---

(169) *Les Vies des SS. Pères des déserts d'Orient*, tom. I, p. a iii.
(170) Ibídem, p. V-Vv.
(171) Ibídem, p. VIII-VIIIv.
(172) Ibídem, p. X-Xv.

De este modo queda en evidencia el punto de partida de la ascética eremítica: la necesidad del desprendimiento de este mundo en orden a la santidad. El eremita, el solitario, debe desprenderse totalmente, radicalmente, del mundo para unirse a Dios. La soledad lo hace libre, le da la tranquilidad y lo llevará un día a la felicidad de la contemplación divina.

La ascética de finales del siglo XVIII tiene conciencia de un mundo (o de una parte del mundo) que no es cristiano sino profano y, casi diríamos, malo. La vida en él lleva al pecado. Ante él lo mejor es huir, alejarse. En el fondo se trata de la concepción dualista ante las realidades terrenas y de la conciencia de un mundo nuevo que no se logra integrar en el marco de la ascética cristiana tradicional. De aquí surgirá una oposición irreconciliable antre la piedad tradicional y el mundo de la Enciclopedia y del iluminismo; una actitud religiosa pesimista y una visión humana llena de optimismo y seguridad.

En otros pasajes de la legislación eremítica podríamos ver confirmado este mismo ideal. Baste recordar cómo a los eremitas, aunque se distingan de los religiosos y de cuantos viven en los monasterios, se les exige una consagración especial a Dios y «una vida célibe y monástica» (173), «sub sanctimoniae habitu Altissimo famulantium» (174) que «Ecclesiae ac populo prodesse debet» (175). Es lo que hace que, de alguna manera, pertenezcan a las personas de la Iglesia y gocen de sus privilegios. Pero, dentro de esta jerarquía, están en el ínfimo grado. Su ministerio se reduce, como ya dijimos, a los servicios más humildes: «Parochis omnino pareant, in cuius Parochia degunt, iisque adiutores sint, praecipue in humilioribus Ecclesiae custodiendae, expurgandae, ac inserviendae ministeriis, fidelium cadaveribus humandis, processionibus aliisque piis exercitationibus... neque absque eorum facultate ultra tres dies a mansionibus suis seu hospitiis absentes sint» (176).

Su incorporación previa y oficial a una Orden Tercera les da una condición especial que significa en ellos una superposición de la vida anacorética con la monacal: el terciario está agregado a una religión, pero la deputación que el obispo otorga a los eremitas para

---

(173) Sínodo de Tívoli de 1682, cap. XIV, 3. *Spic. Hist.*, l. c. p. 278.
(174) Bula de Sixto V, 29 V 1587. *Spic. Hist.*, l. c. p. 292.
(175) Sínodo de Tívoli de 1682, cap. XIV, 1. *Spic. Hist.*, l. c. p. 278.
(176) Sínodo de Tívoli de 1682, cap. XIV, 3. *Spic. Hist.*, l. c. p. 278.

el servicio y custodia de las iglesias y eremitorios los acerca más a la jerarquía diocesana que a la monacal. El eremita participa, en cierto modo, de la jurisdicción ordinaria.

La doble finalidad de la vida eremítica, que hemos visto sobre todo a base de la documentación oficial, se desprende también, de un modo más o menos explícito, de las aspiraciones de los mismos eremitas. Los testimonios que hemos recogido suponen la conciencia de una vocación especial a la vida eremítica: una inclinación o provecho especial, por parte suya, y una inspiración por parte de Dios. Un oblato de S. Camilo dice: «Ed ora lo depone (el hábito) di sua spontanea volontà, e solo per attendere ad'altro officio, che crede di maggior suo spirituale proffitto» (177). Un Hermano de las Escuelas Cristianas deja esta religión por no sentir vocación y porque ve los peligros de la enseñanza; abraza el eremitismo por sentirse atraído por la vida solitaria (178). G. Mª Roncalletti solicita ser admitido como eremita «giacché sentisi ispirato da Dio di servirlo per questa via» (179). Y en una de las patentes más antiguas que conocemos para los eremitas de Roma: «Cum...ex peculiari devotione et zelo vitam heremiticam et solitariam agere... ... praepotenti Deo in solitudine, ac mentis puritate, et spiritus humilitate famulari proposueris» ... (180).

Para comprender los ideales del eremitismo romano y su significación histórica en general no basta con tener en cuenta las fuentes de esta zona. Al ser Roma meta de los eremitas de Occidente, su eremitismo incluye también, en cierto modo, los ideales eremíticos de la época que estudiamos. Su imagen será completa cuando aparezca encuadrada dentro del eremitismo occidental. Pero hacerlo aquí supondría un estudio que sobrepasa nuestras posibilidades y el objetivo que nos habíamos propuesto.

7. - Apéndices

A continuación presentamos, como apéndice a cuanto hemos dicho, una serie de datos que juzgamos de interés para quienes se ocupen del eremitismo romano. No pretendemos que sean completos ni del todo precisos. Solamente quieren ser, como todo nuestro estudio, una aportación más al pleno conocimiento del fenómeno eremítico en la Iglesia de Occidente.

Las series de eremitas y de eremitorios las hemos formado con las referencias encontradas en los diversos documentos. A eso se debe la diversidad

(177) *AGVR, Segret. del Vic., 14: Eremitae, 1865,* fol. suelto sin num.
(178) Ibídem, 1866.
(179) Ibídem, 1862.
(180) Patente de Fr. Angel María de Génova, 1618. *Spic. Hist.,* l. c. p. 296.

en la presentación de algunos títulos. De la mayoría, en efecto, podríamos formar una ficha completa pero de otros apenas tenemos una sencilla alusión. Procurar en este apartado mayores detalles sería también algo que sobrepasa el objeto de nuestro estudio.

Quienes deseen completar las referencias que nosotros hacemos a los diversos eremitorios pueden ver las obras de: CH. HUELSEN, *Le Chiese di Roma nel Medioevo. Cataloghi ed appunti,* Florencia 1927; M. ARMELLINI-C. CECCHELLI, *Le Chiese di Roma dal sec. IV al XIX di Mario Armellini. Nuova edizione... a cura di Carlo Cecchelli,* Roma 1942, 2 vols.

En cambio, para los eremitas de Roma en particular, sobre todo para los del siglo XIX, los datos más abundantes se halla en *AGVR, Segreteria del Vicariato, 14: Eremitae* y en el vol. suelto de la misma Segreteria titulado *Registro di Romiti dall'Anno 1833 a tt°...*

1) EREMITORIOS DE ROMA

1) S. ANDREA A PONTE MILVIO
Cimitero a Ponte Milvio; S. Andrea Apostolo a Ponte Milvio (Molo).

2) S. ANGELO ALLE FORNACI
S. Angelo fuori Porta Cavalleggieri; S. Angelo fuori Porta S. Pietro; S. Angelo al Torrione; S. Angelo in Civitate Leonina.

3) S. ANIANO
S. Aniano in S. Maria alla Concezione; S. Aniano presso S. Maria in Cosmedin.

4) S. ANNA ALLA SALARA
S. Anna dei Calzettari; S. Anna de Marmorata (?).

5) S. CALLISTO
Difícil precisar si corresponde siempre a una de las tres iglesias designadas más frecuentemente con este nombre: S. Callisto in Caelio, S. Callisto sulla Via Aurelia, S. Callisto trans Tyberim.

6) CAMPOSANTO TEUTONICO
Campo Santo Tedesco in Vaticano

CARCERE DI S. MARGARITA. Cfr S. Margherita

CASTEL DI LEVA. Cfr Madonna del Divino Amore

CIMITERO AL PONTE MILVIO. Cfr S. Andrea a Ponte Milvio

CIMITERO PUBBLICO DI S. LORENZO FUORI LE MURA. Cfr S. Lorenzo extra Muros.

7) S. CESARIO
S. Cesario in Appia; S. Cesario in Turri; S. Cesario in Palatio ad Portam Appiam; S. Cesario ante Portam Latinam; S. Cesario a Porta S. Sebastiani.

COLOSSEO. Cfr Madonna della Pietà

8) S. Croce dei Mellini a Monte Mario

9) SS. Crocifisso a Monte Mario

Divino Amore. Cfr Madonna del Divino Amore.

10) Domine quo Vadis

11) S. Galla (S. Gallo).

12) S. Giovanni ante Portam Latinam

13) S. Giovanni delli Spinelli

14) S. Lazzaro
S. Lazzaro fuori Porta Angelica; S. Lazzaro ante Portam Latinam; S. Lazzaro in Via di Porta S. Paolo; S. Lazzaro nella Via Ostiense; S. Lazzaro vicino a Monte Testaccio; S. Lazzaro dei Lebbrosi.

15) S. Lorenzo extra Muros
S. Lorenzo fuori le Mura; S. Lorenzo al Verano; Cimitero pubblico di S. Lorenzo fuori le Mura.

16) Madonna del Borbone

17) Madonna del Divino Amore
Eremitorio nella Tenuta di Castel di Leva.

18) Madonna della Pietà al Colosseo
Madonna del Fonfaloni; Colosseo

19) Madonna dell'Arco, fuori Porta S. Paolo

20) Madonna dell'Arco Oscuro

21) Madonna del Riposo
S. Maria del Riposo; Fuori Porta Fabbrica.

22) S. Margherita
Carcere di S. Margherita

23) S. Maria Addolorata, detta del Melone, in Borgo Nuovo

24) S. Maria dei Cerchi (o ai Cerchi).

25) S. Maria in Cosmedin

26) S. Maria in Domnica

27) S. Maria Imperatrice

28) S. Maria del Pianto

29) S. Maria del Pozzo
« presso S. Lazzaro dei Lebbrosi ».

30) S. Maria della Provvidenza

31) S. Maria della Salute, presso il Vaticano

32) S. Maria della Stella, fuori Porta Cavalleggieri

33) S. Michele Arcangelo alle Fornaci

34) SS. Nereo ed Achilleo a S. Sisto

35) S. Passara, fuori Porta Portese

36) S. Pellegrino al Belvedere
S. Pellegrino de Naumachia; S. Pellegrino degli Svizzeri.

37) SS. Pietro e Marcellino, per andare a S. Maria Maggiore

38) SS. Pietro e Marcellino, in Tor Pignatara

39) SS. Pietro e Paolo, sulla Via Ostiense (fuori Porta S. Paolo).

40) S. Saba nell'Aventino

41) S. Salvatore, fuori Porta S. Paolo

42) Sancta Sanctorum

43) Scala Santa
Oratorio del SS. Sacramento a piè della Scala Santa.

44) S. Sebastiano alla Polveriera

45) S. Sisto il Vecchio

46) S. Spirito in Sassia

47) S. Tommaso in Formis sul Celio

48) SS. Trinità, fuori Porta S. Paolo nella Via Ostiense.

2) Eremitorios de la Diócesis de Tívoli

1) S. Antonio Abate (Tívoli).

2) S. Antonio Abate (Poli).

3) S. Elia (Riofreddo).

4) S. Lorenzo (Arsoli).

5) S. Maria di Carciano (Carciano).

6) S. Maria di Mentorella (Guadagnolo).

7) S. Maria del Monte (Poli).

8) S. Maria di Quintiliolo (Tívoli).

9) Eremitorio di Ceciliano.

10) Eremitorio di Castel Madama.

11) Eremitorio di Monte Percili.

12) Eremitorio di S. Polo dei Cavalieri (?).

13) Eremitorio di Roccagiovane (?).

14) Eremitorio di Vivaro (Castro Vivari).

3) Otros eremitorios cercanos a Roma

1) S. Aniano en la Diócesis de Frascati.

2) S. Antonio di Taramo, cerca de Magliano (Sabina).

3) SS. Annunziata, Iglesia rural de Olevano (Palestrina).

4) S. Giorgio Martire, Terra de Riano (Porto).

5) S. Giovanni in Argentella (Sabina).

6) S. Giovanni Battista (Moselice).

7) S. Lorenzo apud Subiacum.

8) Madonna di Castel S. Elia (Madonna de Rupis) (Nepi).

9) Madonna del Forno, Castagnola (Spoleto).

10) Madonna delle Grazie (Capranica).

11) Madonna delle Grazie sulla Via Flaminia in Terra di Stabia (Cività Castellana).

12) Madonna delle Grazie in Magliano (Sabina).

13) Madonna della Neve, Rocca Priora (Frascati).

14) S. Maria del Carmine (Moselice).

15) S. Maria Sala (Acquapendente).

16) Maria Santissima nella Trinità della Molara, Monte Pozzio (Frascati).

17) SS. Martiri (Nepi).

18) SS. Trinità (Nepi).

4) Eremitas de Roma

1) Albentio (Alberzio) da Cetraro
2) Altieri
3) Allegrezza Domenico da Fano
4) Amerino Vincenzo
5) Amilcari Giacomo
6) Andrea Modenese
7) Angelo Maria da Genova
8) Angelini Vincenzo Antonio
9) Angeloni Pietro
10) Antonini
11) Arcangelo da Padova
12) Astorri Gio. Antonio
13) Balsami Santo di
14) Balzola Salvatore
15) Bandoni Vincenzo da Nizza
16) Barbieri Giulio
17) Battista (Battisti) Filippo
18) Bellini Francesco
19) Bertocchi Antonio
20) Bertoli Pietro
21) Borgnia Guglielmo
22) Borsay Antonio
23) Bracciani Lorenzo
24) Brigonsidi Agostino
25) Bucci Giuseppe
26) Bücher Mattia
27) Buttero Giuliano
28) Buzi Francesco Angelo
29) Cagna Tommaso
30) Calcagni Vincenzo
31) Caldarari Gio. Battista
32) Cali(s)tri Giuseppe
33) Cambien Pietro
34) Capani Pietro
35) Caprara Angelo
36) Carli Giuseppe
37) Casandri(a) Bernardino da Foggia
38) Casi Tommaso Agostino da Milano
39) Cenazzandotti Giacomo
40) Cenci Michele
41) Centanni Antonio da Fermo
42) Cerati Bastiano dall'Aquila
43) Cesadio Nicola
44) Ciani Ludovico
45) Closset Giuseppe
46) Cocchi Egido
47) Conci Domenico
48) Crociani Zaccaria
49) Cruz (Croce) Giovanni della
50) Curiarelli Giacomo
51) Curti Antonio
52) Daré Pietro
53) Domenico Battista
54) Domenico Vincenzo di, Antonio
55) Donato Agostino (Paolo)
56) Dörre Francesco
57) Durner Antonio
58) Fabietti Giovanni
59) Fabietti Pietro
60) Fabricini Raffaele
61) Faggiolani Agostino
62) Falusco Giuseppe
63) Felici Antonio Maria da Sarno
64) Felici Gasparo
65) Feriani Michele
66) Ferranni Giacomo da Sarno
67) Ferrarini Giacomo
68) Fidanca Tommaso da Piè di Valle di Spoleto
69) Fila Pietro Lamberto
70) Fontana Giovanni
71) Franchi Matteo da Caserta
72) Fraticelli Domenico
73) Frioni Benedetto
74) Frisse Antonio
75) Galli Francesco
76) Gandolfi Giovanni
77) García Félix
78) Genesio Leone
79) Giannini Nicola
80) Gigli Ludovico
81) Giorgi Angelo
82) Giovannelli Giovanni Maria
83) Giuliani Antonio
84) Gorian Giuseppe

85) GRATTAROLA Pietro Tommaso
86) GRENSCO Paolo
87) GUAZZARONI Giovanni
88) GUYARD Benedetto
89) HEINE Giovanni
90) INTERMANN Pietro Sebastiano
91) KERESTHURY Carlo
92) KIBLER Pietro
93) LANCI Lorenzo
94) LUCIANI Ottavio
95) LUPETTI Pietro Clemente da Pisa
96) MACCAZNO (Macagno) Beltrano da Cuneo nel Piemonte
97) MACCHI Giovanni Battista
98) MANATA Gaudenzio
99) MANENTI Pietro
100) MANINI Francesco
101) MANUTO Benedetto
102) MATTIA DELLA CONCEZIONE
103) MAURIZIO da Parma
104) MAZZONI (Massoni) Luigi
105) MENARD Francesco (Marco Maria)
106) MEISSNER Giuseppe Benvenuto
107) MICHELACCI Francesco Maria
108) MICUCCI Angelo da Matelica
109) MIHALIF Giovanni
110) MINGONI Giuseppe
111) MORELLI Paolo
112) MORIA Vittorio
113) MORVAN Francesco Maria (Cesare)
114) NIELINGER Domenico
115) OBERMÜLLER Francesco Adolfo
116) PANCALDI Andrea
117) PAOLETTI Bernardino
118) PARLANTI Pasquale
119) PELATI Andrea
120) PELLICCIA Vincenzo
121) PERECCI Francesco
122) PIEROTTI Domenico Antonio
123) PIEROTTI Pasquale
124) PIGLIO Crescenzio
125) PIGNOLO Antonio
126) PIRRO Francesco
127) PLANES Francesco
128) POZZO Bartolomeo del
129) PRESTINI Serafino
130) PROJETTI Giovanni
131) RAGAGLIA Carmelo
132) RISLINCH Domenico
133) RONCALLETTI Gian Maria
134) ROSA Nunzio
135) ROSSI Albenzio
136) ROSSI Crescenzio
137) ROSSI Domenico
138) ROSSI Giacomo
139) ROVAGLIANI Giovanni
140) RUMUALDO DI S. GIUSEPPE da Tivoli
141) RUSSO Domenico
142) SALVETTI Paolo
143) SANAGNADI Giulio (Luca)
144) SANTACROCE Domenico
145) SAVELLI Luigi
146) SAVO Agostino
147) SCHIAVETTI Bartolomeo
148) SEGATORI Giovanni
149) SELACCI Domenico
150) SERLA Ferdinando
151) SILIONI Natale
152) SIMONE Atanasio
153) SPAIGOTO VESPERINO Giorgio
154) SPINELLI Claudio
155) STIKNER Giovanni
156) STINTIS Giuseppe Maria
157) TASSIOLANI Agostino
158) TENDI Flavio
159) TORELLI Eduardo
160) TORRES Giuseppe
161) TOSTIA Bernardino
162) TRACAGNINI Giulio da Corsica
163) TRANI Michele
164) VACCA Simone
165) VACCHI Vincenzo
166) VALERIANI Giovanni
167) VALCATINI Pietro
168) VICKLINGER Giovanni Antonio
169) VINCENZO d'Agostino
170) WEDEL Antonio
171) ZIMPETTI Giacinto

5) Eremitas de la Diócesis de Tívoli

1) Alegri Bartolomeo (1692-93)
2) Antonio de Jenne (1873) (Antonio Ceci)
3) Benedetti Ignazio (1870)
4) Blanchis Pietro Innocenzo de (1683-1693)
5) Cassio Francesco di (1692-93)
   Ceci Antonio (Antonio de Jenne)
6) Cipriani Francesco (1888)
7) Colaceci (Colucci) Antonio Innocenzo (1882-86)
8) Febbi Francesco Luigi (1870-75)
9) Felix Luciano da Guadagnolo (1692-93)
10) Fiasco Domenico Pasquale (1872-1894)
11) Fantana Vincenzo da Milano (1723)
12) Hofbauer Clemente Maria (Giovanni)
13) Kunzmann Pietro (Emanuele)
14) Lora Agostino (1692-93)
15) Marinelli (1885-86)
16) Mattei Bernardo (1723)
17) Michelangelo da Sant'Agata di Montefeltro (1589)
18) Nasi Costantino da Messina (1679-1681)
19) Nielinger Domenico (1868)
20) Petrucci Francesco da Licenza (1878-1884)
21) Roberti Giuseppe da Montegargano (1698)
22) Rossini Bernardino (1781)
23) Santini Giovanni Domenico (1683-1690)
24) Savo Agostino
25) Testa Matteo (1692-93)
26) Venanzio Giacomo Antonio di (1879)