

LA IMAGEN DE LA MUJER EN LA OBRA DE VALERIO DEL BIERZO

Ana Suárez Fernández*

Resumen: El presente trabajo analiza la imagen de la mujer y su representación literaria a través de los distintos ejemplos que se recogen en la obra de Valerio del Bierzo. Dicha imagen es consecuente con la que prevalecía en la época, el siglo VII, pero presenta ciertas singularidades muy interesantes.

Palabras clave: Valerio del Bierzo, literatura hispano-visigoda, siglo VII, estudios de género, estudios sobre la mujer.

THE IMAGE OF WOMAN IN THE WORK OF VALERIUS OF BIERZO

Abstract: This excerpt analyses the image of women and its literary representation presented in different examples gathered through Valerius of Bierzo's literary works. This image coincides with the topical vision of women of that period, the VIIth century, but it shows very interesting singularities.

Key words: Valerius of Bierzo, Hispanic-Visigothic literature, VIIth century, gender and women studies.

* Recibido: 01/12/2014 · Revisado: 23/03/2015 · Aceptado: 09/04/2015 · Publicación Online: 06/04/2015

1. INTRODUCCIÓN

A propósito de la anécdota recogida en *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur* Díaz y Díaz señalaba la necesidad de estudiar el sentido profundo que tiene Valerio de la mujer¹. Consciente de mis limitaciones y de la exigida brevedad del artículo que presentamos, este trabajo acepta la sugerencia del gran latinista y, aunque modestamente, nos proponemos ofrecer unas notas para el estudio de la imagen de la mujer en la obra de Valerio del Bierzo.

Valerio del Bierzo vive en el s. VII, concretamente entre los años 625-630 y 695. No son muchos los datos que poseemos sobre este autor, derivados en su mayoría de los detalles que él mismo desgrana en sus narraciones autobiográficas. Era de origen hispanorromano y familia algo acomodada del territorio asturicense (*Asturiensis prouincie indigena*²). Su obra trasluce una personalidad en la que destaca la misantropía y la obsesión, pero también se observa una formación cultural importante, que a su vez facilitó su labor como maestro³. Valerio escribió diversas obras cuya composición Díaz y Díaz sitúa en el último decenio de su vida, hacia el 690. La obra de más relevancia cultural es su *Compilación Hagiográfica*. Junto con esta obra analizamos el resto de su producción literaria compuesta por textos poéticos y varias narraciones autobiográficas.

La mujer que aparece caracterizada en la obra del autor que nos ocupa se ajusta a los parámetros tópicos de la época, esto es, o bien se asemeja a la Virgen o bien a Eva, santa o pecadora, pero partiendo de la consideración de la mujer como inferior por naturaleza al hombre. Sin embargo, la obra de Valerio es singular, no sólo dentro del productivo siglo VII al que pertenece, sino dentro del periodo visigodo y en ella aparece también la cotidianeidad, es decir, nos ofrece un fugaz destello de lo que podía ser la realidad femenina de la época. Otro motivo más para analizar la obra de Valerio desde la perspectiva que proponemos.

Previo al análisis de la obra de Valerio creemos necesario ofrecer un sucinto panorama sobre los tópicos acerca de la imagen femenina. Esto es, la mujer como santa o la mujer como origen del mal (tópicos que se perpetúan

¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", Madrid, 2006, p. 112, n. 250.

² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, *Ordo*, 1, p. 246

³ Su bagaje cultural abarca desde las *Vitae Patrum* de Rufino, las *Sententiae Patrum* de Pelagio de Roma, *Vidas de santos* como la de Fructuoso (o la de Germán de Constancio, Ambrosio de Paulino y Agustín de Posidio), *Apothegmata Patrum*, *Itinerarium Egeriae*, los *Diálogos* y *Morales* de Gregorio Magno, *Diálogos* de Sulpicio Severo, *Codex Regularum* entre otras que resulta prolijo recoger. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 44.

a lo largo de los siglos), así como de las fuentes que fundamentan ambas concepciones. Después, nos detendremos brevemente en la situación de la mujer en el periodo visigodo antes de adentrarnos en la obra del berciano.

2. ANTECEDENTES DE LA IMAGEN FEMENINA: EVA, MARÍA, ANA

Valerio del Bierzo bebe de las fuentes bíblicas, de la tradición patrística y de otros autores cristianos en su reelaboración de la imagen femenina. La concepción de la mujer en el cristianismo se sustenta en tres arquetipos relevantes, es decir, en las figuras de Eva, María y Ana, que resumen las visiones sobre la mujer existentes en la Edad Media. Estas tres figuras primordiales dentro de la religión cristiana sufren una evolución en su concepción a lo largo de los siglos medievales. En la obra de Valerio aparecen los tres arquetipos: la mujer virtuosa, la pecadora y la madre, aunque lo que parece abundar en Valerio es la imagen de la mujer como tentación, como un ser inferior al hombre y de naturaleza pecadora. Veamos los antecedentes cristianos.

La figura de Eva como arquetipo femenino adquiere una importancia simbólica que se configura gracias a las doctrinas agustinianas sobre el pecado original por un lado, y a las corrientes misóginas por otro, que hunden sus raíces en la Antigüedad. Este mito refleja la concepción de la condición femenina que estipula los rasgos de carácter, capacidad y patrones de actuación generalizados. Eva proviene de la costilla de Adán, es decir, se resalta la relación entre los sexos, que es asimétrica y jerárquica⁴. Textos posteriores matizarán que, además, la costilla estaba torcida⁵. La imagen de Eva se va desvirtuando y pasa a representar la imperfección inherente a la mujer por el mero hecho de ser mujer⁶. Eva es la vía de entrada del pecado mientras que María representa la superación de la propia naturaleza y el ideal de virginidad como estado natural.

El auge de la figura de María, Madre de Dios, procede del Mediterráneo oriental y fue impulsado por la Iglesia y, posteriormente, por las nuevas órdenes pues contribuía al acercamiento a la religiosidad popular. A partir del siglo II se produce la oposición entre Eva y María. Esta última figura se

⁴ Para un panorama al respecto o bibliografía sobre el tema véase obra citada de SERRANO GARRIDO, M., “*Monachae Christianae*: Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano”, en *Habis*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1991, 22, p. 236.

⁵ Por ejemplo en KRAEMER, H. y SPRENGER, J., *El martillo de las brujas (Malleus Maleficarum)*, M. JIMÉNEZ MONTESERÍN, trad., Ed. Felmar, Madrid, 1976, (Clásicos de la Historia, Abraxas: 9), Parte I.

⁶ En el gnóstico *Evangelio de Tomás* se afirma que las mujeres sólo entrarán en el reino de los cielos si se convierten en varones. En DODDS, E. R., *Paganos y cristianos en una época de angustia. Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 78, n. 41.

ve fortalecida por el *Protoevangelio* de Santiago que realzaba sus cualidades de *uirgo* y *mater*. A estas concepciones se unen las representaciones del ideal femenino en el *Antiguo Testamento* y en las *Epístolas paulinas* que abogaban por una mujer sumisa, devota y ocupada de su hogar. En el Concilio de Éfeso (431) se canoniza la imagen de María como madre de Dios.

La imagen de María en las *Escrituras* es difusa lo que permite que la virginidad de la Virgen fuera motivo de disputa. Había sido defendida por San Ildefonso, obispo de Toledo en el siglo que nos ocupa. Este debate se extrapola a la mujer en general y se defiende la virginidad como el estado ideal de la mujer. Por citar sólo un ejemplo más en esta línea podemos destacar *Contra Joviniano*, de San Jerónimo (segunda mitad del siglo IV). Este autor nos habla de la gradación deseable del estado femenino, esto es, virgen, viuda y casada⁷, gradación que aparecerá en la producción literaria de Valerio, aunque su fuente no sea necesariamente el autor de Estridón.

Si proseguimos con este sucinto análisis de los arquetipos femeninos cristianos, el tercer vértice de este triángulo es representado por la figura de Ana la cual simboliza la autoridad materna, la matrilinealidad, el enraizamiento en una cultura y en una familia, en definitiva, la adscripción personal.

Es decir, la mujer como símbolo del pecado, como madre o relacionada con la divinidad configura la mentalidad medieval de la imagen de la mujer. Esta mujer, en líneas generales (y debido a la misoginia imperante), era pecadora e inferior al hombre, pero se podía redimir por su servicio a Dios o a la familia, es decir, a través del matrimonio (“con Dios” o con un hombre) y gracias a la práctica de la virtud.

3. LA MUJER EN ÉPOCA VISIGODA

3.1. Mujer y religión

Pasemos a continuación a señalar brevemente cómo se concreta esta teorización sobre la imagen femenina a lo largo del periodo visigodo. Durante dicho marco cronológico se observa la evolución de las figuras sacras cristianas además de atestiguar un proceso de cristianización de cultos y ceremonias paganas (por ejemplo, en la proliferación de santos y santas con distintas atribuciones y ámbitos de actuación específicos, etc.). Existe una divinidad femenina (aunque de menor influencia en un principio), la Virgen, a la cual

⁷ MARCOS SÁNCHEZ, M. M., “La visión de la mujer en San Jerónimo a través de su correspondencia”, en *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V jornadas de investigación interdisciplinaria*, E. GARRIDO GONZÁLEZ, ed., Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, p. 317 y p. 320.

se le irán uniendo santas sucesivas. En el culto, el patronato de santas o las invocaciones a las mismas o a la Virgen es similar al masculino. Paralelamente a la literatura sobre mártires masculinos y obispos, encontramos relatos sobre monjas, por ejemplo, sobre santa Genoveva de París⁸ o sobre mujeres martirizadas (santa Eulalia).

Sin embargo, la mujer es desplazada de la función de sacerdotisa anterior y se la relegará en las funciones religiosas: se vetará su actitud predicadora y su capacidad como administradora de sacramentos, etc., de hecho, la diferencia de funciones se irá acentuando a lo largo de la Edad Media ya que en los primeros siglos del cristianismo las mujeres sí podían predicar⁹. Por lo tanto, en la evolución del sacerdocio se pasa de una situación más o menos igualitaria a la exclusión de la mujer del mismo y, por ende, de las funciones asociadas a él. La vida religiosa femenina pasa a ser dependiente jurisdiccional y litúrgicamente del clero masculino. Veamos algunos ejemplos.

En el siglo III se data el texto *Didascalia et constitutiones apostolorum* que describe las funciones de las diaconisas entre las que se encuentran asistir al obispo o al sacerdote en el bautizo de catecúmenas mujeres, instruir a las mujeres en la doctrina cristiana o cuidar de las enfermas. En *Statuta ecclesiae antiqua* de Genadio de Marsella (sobre el 475) se habla ya de que la mujer se circunscriba solo al ámbito femenino mencionado; que no bautice o enseñe a varones¹⁰. No obstante, a principios del siglo VI los sacerdotes bretones todavía oficiaban con coanfitrionas (511) e incluso se conoce el nombre de una diaconisa: Hilaria.

En cambio, en Oriente en el siglo IV las diaconisas eran miembros plenos del clero. La figura del *amma* o madre del desierto fue una autoridad como guía espiritual de las primeras comunidades monásticas femeninas. Destacan tres mujeres: Sara, Sinclética y Teodora cuyos apotegmas o sentencias se encuentran incluidas entre las de los Padres del desierto. No

⁸ HILLGARTH, J. N., *The conversion of western Europe, 350-750*, Prentice-Hall, New Jersey, 1969, p. 20.

⁹ FERNÁNDEZ CONDE, F. J., *La religiosidad medieval en España. Alta Edad Media (VII-X)*, Ediciones Trea, Oviedo, 2008, 2ª edición, p. 132 recoge la noticia de Eutropio sobre una tal Ceresia que evangelizaba en lengua indígena, en *De similitudine carnis peccati*, fin s. IV, principios s. V.

¹⁰ CUADRA GARCÍA C., “La educación de las vírgenes cristianas en las reglas primitivas”, en *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, M. M. GRAÑA CID, ed., Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1994, p. 67.

obstante su espiritualidad no fue propiamente femenina, quizá porque estaban influidas por el ideal de *mulier virilis*¹¹.

Además de estas figuras, encontramos en este periodo la existencia de monasterios dúplices, los cuales surgen en oriente bajo autoridad del abad desde siglo IV, pero curiosamente en el siglo VI en occidente se encuentran bajo la autoridad de una abadesa. Las abadesas gozaron de poderes casi sacerdotales pues algunas llegaron a consagrar o confesar, pero ya en el II Concilio de Sevilla (619)¹² comprobamos que es un monje varón el que administra los monasterios de las religiosas y sus fincas de lo que se deriva una visión de la mujer como seres incapaces. Se persigue el control sobre estos monasterios y el circunscribir las actuaciones femeninas al culto y a las tareas que les son “propias”. Durante la Edad Media se van estableciendo las labores consideradas dignas y características de la mujer que son las que se circunscriben al espacio doméstico, sea este el hogar o el monasterio¹³. Asimismo, durante los siglos VII-VIII se va imponiendo la clausura para las monjas¹⁴ y se las dota de su propia regla. Tertuliano y Cipriano inician en Oriente y Occidente respectivamente la tradición doctrinal, literaria y normativa sobre cómo debía ser la vida de la virgen cristiana. Se sumará en el siglo VI Cesáreo de Arlés con la primera regla monástica escrita específicamente para mujeres. A esta corriente se adherirán Leandro de Sevilla, Waldeberto de Luxeuil o Donato de Besançon hasta que se uniformen bajo el modelo benedictino¹⁵.

Por último, en lo referente a los monasterios femeninos y dúplices, es de destacar su intensa labor educativa en la Alta Edad Media, siendo

¹¹ Cuadra García C., “La educación de las vírgenes cristianas...”, p. 67-68. Idea parecida en CASTILLO MALDONADO, P., *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad Tardía*, Signifer Libros, Madrid, 2002, GREC/13, p. 72. También Euphemia es descrita como una “virgen con alma de hombre” en la loa de la llegada de las reliquias a Rouen, siglo IV, en HILLGARTH, J. N., *The conversion...*, p. 24.

¹² Canon XI, se han de dedicar al culto y a sus tareas como tejer los trajes para los conventos que las protegen.

¹³ CUADRA GARCÍA, C., “La educación...”, pp. 71-72, Epístola CXXVIII a Gaudencio. También en este sentido Ambrosio o Waldeberto de Luxeuil. Waldewerto incluye entre tareas domésticas: lavar, cocinar, fabricar cerveza y pescar.

¹⁴ GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Enrique Flórez, Valladolid, 1966, p. 102. Mientras que en el C. Elvira se habla de obispos, clérigos, vírgenes y catecúmenas, en concilios posteriores se habla cada vez más de vida monástica (frente a otras prácticas religiosas) o sólo se citan estamentos masculinos.

¹⁵ CUADRA GARCÍA C., “La educación de las vírgenes cristianas...”, pp. 65, 68-69 y 73. Cipriano, Atanasio y Agustín servirán de inspiración para los textos de Cesáreo o Leandro. Estos últimos harán más énfasis en una lectura asociada a la oración y no con un fin prope-deútico o de gnosis. Isidoro en *De Ecclesiasticis Officiis II*, (cap. 16) decreta que las abadesas deben procurar la educación de las religiosas.

centros intelectuales desde los siglos VII al X con importantes *scriptoria*¹⁶. Hasta el siglo VIII funcionaron como escuelas mixtas de lo que se deduce que la docencia era vista como una labor más femenina que masculina (aunque recordemos que Valerio del Bierzo se dedica también a la docencia).

Como hemos señalado, dentro de la ortodoxia eclesiástica cristiana, la excelencia de la vida ascética la representan las vírgenes y viudas, ejemplo de virginidad consagrada, sobre todo las primeras. Tras la muerte del marido estaba regulado que las viudas entraran en religión (pues se produjo cierto intento de sacralización de la viuda en los *Concilios*¹⁷), aunque posteriormente por necesidades demográficas, hubo un cambio y se fomentaron los nuevos matrimonios. No obstante, la abundante legislación conciliar contra los abandonos de la vida religiosa por parte de las viudas indica que la desertión era frecuente¹⁸. A la viuda se la equipara con la divorciada, la repudiada e incluso la prostituta en la legislación conciliar lo que deja entrever una concepción de la mujer viuda como “usada” y por tanto era menos valorada que la mujer virgen.

Hay que recordar que se permitía entrar en religión una vez casada siempre y cuando el marido¹⁹ otorgara su consentimiento, pero si se elegía este camino, no se podía abandonar. Con todo, muchas jóvenes eran forzadas a entrar en religión para que la familia se ahorrara la dote o por evitar el reparto de la herencia. Aunque, por otro lado, no olvidemos que a principios de la Edad Media los conventos garantizaban la manutención y la vida digna a mujeres solas.

¹⁶ CUADRA GARCÍA, C., GRAÑA CID, M. M., MUÑOZ FERNÁNDEZ, A., y SEGURA GRAÍÑO, C. “Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media”, en *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, M. M. GRAÑA CID, ed., Asociación cultural Al-Mudayna, Madrid, 1994, p. 39. Las monjas del monasterio de Arlés tenían fama de buenas copistas. Los monasterios femeninos y dúplices en general gozaban de *scriptoria* de renombre. Destacan en la Francia merovingia, por ejemplo, Nivelles, Chelles, Jouarre, Laon... también tenían fama como centros educativos, incluso se enviaban allí a hijos de la nobleza inglesa, CUADRA GARCÍA C., “La educación de las vírgenes cristianas...”, p. 72.

¹⁷ En el Concilio de Zaragoza III, 5, al hablar de la reclusión en un monasterio de la reina viuda ya se alude a su aislamiento PARDO FERNÁNDEZ, A., “La condición de viuda en el mundo visigodo, a través de las actas conciliares”, en *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo*, Universidad de Murcia, Murcia, III, 1986, pp. 209-219.

¹⁸ Véase la *Lex Visigothorum*, también el Concilio III de Toledo canon X, o el C. X de Toledo, entre otros.

¹⁹ En la obra hagiográfica *Vita Fructuosi*, escrita en el último tercio del siglo VII, nos encontramos con un ejemplo al respecto. Benedicta desea seguir los pasos del *uir sanctus* y quiere dedicarse a la vida religiosa pero está prometida a un gardingo. Este protesta ante el rey y se celebra un juicio en el que a ella se le permite romper el vínculo y entrar en un monasterio.

En conclusión, a pesar de que con la llegada del cristianismo las mujeres son seres espirituales iguales al hombre (*Hechos de los Apóstoles*) y frente al modelo de vida religiosa femenina de las célibes activas de los tres primeros siglos de cristianismo, surge por oposición el tipo de *monaca* (s. IV), definido por hombres teólogos y moralistas y que se basa en la virginidad y la reclusión. Se configura el monasterio como un espacio en el que la mujer, dentro de la estructura jerarquizadora patriarcal, puede acceder a cierta libertad y a una dedicación a ella misma, sustrayéndose de su labor como mero ente reproductor. Recordemos que la Iglesia visigoda busca desterrar costumbres germánicas del derecho civil, penal y procesal a favor de la familia “legítima”²⁰ por lo cual se observa una paulatina tendencia a uniformizar los matrimonios bajo el rito cristiano. La supeditación de la mujer al varón se mantiene y se tiende a limitar el poder, ya de por sí escaso, de la mujer²¹. En lo referente al matrimonio, R. Pastor²² resalta, al explicar su evolución, que hasta el siglo IX el matrimonio no se constituyó en sacramento eclesiástico. Este tipo de unión legitimaba la paternidad de los hijos, forzaba a la heterosexualidad y auspiciaba el control que la Iglesia quería ejercer sobre los individuos²³.

3.2. La mujer laica

Pero, ¿cómo era la vida de una mujer seglar en el siglo VII? No son muchos los datos relativos a la condición femenina en época visigoda, son incluso más exiguos que las informaciones correspondientes a otros aspectos del periodo histórico. Podemos hacernos una ligera idea sobre cómo vivían la mayoría de los habitantes de la Península en esta época dependiendo de su extracción social, confesión religiosa o sexo, pero al igual que ocurre con los estudios recientes al respecto y las nuevas orientaciones que ponen en duda

²⁰ AYERBE IRIBAR, M. R., “La mujer y su proyección familiar en la sociedad visigoda a través de los Concilios”, en *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, Seminario de Estudios de la Mujer, UAM, Madrid, 1983, p. 31. Véase también PÉREZ-PRENDES MUÑOZ-ARRACO, J. M., *Breviario de Derecho germánico*, Servicio de Publicaciones Facultad de Derecho, UCM, Madrid, 1993.

²¹ GARCÍA MORENO, L. A., “La mujer visigoda entre la represión sexual y el poder político”, en *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V jornadas de investigación interdisciplinaria*, E. GARRIDO GONZÁLEZ, ed., Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1986, pp. 416-17. En *De ecclesiasticis Officiis* de Isidoro de Sevilla se explica la simbología del ceremonial del matrimonio en el sometimiento femenino al varón.

²² PASTOR, R., “Mujeres populares. Realidad y representaciones”, en *Historia de las Mujeres en España y América. I. De la Prehistoria a la Edad Media*, I. MORANT, dir., Cátedra, Madrid, 2005, pp. 445-477.

²³ En las *Sententiae* de Isidoro se habla de que el fin del matrimonio es la procreación y se recoge el sometimiento de la mujer al marido. Posteriormente, en la Partida IV, título 2 se señala que ya la etimología (*matris* y *munium*, ley 2) indica el oficio de madre como origen del mismo.

el monolitismo religioso, por poner un ejemplo, son necesarias nuevas aproximaciones con respecto a los temas que estudiamos. La imagen de la mujer que se nos ha transmitido está mediatizada por los distintos emisores que nos trasladan su visión particular y subjetiva, tanto más cuanto más literario sea el texto analizado²⁴. Por ello, para trazar un sucinto panorama de la realidad femenina de las mujeres contemporáneas de nuestro autor, vamos a centrarnos en el corpus legislativo pues es una de las fuentes más “objetivas” de que disponemos y de la cual entresacaremos algunos ejemplos significativos.

Comenzamos por las mujeres que estaban en la cúspide social. En este periodo, las mujeres nobles ofrecían lazos políticos y una red clientelar a sus maridos. Se promulgaron una serie de disposiciones para proteger a las reinas viudas de lo cual son ejemplos distintos concilios como el IV, V, XV o XVII de Toledo, el III de Zaragoza, entre otros. No obstante, no hemos de olvidar que estas disposiciones en el fondo sólo pretenden defender los intereses del monarca y de la institución que representa.

La mujer e hijos se incorporaban a la esfera del marido, muestra más del patriarcado imperante. Por lo tanto, durante los siglos VI-VII las mujeres están sujetas al dominio del padre o del esposo, es decir, la autoridad seguía siendo paterna, aunque tenía menos poder que durante el Imperio romano. Las mujeres visigodas, no obstante, gozaban de más derechos dentro de la comunidad de las mujeres germanas, pues se podían representar o administrar. Las viudas eran las cabeza de familia, guardianas de sus hijos y de las propiedades.

En cuanto al matrimonio, aparte de lo ya mencionado en el apartado precedente, hay que señalar que con Leovigildo se permiten los matrimonios mixtos. Por otro lado, era difícil para una mujer salir de su estrato, aunque una ley de Alarico II autorizaba a los senadores a casarse con una mujer humilde (pero no a la inversa) siempre que esta fuera “respetable”. El adulterio era un tema muy tratado en todas sus modalidades y condenado, por ejemplo, en el Libro III del *Liber Iudicum, De ordine coniugali*.

Las mujeres sufrían disposiciones conciliares bastante coartadoras como muestran, por ejemplo, la prohibición de que la profesa o viuda cante

²⁴ Sirva de ejemplo la visión sobre Brunequilda en TOURS, G. de, *HF*, L. VI, 4. CASTELLANOS, S., *La Hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*, Fundación San Millán de la Cogolla, Logroño, 2004, p. 217 y ss. Frente a la *Vita Desiderii* de Sisebuto y sus continuaciones, la anónima y la de Adón. Véase también VALVERDE CASTRO, M. R., “Mujeres «viriles» en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta”, en *Studia Historica. Historia Medieval* 26, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008, p. 39.

en su casa (C. Toledo I, IX) o de que escriba cartas en su nombre o que pueda recibir cartas destinadas a ella (C. Elvira, LXXXI), lo que denota tanto un intento de control férreo sobre sus actividades como una pretensión de aislar a la mujer social y culturalmente.

Para certificar que la mujer era considerada como un ser inferior solo debemos observar la tasa por la muerte de una mujer a raíz del ataque de un animal peligroso, cuyo montante es menor que el de un hombre (Ley Leovigildo VIII, 4, 16). La multa máxima por la muerte de una mujer se produce si esta estaba en edad fértil (15-40 años).

Por otro lado, las mujeres pobres, esclavas o de distinta confesión, como las judías (sometidas a leyes de extrema dureza), no nos han dejado muchas pistas sobre cómo sería su existencia, sin embargo podemos inferir que sería dura. Las mujeres judías tenían una consideración aún inferior aunque eso sí, eran tratadas igual que hombres o niños judíos por la legislación. Por otro lado, se produjeron ventas²⁵ o donaciones de mujeres e hijas de los sectores “purgados” tras los cambios de poder²⁶.

Para concluir con este panorama señalaremos algunos de los escasos datos de que disponemos sobre la cultura y las artes en relación con la mujer. Amén de lo señalado en el apartado sobre la religión podemos añadir que conservamos algunas noticias sobre la labor edilicia y fundacional llevada a cabo por mujeres gracias a los testimonios arqueológicos o epigráficos que han sobrevivido hasta nuestros días. Por ejemplo, para el caso hispano, Anduines, esposa de un *uir inluster* y ambos grandes propietarios de la región de Osma, edificaron una basílica. También Minicea, mujer *inluster*, fundó y dotó el monasterio de *Seruitanum* a la llegada de África del abad Donatus (560-70)²⁷. Conocemos algunos nombres de mujeres intelectuales como Amalasantha, hija de Teodorico el grande o su madre Audofleda y por referencias indirectas conocemos el nivel cultural de algunas mujeres por lo que suponemos que entre las clases pudientes habría mujeres formadas. Véase el caso de Apicela²⁸.

²⁵ AYERBE IRIBAR, M. R., “La mujer...”, p. 18.

²⁶ CASTELLANOS, S., *La hagiografía...*, p. 291.

²⁷GARCÍA MORENO, L. A., *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1974, p. 32 y p. 61 y ss.

²⁸ LYNCH, C. H. y GALINDO, P., *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Instituto Enrique Flórez, CSIC, Madrid, 1950, p. 99, esta mujer pide a Braulio de Zaragoza varios textos religiosos.

3. LA MUJER EN VALERIO DEL BIERZO

Veamos ahora las distintas mujeres que desfilan por la singular obra valeriana, singularidad derivada de las distintas características de sus textos y de los diversos temas y estructuras empleadas por el autor. Procederemos a seguir el orden cronológico establecido por Díaz y Díaz²⁹.

3.1. *Nuperrima editio de vana seculi sapientia*

El primer texto que analizamos, *Recientes reflexiones sobre la vana sabiduría de este mundo (Nuperrima editio de vana seculi sapientia)*, es un breve tratado de teología monástica y es también el primero que se supone redactó Valerio, aunque hay cierta controversia al respecto pues se ha discutido su autoría por lo que hemos decidido abordar esta pieza al margen de la *Compilación* en la que se inserta.

Comienza Valerio recordando las *inmensa agmina* de mártires, etc. entre los que se encuentran todos los estados posibles de la condición femenina: *uirgines et uidue et cetereque fememine uirorum copula nubentes*³⁰, quizá en la gradación deseable, como hemos visto en el estudio introductorio.

Prosigue con la mención directa a una mujer conocida, *reginam nomine Alexandriam*³¹. Alejandra era la esposa de Diocleciano, martirizada por el propio emperador por ser cristiana, por lo que es un anacronismo titularla como *regina*. Este personaje es citado tras una lista de mártires famosos que van descendiendo en rango: primero habla, sin nombrar a ninguno concretamente, de los obispos, después del César Crispo, hijo de Constantino y que murió asesinado y no como mártir cristiano (lo que le relaciona con el siguiente ejemplo), posteriormente menciona al rey godo Hermenegildo³², que también muere por un enfrentamiento con su padre. Es decir, se vinculan estos dos personajes que murieron a causa de problemas familiares. Prosigue la relación de personajes ilustres con el rey bárbaro Aucaya, el duque Hipólito (soldado romano), el conde Jorge y por último se menciona a

²⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 78 y ss.

³⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 176, *Nuperrima*, 6.

³¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 176, *Nuperrima*, 6.

³² Sorprende que otorga el título de rey a Hermenegildo, lo que relaciona el texto con Gregorio Magno, Diálogos 3, 31 frente a postura Hispana representada por Isidoro, de Sevilla, *Historia Gothorum*, 49. Para explicaciones al respecto véanse: MARTÍN, J. C., “¿Valerio en Compludo? Examen crítico de los “Opúsculos autobiográficos” (CPL 1282-1284) y las “Visiones del más allá” (CPL 1277-1279) de Valerio del Bierzo”, en *Veleia*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2006, 23, pp. 327-338; VALVERDE CASTRO, M. R., “La monarquía visigoda en Valerio del Bierzo”, en *Edad Media, Revista de Historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2011, 12, p. 289; FRIGETTO, R., *Valerio do Bierzo. Autobiografía*, Toxosoutos, A Coruña, 2006, p. 49, CASTELLANOS, S., *La hagiografía visigoda...*, p. 177

la reina Alejandra; por lo tanto, tras el estamento eclesiástico se sitúa el nobiliario masculino, que es clasificado según el rango y tras el último hombre de este estamento, aparece la mujer, lo que indica una clara primacía del varón, incluso del escalafón más bajo. Tras Alejandra no se produce un paralelismo y no se mencionan más mujeres. Además, recoge ejemplos de mártires voluntarios, martirio que la Iglesia no veía con buenos ojos³³.

También encontramos una mención indirecta a otra mártir en la antedicha alusión a *regemque barbarorum Aucaia* (*Auceia* o *Aucua* según las versiones). Nos estamos refiriendo a Lucía, martirizada en Roma, cuya festividad se celebra el 23 de junio y que es menos conocida que su homónima de Siracusa, festejada el 13 de diciembre. Quizá se produjo una duplicación o una mezcla de varias figuras (como parece que pasó en Hispania con Eulalia de Mérida y Eulalia de Barcelona). La pasión parece datar de comienzos del siglo IV, bajo la persecución de Diocleciano y Máximo, siendo prefecto de Roma Lucio Elio Elvio Dionisio (301-302).

La historia a la que alude Valerio narra como Aucaya apresa a Lucía y se enamora de ella. Lucía permanece fiel a su fe católica y casta durante todo su cautiverio que comprende 20 años en los que Lucía además reza por Aucaya e intercede ante Dios para que salga victorioso de todas sus disputas hasta que una noche tiene la revelación de que ha de ir a Roma a ser martirizada y pide al rey que le deje ir. Aucaya, que teme perder la protección que le proporciona Lucía, va también con ella a Roma y ambos son martirizados. Probablemente Valerio manejó su *Passio*³⁴ que posteriormente se recogerá en los martirologios de Beda, Adón y Usuardo (aunque en 1742 Nicolás Antonio en su *Censura de Historias fabulosas* duda de ella). Sería interesante rastrear las fuentes con más detenimiento para conocer el material que manejó Valerio y las posibles conexiones con otras bibliotecas monacales.

Prosigue el autor su obra exponiendo que estos mártires desechaban sus bienes y el matrimonio y que con el tiempo se construyen cenobios de monjes y monjas (*monachorum et puellarum*³⁵). Este término (y la inciden-

³³ Concilio Elvira, 60. DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 178, *Nuperrima*, 6.

³⁴ GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto de los santos en la España romana y visigoda*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Enrique Flórez, Valladolid, 1966, p. 45 y 414.

³⁵ Este término también aparece en la *VF* (DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *La vida de san Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, [s. n.], Braga, 1974, p. 108). Cada vez que se habla en esta obra de congregaciones femeninas se hace por medio del calificativo vírgenes, para los monjes se emplea el término *monachorum*. *Monachae*, *moniales*, *virgenes* o *sanctimoniales* son términos empleados por S. Agustín para referirse a aquellas mujeres que viven en un monasterio. Otros términos empleados son *ancillae Dei* por Posidio o *servae Dei*. *Monacha*

cia en el calificativo *uirginae* al hablar de la mujer en las obras del periodo), señala el diferente plano en la consideración entre los sexos. Los hombres gozan de término propio y no se alude al referirse a ellos a su condición célibe de manera tan recurrente, mientras que *puellarum*, es decir, el término usado de “doncella” implica una connotación de virginidad.

Continúa el texto refiriendo los distintos tipos posibles de vida religiosa. Casi al finalizar la obra el autor realiza una defensa de la abstinencia y recuerda lo fácil y contraproducente que es dejarse llevar por las pasiones, sobre todo carnales³⁶, raíz de los pecados y sobre lo que incidirá en otras obras como veremos.

3.2. La *Compilación hagiográfica*

Proseguimos nuestro estudio con la mal llamada *Compilación hagiográfica*³⁷ de Valerio. Díaz y Díaz, defiende en su edición la versión ideal de la *Compilación* siguiendo el manuscrito T (Biblioteca Nacional *ms. 10007*, antes *Vitr V-2*) del siglo X, aunque posteriormente la compilación sufrió adiciones y mutilaciones en su transmisión posterior³⁸. Es la primera colección hagiográfica de Hispania y quizá de occidente. Se compone de 49 textos entre los que encontramos además de vidas de santos, textos moralizantes o de contenido religioso dogmático³⁹.

Con respecto a la *Compilación* vamos a analizar tres cuestiones. La primera es la inclusión de *Vidas de Santas* en ella, sobre todo en nuevos códices a lo largo de la Edad Media, que parece que no se ajusta a la versión ideal (o versiones) de Valerio que contenía exclusivamente la *Vida de Pelagia* y a la que posteriormente se le añade la *Epistola beatissime Egerie*

corresponde al término femenino de *monachus* y se encuentra por primera vez en los escritos de san Jerónimo. VILLEGAS RODRÍGUEZ, M., “El monasterio de agustinas de Hipona (s. IV-V): comunidad de oración y estudio”, en *La clausura femenina en el mundo hispánico: una fidelidad secular*, F. J. CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, coord., Simposium (XIX Edición), Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, Real Centro Universitario María Cristina, San Lorenzo de El Escorial, 201, I, p. 271.

³⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 188, *Nuperrima*, 19: “*uoluptuosa et execrabilis carnis corruptio atque lasciua temeratrixque*”...

³⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, pp. 86, 88-89, n. 161, pues no son exclusivamente textos hagiográficos aunque De Bruyne así se refirió a ella y es la denominación que se ha mantenido.

³⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 86 y ss.

³⁹ VELÁZQUEZ SORIANO, I., *Hagiografía y culto a los santos en la Hispania visigoda: Aproximación a sus manifestaciones literarias*, Cuadernos Emeritenses, 32, Museo Nacional de Arte romano, Mérida, 2005, p. 234, señala que son 55.

laude, aunque quizá la incorporación de esta última tampoco correspondiera al propio Valerio⁴⁰.

Si realizamos un rápido panorama por los manuscritos conservados observamos que a Valerio se le atribuye la recopilación de *Vidas de Santas*. Por ejemplo, en el manuscrito H de la Biblioteca Real de El Escorial (*ms. a. II, 9*) del siglo X se recogen *Vidas de Santas*, dos de las cuales aparecían en la *Compilación*, como hemos dicho⁴¹. En el manuscrito E de la Real Academia de la historia, *cód. 13* (antes F. 117), de la segunda mitad siglo X, también aparecen este tipo de obras destinadas a la espiritualidad femenina. Este *Libro de Santas* bien organizado aparece en el manuscrito P del siglo XI⁴². Podemos señalar que estas compilaciones de *vidas de santas* se deben quizá a movimientos devocionales y a la multiplicación de cenobios femeninos de época posterior al siglo que nos ocupa, siglos X-XI, más que a la mano de Valerio, pero que, como se ajustan a su compendio, se incluían como un conjunto.

El segundo aspecto en el que nos detendremos a propósito de la *Compilación* es la inclusión en ella de la *Vida de Pelagia de Antioquía*, única *vita* que parece corresponder a la intención original de Valerio de ser incorporada a su repertorio. Esta virgen y mártir, perseguida por Diocleciano, es caracterizada como actriz o bailarina, (quizá fuera prostituta) y, aunque parece que fue martirizada en el 468, ya S. Juan Crisóstomo (347-407) citaba a una mujer del mismo nombre por lo que se deduce que en su leyenda se entremezclan distintos personajes pues también hay una Pelagia de Tarso (s. III) y otra más compañera de martirio de Genaro. La vida de esta santa recogida por Valerio parece que se corresponde con la que fue convertida por Nono y que, disfrazada de hombre, se hizo eremita en el Monte de los Olivos. Se las ha identificado, de modo discutible, con una cristianización de Afroditá (junto con Marina y Margarita). Es interesante que la única vida de mujer santa que incorpora a su *Compilación* sea precisamente la de una mujer que vive como un hombre.

Por último, pasamos a analizar la única obra original de Valerio que está encabezada por un nombre de mujer dado que su protagonista es también una fémima, se trata de Egeria y la obra en cuestión es la *Epistola beatissime Egerie laude*. Aparte de la singularidad que acabamos de destacar, esta obra tiene una relevancia especial porque Valerio tuvo que manejar

⁴⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 94 y 100

⁴¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 134, 146.

⁴² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p.136 y ss.

un ejemplar del célebre *Itinerarium Egeriae*⁴³, texto de finales del siglo IV que desgraciadamente se nos ha conservado de manera fragmentaria. La obra va dedicada a un público masculino, concretamente a los *fratrum Bergidensium* y está escrita en forma de carta como indica el título.

Egeria, como hemos señalado, fue una peregrina del siglo IV. Helena, madre de Constantino, fue la primera occidental cristiana que viajó por motivos religiosos⁴⁴. Siguieron su estela otras mujeres, destacando para el ámbito hispano Melania la Mayor o Poemenia. El auge de las peregrinaciones se debe al interés personal de edificación al que posteriormente se une el de la búsqueda de reliquias, como prueban los enviados a este efecto por la reina Radegunda o la expedición de una tal Silvia, de la que Paulino de Nola nos informa de sus logros a este respecto⁴⁵.

El fin que persigue el texto de Valerio es que esta mujer sirva de ejemplo a los monjes. El autor contrapone la connatural debilidad de Egeria por ser mujer con la audacia de su peregrinaje. Constituye un ejemplo de mujer entregada a la purificación frente a la vida acomodaticia de los monjes del Bierzo, a los que dirige la obra. El texto se basa en la narración de Egeria y en textos bíblicos que Valerio usa para informar sobre los distintos lugares que visita Egeria en su periplo.

Comienza la obra señalando que la constancia en las buenas obras es la que garantiza la recompensa futura, es decir, el propósito es escatológico. El autor afirma que la admiración se acrecienta si en vez de tomar el ejemplo de los varones, nos fijamos en una *feminee fragilitatis: la beatissime Egerie*⁴⁶. Otros ejemplos textuales del periodo inciden también en esta concepción de la debilidad femenina⁴⁷, como hemos señalado con anterioridad.

La obra prosigue con el tópico de la tardía llegada de la religión católica a la península ibérica y cómo inicia esta mujer su viaje a los lugares sagrados y a los sepulcros de los mártires. Las peregrinaciones a los lugares

⁴³ Este texto pudo no estar completo ya en época de Valerio, pero por fuerza debía conservar la primera parte pues se describía el inicio del peregrinaje y su viaje por Egipto. Esta parte nos es desconocida, DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 102.

⁴⁴ Recordemos que las peregrinaciones a lugares santos son un fenómeno cultural extendido tanto diacrónica como geográficamente

⁴⁵ GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto...*, pp. 359-371. A partir del siglo VIII se prohíben las peregrinaciones de mujeres.

⁴⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 228, *Epistola*, 2.

⁴⁷ Tanto en la *Passio de Justa y Rufina* como en la *de los Santos Innumerables de Zaragoza* se indica que las mujeres son en cambio más fuertes por su decisión que por la fragilidad de su sexo en RIESCO CHUECA, P., *Pasionario Hispánico*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1995, pp. 143 y ss. y 236-237.

sacros (en las que se incluyen los monasterios de la Tebaida y las celdas de los anacoretas) junto con el valor innegable de las reliquias y el culto a los muertos constituyen un elemento importante dentro de la religión cristiana. Estas visitas retroalimentan del culto a la par que generan beneficios económicos.

El capitulito quinto opone la determinación y la fe perseverante de Egeria al ánimo pusilánime de los compañeros de Moisés que llegan a tallar *idola sibi pro Deo fabricauerant sculptile* mientras que Egeria, *feminea fragilitate oblita*, asciende al Sinaí. Prosigue la narración con un breve panorama del recorrido de Egeria. En el capítulo 10 el autor se dirige directamente a sus *fratres dilectissimi*⁴⁸ y se pregunta por qué no se avergüenzan (él incluido) de que una mujer con su *femineum fragile sexum* sea capaz de seguir el ejemplo de Abraham y obtener así la recompensa de la vida eterna. Se nos indica que a pesar de que Egeria *extremo occidui maris oceani litore exorta*, se la ha conocido en oriente. Como *libertate peregrinam* se ha asegurado su puesto entre el coro de las vírgenes santas que acompañan a María. Por lo tanto, ellos que han elegido la profesión religiosa, aunque no puedan seguir el ejemplo de *ineffabilis exempli tante femine meritis...* pueden elegir otras vías para acceder a la recompensa divina, por lo que insta a sus compañeros a perseverar en sus sacrificios, en las vigiliass, ayunos, oraciones y demás requerimientos de la regla y abstenerse de *omnibusque inlicitis uoluptatibus et mundanis inlecebris atque diversis flagitis*⁴⁹, para que cuando ella venga con su lámpara encendida con el resto de vírgenes (recuerdo de la parábola de las vírgenes prudentes e insensatas, Mateo 25,3) si ellos han malgastado su tiempo se encontraran sus lámparas apagadas y con las puertas de la salvación cerradas.

Concluye la obra con sendas citas de Juan (12, 35) y Mateo (10, 22) que inciden en el hecho de aprovechar el tiempo y perseverar en las buenas obras y con el recordatorio de que cada uno recibe en el más allá según las obras realizadas.

3.3. *Ordo querimonie prefati discriminis*

La primera narración autobiográfica⁵⁰ (*Ordo querimonie prefati discriminis*) de Valerio comienza relatando su procedencia, su conversión (*subito gratie*

⁴⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 236, *Epistola*, 10.

⁴⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 238, *Epistola*, 11.

⁵⁰ Se ha propuesto que se trata de un alegato *in diabolum*. Quizá a petición de Donadeo como base para una futura *Vita Valerii*. DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Valerio...*, p. 72 siguiendo la

diuine desiderio coactus) y su periplo eremítico por el Bierzo, incluida su estancia en la iglesia dedicada a S. Félix en la cima de un monte⁵¹.

En este texto narra el primer encontronazo con el presbítero de *eiusdem basiliculae* (se supone que la antedicha de S. Félix), un tal Flaíno, al que descalifica fuertemente: *uir barbarus, ualde lubricus et cunctis leuitatibus occupatus, antiqui hostis stimulis instigatus*, dominado por la envidia, y, siguiendo el *carmina* de Eugenio de Toledo (81,1), con *frons picea nigriore proprio depromit amictu*⁵². Continúa así Valerio la estela de asemejar la maldad y el diablo al color negro. Este Flaíno⁵³, y según el punto de vista de Valerio, maquina constantemente contra él, pero nuestro autor *Nauiter enim resistendum atque uiriliter repugnandum est*⁵⁴. Nótese el término elegido para calificar cómo ha de hacerse la lucha.

Valerio nos refiere que muchos hombres y mujeres le traen obsequios, lo cual destaca la importancia del *uir sanctus* amén de mostrar la causa por la que es objeto de celos y envidias en su entorno. En lo que a nuestro tema se refiere comprobamos que es ayudado por los fieles cristianos, hombres y mujeres en general, no se hace diferenciación.

Concluye la obra con la descripción del paraje que rodea a Rufiana, lejos del mundo y *feminarum occursibus infestatus*⁵⁵. Es decir, lejos de las atracciones, o dicho de manera más precisa, de las distracciones y, por lo tanto, más fácilmente libre de pecado, por lo menos del de la carne (femenina).

3.4. *Replicatio sermonum a prima conversione*

La segunda narración autobiográfica (*Replicatio sermonum a prima conversione*) contiene un episodio muy interesante y curioso⁵⁶. Valerio se encarga

tesis de R. COLLINS en *The autobiographical works of Valerius of Bierzo. Los visigodos, Historia y civilización*, Murcia, 1987, pp. 425-442. FRIGHETTO, R., *Valerio...*, p. 28.

⁵¹ Este mártir gerundense tuvo un culto muy difundido por toda la Península desde el siglo VI. GARCÍA RODRÍGUEZ, C., *El culto...*, p. 307 recoge la noticia de la amistad entre Barulio (a su vez amigo de Nonito, obispo de Gerona) y Fructuoso de Braga con un posible origen gerundense del primero, que puede explicar la difusión del culto de este santo en el Bierzo. FRIGHETTO, R., *Valerio...*, ubica la iglesia en un monte con una calzada hacia *Bergidum*, en Villar de los Barrios, p. 15.

⁵² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, pp. 250-252, *Ordo*, 5.

⁵³ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 251, n. 124 recoge la tesis de Gómez Moreno (*Catálogo monumental de España. Provincia de León*, Madrid, 1925, 132) que apunta la posibilidad de que se trate del mismo clérigo cuya lauda sepulcral se conserva y que se adscribe al reinado de Égica.

⁵⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 250, *Ordo*, 4.

⁵⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 276, *Ordo*, 29.

⁵⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, pp. 284-289, *Replicatio*, 6-8.

de la formación de un joven (suponemos que sería el primogénito) para el que escribe un libro. Es decir, Valerio goza de preeminencia social gracias a su cultura y educa a cambio de dotación. Este hecho prueba que no está aislado culturalmente, sino que está inserto en los mecanismos de poder. Como pago él sólo quiere una capa de saco que pide a la madre, Teodora (etimológicamente “regalo de Dios”⁵⁷), que mande confeccionar (*dixi ad eius pueruli matrem tu mici cilicinum mandaret tantum facere pallium*)⁵⁸. Esta petición ratifica cierta preeminencia social de la familia. Pasaron uno o dos años y ella había olvidado la promesa, pero al llegar la vendimia e ir a preparar los aperos necesarios, la mujer enfermó. Por la noche, al quedarse dormida tuvo una revelación para que acudiera con su marido, hijos e hijas a S. Félix a pedir por su curación.

Valerio parece representar una función de interpretador de sueños, más palpable en las narraciones de las “visiones del más allá”. Apunta R. Frighetto⁵⁹ que el que Teodora tenga una revelación, hecho que disfrutaban unos pocos, indicaría que pertenece a la nobleza local y que quizá ayudó a la construcción de ese oratorio en concreto. Esta hipótesis, aunque plausible, no está suficientemente refrendada por el texto dado que también gozaban de estas prebendas miembros que no pertenecían a las clases más altas (de hecho, Valerio recoge una referida a un miembro bajo del clero, el caso de Baldario) y a veces las revelaciones de personajes alejados de la jerarquía sirven para reforzar una determinada creencia religiosa o el culto a un determinado santo o *uir sanctus*, en este caso, el poder de S. Félix. La generalización de las visiones, es decir, que una pecadora las tenga, pone de manifiesto el poder del santo, no de ella.

Continúa el relato y nos indica que al pie del monte discurría una *strata* y allí se encontraron con hombres que conducían parejas de bueyes, de pronto, al cruzar, un toro de un solo cuerno, enloquecido (*unicornipeda*⁶⁰ *bos furens*) la topetea y empitona, dejando el cuerno clavado. Entonces, al no

⁵⁷ Nótese que era el nombre de una de las *ammās* del desierto cuyos apotegmas se transmitían con los de los Padres del Desierto. Recordemos que también sirven de fuente a Valerio la colección de *Apophthegmata Patrum* traducidos por Martín de Braga y Pascasio de Dumió. Puede ser una coincidencia o un nombre real, que indicaría quizá una procedencia oriental de la familia o la pertenencia a un grupo no germano.

⁵⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 284 y 288, *Replicatio*, 6 y 8.

⁵⁹ FRIGHETTO, R., *Valerio...*, p. 78-79, n. 256.

⁶⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, *Replicatio*, 6, p. 285 y 287, n. 188 cree más correcto el término *unus cornipeda*, pero admite que el original podía ser el que aparece en los dos códices que lo conservan, esto es, *unicornipeda*, quizá por influencia con unicornio. Este ser mitológico era un animal feroz, sólo doblegado por una virgen. Está claro que Teodora no es virgen y además es no mantiene su palabra, de ahí el castigo por parte de este remedo de unicornio mitológico.

lograr extraérselo la dan por muerta, pero aparece un hombre resplandeciente, con la apariencia tópica que indica un origen sobrenatural: el rostro refulgía como el sol y los ropajes son de un blanco níveo. Este personaje inquiere la causa de la tristeza de los presentes y entonces pregunta a los que están intentando socorrerla qué le darán si la sana con su mano (imposición divina). Ellos contestan que puede hacer dicho favor pues *quia tanta in te est gloriosa claritas sanctitatis ut nicil tibi impossibile sit faciendi*. Es decir, comprenden que están ante un ser con facultades divinas. Este personaje, que no obstante quiere “cobrarse” el servicio, exige a la mujer que antes de ir a *Bergidum Flauium*, debe hacer lo que le prometió a Valerio. Ella le pregunta quién es y él afirma enigmáticamente: *Homo sum domini Felicis*, ya que no queda claro si este hombre de S. Félix es el propio mártir o un servidor suyo, un ángel⁶¹. En todo caso es un ser sobrenatural. Ella accede y él le saca el cuerno con *duobus digitis*, impone su mano sobre la herida y la sana, pero le recuerda que *Si autem facere neclexeris, tibi inputabis*.

Entonces Teodora se despierta y está nerviosa porque tarda en amanecer. En cuanto cantan los gallos requiere la presencia de hijas y criadas y acaba el trabajo en dos días. Por lo tanto se deduce que es labor femenina la confección de prendas de vestir. Es decir, la tarea no era fácil pues, aunque no se especifican el total de ayudantes, se requieren varias personas para acabarlo tan pronto. Se lo entrega a Valerio en mano y le relata lo sucedido.

De este relato podemos deducir que esta mujer pertenece a una familia de cierto poder adquisitivo, que se preocupa por la educación de su hijo y que probablemente pertenece a la oligarquía rural local (por lo tanto no muy alta), pues tiene tierras para vendimiar y criadas (cuya condición o situación nos es desconocida) pero preparan directamente ellos los aperos. Teodora, una vez salvada su falta inicial, se revela como una mujer eficiente que, además, ofrece la única alusión a una madre en toda la obra pues tiene la fortuna de tener hijos e hijas vivos, es decir, es una gran múltipara de éxito, lo que entraña desde luego, una suerte o, a ojos cristianos, una merced divina.

Podemos resaltar que la realidad social de las mujeres está condicionada por el patriarcado y el deber de dedicarse a las tareas domésticas. La obligación de la mujer en las sociedades preindustriales es tener “abastecida la casa” y la dedicación a las tareas reproductoras (que es semejante a una producción universal), funciones que todavía siguen vigentes en muchas partes del mundo.

⁶¹ Frente a la traducción literal: “soy el hombre de S. Félix”, se puede interpretar, como hace FRIGHETTO, R. *Valério...*, p. 115 “*Eu sou o servidor (servo) de São Felix*”.

Más adelante, en esta segunda narración autobiográfica, afirma que de su *terra natiuitatis*⁶², llega el hijo de su hermano Montano, que se llamaba Juan. Este había dejado el servicio del rey, a su mujer y a sus hijos para, junto con su criado Ervigio, recluirse en el monasterio con Valerio (en Rufiana, San Pedro de Montes) en una celda; constituyendo un ejemplo de abandono del vínculo conyugal por la vida religiosa, en este caso de un hombre y que desconocemos que consecuencias sociales y económicas pudo tener para la mujer e hijos. Por otro lado, no se puede descartar que Valerio esté suavizando un hecho más dramático y esta reclusión corresponda a un castigo⁶³.

3.5. *Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*

La tercera narración autobiográfica (*Quod de superioribus querimoniis residuum sequitur*) se asemeja más a unos apuntes o notas. Es una narración breve y apresurada que complementa la primera narración, aunque el texto está embrollado y lleno de anacolutos⁶⁴. Recoge unas anécdotas sacadas del patrimonio oriental⁶⁵ que conjugan dos episodios independientes, el del patriarca de Alejandría, Teófilo, y el de la matrona. Aparece el tópico del rechazo a la mujer que tiene el don de la insistencia.

Según Valerio, debido a ciertas obras litúrgicas para el altar y a la ayuda de *bonorum hominum*, los habitantes locales enajenados por los celos le persiguieron. Se produjo una espantada de monjes, conversos y ayudantes y los animales que había conseguido fueron aniquilados⁶⁶. El cabecilla, calificado como *brutobardus*, es un tal Firmino⁶⁷ el cual afirma que antes de Valerio hubo dos presbíteros en esa celda. De uno de esos presbíteros se nos dice que volvió al siglo *lasciuente uoluptate deuictus*⁶⁸. Volvemos al problema de la lascivia, del pecado de la carne como obstáculo a la vida religiosa.

El celibato de los hombres de iglesia en el siglo VI-VII fue una cuestión importante como prueba la recurrencia en el tratamiento de la misma en diversos concilios (Tarragona, Gerona, II de Toledo y IV de Toledo). En ellos

⁶² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 304.

⁶³ Así se decreta en la Ley VI, 2, 4 del *Liber I* (de Chindasvinto) o el IV C. de Toledo (633), 29, por ejemplo. Estas reclusiones forzadas son denunciadas por Valerio en *De genere monachorum*, pues corrompían el ambiente monástico.

⁶⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 313, n. 227-228.

⁶⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 112.

⁶⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 317, n. 239 prosigue lo narrado en *Ordo 22* (y quizá en 25 y 26).

⁶⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 316-17, n. 245, parece referirse al monje que promueve una revuelta contra Valerio en *Ordo 17*.

⁶⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 318, *Quod*, 3.

se abordan y regulan las distintas situaciones que se habían producido antes de que se ingresara en la vida religiosa (si se había estado casado, se había cohabitado, etc.). Curiosamente se permitía tener a una madre, hermana o esclava para su servicio. Hay que tener en cuenta que numeroso clero arriano estaba casado y al convertirse debía acatar la nueva normativa cristiana. Por tanto, la casuística era amplia y compleja y no es extraño que el celibato de los monjes o la idea de castidad del religioso fuera “desafiada”. Recordemos que la figura inspiradora de Valerio, Fructuoso, sustituyó en el cargo de obispo de Braga (ya lo era de Dumio) a Potamio, porque fue acusado de haber sucumbido al “pecado de la carne”, hecho este que confesó. Más aún, la obsesión con la castidad debió de alcanzar límites dramáticos como atestigua la práctica de la autoemasculación⁶⁹.

Preocupado por el problema de la castidad o, mejor dicho, por la falta de ella así como por las malas acciones en general o la falta de ejemplo válido sobre el modo de vida cristiano, Valerio nos anuncia que va a recoger unas anécdotas de los Padres del Desierto (en la práctica sólo una). En este relato nos cuenta como el beato Arsenio, hombre proveniente de buena familia (profesor de los emperadores Arcadio y Honorio y del propio Teófilo), lo dejó todo y se encerró en el desierto⁷⁰. Entonces Teófilo de Alejandría (385-412) le manda un mensaje en el que le pide poder ir a visitarlo pero Arsenio opone resistencia. Por otro lado, una matrona muy religiosa (*una religiosa nobilis matrona*) navega desde Roma para verlo⁷¹. Él de nuevo no consiente en ser visto, pero ella, gracias a su constancia y a la voluntad divina, lo encuentra y se postra de rodillas a sus pies. Él la ayuda a levantarse y concluye la anécdota y la narración remarcando que Arsenio puso obstáculos a un obispo, pero por voluntad divina acogió a su pesar a una mujer resuelta⁷². En definitiva, encontramos en Valerio varios ejemplos de mujeres decididas, ejemplos quizá de lo que se interpretaba como mujer “varonil”, pues la sumisión y el recato eran las cualidades deseables para la mujer. Recordemos que mártires y santas conjugan ambas facetas. No obstante, llama la atención que no aproveche la anécdota para enfatizar que la mujer es un peligro para la reclusión y la vida ascética, como hace en otra parte de su obra y como sí recoge la fuente original. El texto concluye señalando que

⁶⁹ Concilio de Braga, II, 21.

⁷⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 319-20, n. 251. Su vida retirada no significó no obstante, y a pesar de lo que señala Valerio, un encierro total, pues participaba de cierta vida en comunidad con los monjes de las cercanías.

⁷¹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 321-323, n. 256. La fuente no la califica como noble sino como *diues* y pide primero la intercesión de Teófilo. Una de las razones a su negativa a verla es que las mujeres son un peligro para la vida ascética.

⁷² Esta anécdota recuerda a la recogida en *VSPE*, en el opúsculo 3 sobre Nancto.

en el juicio futuro dará igual el sexo, la riqueza o el lugar de residencia y sólo importarán las obras, conclusión que se desliga un poco de la anécdota.

3.6. *Epitameron de quibusdam admonitionibus uel rogationibus*

La producción poética de Valerio también nos ofrece información interesante. El *Epitameron de quibusdam admonitionibus uel rogationibus* es un conjunto didáctico de poemas (compuesto por quince en total), con la peculiaridad de estar escritos de modo que cada verso contiene palabras que comienzan por la misma letra inicial, siguiendo el orden alfabético. Es decir, son alfabéticos y aliterantes, una especie de *speculum* universal, aunque parece que está incompleto. El poema inicial se dedica a los sacerdotes⁷³, en concreto a los obispos, que forman un grupo aparte pues incluyen todas las letras. Tras el poema inicial de reconvención a los obispos, prosigue con el resto de clérigos a los que advierte en contra de *concupiscentia carnis* así como de contemplar comida abundante⁷⁴. La última composición es un poemita también con la inicial *v-u*, pues repite la letra del penúltimo poema, en el cual el autor toma la palabra para explicar el artificio literario empleado y mostrar su propósito, esto es, orientar hacia el modo de vida cristiano. Concluye la obra con tres versos que no siguen esta norma y que no pertenecen a la composición de Valerio⁷⁵. Vamos a centrar nuestra atención en los poemas 5 y 13, pues ambos atañen al tema que nos ocupa al estar dirigidos directamente a las mujeres.

El primer poema que analizamos es el quinto de la serie, que continúa siguiendo la pauta descrita, pues todos los versos comienzan con la misma consonante inicial, en este caso la *m*: *mulieres mites [et humiles] ministrant maritis suis*. En él se describe a la mayoría de las mujeres como seres dotados de una mente y costumbres maliciosas, que constantemente maquinan y murmuran. Valerio pide que este proceder sea sustituido por la modestia y la moderación. Previene contra el adulterio⁷⁷, aunque reconoce por otro lado que abunda. Valerio afirma que la maldad de las mujeres es minusvalorada pues para muchos hombres conlleva la muerte, es una

⁷³ A los obispos les advierte en concreto en sobre la continencia, la gula, la castidad y las obras obscenas. A los clérigos sobre la concupiscencia, la lucha contra los ardores, las suciedades corporales, la mesura en el hablar y en el comer y beber.

⁷⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 340, *Epitameron*, 2, v. 5.

⁷⁵ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 357, n. 312 y p. 121.

⁷⁶ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 120 y pp. 344-345, cree este estudioso que este adjetivo puede no corresponder a la redacción inicial y lo traduce como “las mujeres honestas se ocupan de sus maridos”, pues el manuscrito añade “humildes”. Véase nota 296.

⁷⁷ *Etym*, XI, 2-17 y ss. en donde se recogen los tópicos de la debilidad femenina o el ser más libidinosas.

muscipula mortis y pecado de grandes monjes pues una meretriz es capaz de cambiar *memoria mentis* de manera artera.

Recordemos que la concepción del matrimonio en esta época se caracteriza porque supervalora la castidad⁷⁸. La Iglesia pasa a regular el sexo, por ejemplo en la *Regla* de Leandro de Sevilla. En la carta que le dedica Leandro a su hermana Florentina se afirma que las casadas, por haber experimentado el sexo, se convierten en adúlteras de pensamiento, lo mismo que las mujeres que se adornan⁷⁹.

El poema trece se dedica a las vírgenes *uere Christi* y a las viudas *celibes*⁸⁰ (*Uirgines uere Christi et celibes uidue*) y explica las normas que han de seguir para continuar en esta vida perfecta. Recordemos que autores como Jerónimo o Ambrosio entre otros postulaban que las vírgenes, al renunciar al papel sexual que las define como mujeres, dejaban de ser imperfectas. La virginidad elimina por lo tanto la distinción de género.

En este poema se preconiza que los *uelamenta uotiu*a⁸¹ se porten con veneración y que estas mujeres lleven una vida santa, buscando la verdad. Que eviten la vanidad con *uigiliis, ieiuniis* (ayunos) y *castitatis* (recordemos que esta misma receta se la prescribe a sus compañeros monjes del Bierzo). Además han de tener presente el infierno para temerlo y así alejarse de él. Deben ser humildes y estar atentas para poder ir al cielo, en donde volvemos a encontrar reminiscencias de la parábola de las vírgenes prudentes y las necias⁸². Por último, volviendo a los tópicos, se las advierte en contra de la excesiva verbosidad⁸³. Además, y esto es más interesante, se las alerta contra la ingesta de carne y tampoco es conveniente que beban normalmente

⁷⁸ GARCÍA MORENO, L. A. “La mujer visigoda...”, p. 417. Leandro en su *De Institutione virginum* habla de la dote como precio por perder el recato.

⁷⁹ GARCÍA MORENO, L. A. “La mujer visigoda...”, p. 416-417. TOURS, G. de, *Hist. L. V*, 2 recoge la anécdota de la reina Teofano (991) que trajo el lujo a la corte germana y por eso es condenada en el más allá.

⁸⁰ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 352- 355, *Epitameron*, 13.

⁸¹ Si hacemos un rápido repaso por la legislación conciliar observamos que en el año 580 no había una uniformidad de hábitos en la Hispania visigoda para las vírgenes y viudas, mientras en el territorio merovingio, unas como otras vestían de blanco, según la disposición de Cesáreo de Arlés. En el 633, IV C. de Toledo ya existe hábito de viuda profesa (c. LVI, también en C. Toledo, VI, 6, 638). En el X Concilio de Toledo, 656 (c. 4 y 5) se estipula que porten velos negros o rojos. Las vírgenes, según el concilio de Cesaraugusta I (386) pueden portar velo a partir de los 40 años.

⁸² DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 355, n. 309. Mateo 25, 1-13.

⁸³ En el siglo que nos ocupa, Julián de Toledo en su obra *Prognosticon futuri saeculi* señala que existe un fuego que purga pecados leves como la conversación ociosa, la risa inmoderada, o preocupación excesiva por los bienes familiares (*assiduus otiotus sermo, immoderatus risus, uel peccatum curae rei familiaris...*II, 19. Recordemos con respecto a la excesiva verbosidad que S. Pablo recomendaba a la mujer estar en silencio.

vino (*Vescere carnes unumque utere uereantur*) para *ut absque uitio cordis uel estu corporis vivant tranquille*⁸⁴. Recordemos que Jerónimo recomienda que las mujeres no ingieran comida caliente, y aboga por que se decanten por las verduras para evitar la lujuria. También insta a que se evite el exceso de comida y de vino “pues hace hervir el cuerpo de los jóvenes”⁸⁵. En *De Ecclesiasticis officiis* de Isidoro de Sevilla se afirma que las viudas de cierta edad, como ya no pueden ser lujuriosas, se dan a la bebida y a la charlatanería. Estos males derivan del hecho de no estar sujetas a la potestad marital y por la ociosidad⁸⁶.

Es una creencia extendida que la ingesta excesiva de carne fomenta la agresividad, las pasiones pero esta recomendación choca con una regulación conciliar. En el Concilio I de Braga se insta a los clérigos a comer carne para evidenciar su ortodoxia y su oposición al priscilianismo. Parece que en época de Valerio, aún a pesar de estar en un territorio muy afecto a esta herejía, ya no era un problema.

3.7. Los dos poemas finales

Los dos poemas finales del corpus valeriano son una súplica a la Santa Trinidad y a los santos titulares de la iglesia a la que pertenece, Rufiana (o San Pedro de Montes)⁸⁷. En el primero pide apartarse del “obsceno contagio del mundo” (*ab obscena seculi contagione*), se percibe en la mente de Valerio una connotación sexual del mundo laico, que se opone al ideal célibe religioso.

En *Conversio deprecationis ad sanctos apostolos*, dirigida a Pedro y Pablo, a los que se dedica Rufiana (todos los versos del poema empiezan por “p” y son 25, para Díaz y Díaz los años de su estancia en ese monasterio⁸⁸) insiste en la idea de ser un *peccatoris*. Es un tanto insistente para ser un tópico pero, por otro lado, también es bastante recurrente su alusión a los tópicos náuticos para hablar de su vida religiosa así que quizá no encontremos ante una convención del género. Se alude también a grandes pecadores que obtuvieron la salvación: el mal ladrón, Adán, y la *meretrici pedibus suis prouolute peccata multa dimisit*, (Juan 12, 3); por lo que él, con su peniten-

⁸⁴ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 355, *Epit.* v.17.

⁸⁵ MARCOS SÁNCHEZ, M. M., “La visión...”, p. 320.

⁸⁶ GARCÍA MORENO, L. A., “La mujer...”, p. 418. En la Epístola CVII de Jerónimo a Laeta, por citar sólo un ejemplo aunque insiste en ello en otras de sus epístolas. Se recomienda que la mujer se dedique a hilar y tejer lana para no permanecer ociosa, en CUADRA GARCÍA C. “La educación...”, p. 69. Es curioso señalar que se citan supersticiones derivadas de labores femeninas como usar fórmulas al tejer lana (C. Braga II, 75).

⁸⁷ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 122 y ss.

⁸⁸ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p. 123 y ss. y 361 y ss.

cia y confesión espera lograr borrar sus pecados así como su mal pasado. Nos volvemos a encontrar con lo que probablemente Valerio consideraba el escalafón más bajo del pecador, es decir, una prostituta. Si María Magdalena pudo ser salvada, nuestro autor tiene esperanza en que los santos apóstoles intercedan por él.

Por último, como dato curioso cabe señalar que las manos de una mujer han contribuido a preservar la obra de Valerio del Bierzo pues el código R de la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, *ms. a. 1, 13* se conoce también como código Leodegundia por el nombre de su escriba. Se trata de un Código de Reglas en el cual se recoge también un poema de Valerio: *Caput opusculorum quinquagenis numeris psalmorum*. Esta escriba leonesa es la autora de las dos primeras partes del código, una especie de antología de textos normativos. La última, en la que se encuentra el poema de Valerio, es de factura similar pero su fecha se adelanta hasta finales del siglo IX⁸⁹. Al margen de la anécdota, este hecho resalta la labor silente de muchas mujeres para mantener o acrecentar la cultura de su tiempo.

4. CONCLUSIONES

Los textos literarios están mediatizados tanto por la cultura y la tradición textual en la que se inscriben, como por la propia experiencia vital y la subjetividad del autor por lo que nos transmiten una particular imagen femenina indicativa de las fuerzas de poder y de los entramados sociales vigentes. De ello es claro ejemplo el autor que nos ocupa. La obra de Valerio del Bierzo se inscribe dentro del género hagiográfico que, en líneas generales y para la época tratada, se caracteriza por un origen elevado del *uir sanctus* lo cual predispone a mantener la ideología del grupo dominante. Por ello, Valerio, tanto por estar inserto en este movimiento como por provenir de una familia privilegiada, se relaciona con el poder local y reproduce sus discursos. El cometido principal de los *uiri sancti* es la labor evangelizadora del pueblo y esta se realiza, al ser más afines a los poderosos que dictan los patrones culturales e ideológicos⁹⁰, transmitiendo los valores de la elite y contribuyendo así a mantener y afianzar precisamente a esos grupos privilegiados. Por lo tanto, Valerio coincide con la tradición sobre la imagen de la mujer preponderante en su época, esto es, la idea de la mujer inferior al hombre, pero que puede vencer o superar su “natural” debilidad, es decir, se puede “sobreponer” a su sexo o mitigar su “fragilidad” con fortaleza y a través de la práctica del comportamiento estipulado para ellas. Si no, la mujer

⁸⁹ DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Valerio...*, p.145 y ss.

⁹⁰ En el caso de Valerio destacan sus relaciones con Basiliano, *uir illustrissimus*, con Ricimiro e incluso con Teodora y su familia lo cual prueba su vinculación con la jerarquía local.

se convierte en sinónimo de pecado y en un peligro para la salvación del hombre (y de ella misma), pues el autor defiende otro de los grandes tópicos atribuidos a la mujer: la lujuria es connatural a la naturaleza femenina.

Ahora bien, podemos constatar también la pertenencia de las mujeres a esa oligarquía local que antes mencionábamos. Sobresale el episodio de Teodora a este respecto. Es de resaltar en lo que a este episodio se refiere que la voluntad de peregrinaje de Teodora es asumida por el resto de la familia, marido incluido, quizá por tratarse de una acción que tiene que ver con la fe. También se mencionan mujeres entre las personas que le prestan su ayuda como *uir sanctus* local o, por el contrario, le obstaculizan su labor, lo que nos informa de cómo ellas también eran activas en el desarrollo de su comunidad y participaban en las luchas de poder. No obstante, el poder sigue siendo masculino y es su visión o ideal femenino el que es transmitido. La imagen que se nos pretende ofrecer trasluce empero la coyuntura histórica que difiere de esta representación femenina más pasiva o sumisa.

La obra de Valerio se caracteriza además por ciertos elementos diferenciadores. Por ejemplo y en lo concerniente al tema que nos ocupa, sorprende que, de toda la nómina de santas de este periodo, tenga predilección por las no hispanas (Palagia, Luceia, Alejandra) y, aunque también cita a una mujer autóctona (Egeria), esta también se relaciona con el extranjero (y además no es mártir ni una santa *sensu stricto*). La mártir Luceia o la reconvertida en anacoreta Pelagia son dos mujeres relacionadas con el pecado de la carne, ejemplo de castidad y virtud la primera y con el mundo de la prostitución la segunda. Esto constituye un rasgo significativo en tanto en cuanto en Valerio es una constante la idea del pecado carnal, la necesidad de la castidad y el peligro que supone la mujer ante estas cuestiones. Por lo tanto es de resaltar este hecho de que la nómina de mujeres santas sean en su mayoría extranjeras y no tan reconocidas como otras cuyo culto parece más difundido. Harto llamativo es pues que no se mencione a ninguna hispana que tuviera un culto extendido como, por ejemplo, Eulalia de Mérida, cuando incluso el inspirador de Valerio, Fructuoso, había visitado su basílica en dicha ciudad.

También son interesantes los silencios u omisiones de Valerio. Su producción literaria trasluce el manejo de una o varias bibliotecas (no olvidemos que tuvo relación con distintos centros monásticos y que se dedicó a la labor de copista) y de textos hoy perdidos como el de Egeria por lo cual no se puede descartar el préstamo de libros de monasterios cercanos; incluso de alguno dúplice o femenino ni tampoco la existencia de alguna anacoreta femenina. Esta cuestión sólo puede solventarse si se descubren registros

textuales o materiales que clarifiquen este particular. Así pues, llama la atención la falta de información de Valerio sobre esta última circunstancia, es decir, sobre la existencia concreta de mujeres religiosas coetáneas⁹¹; lo que contrasta con otros textos hagiográficos del periodo en los cuales sí se recogen estas alusiones, por ejemplo, la mencionada *Benedicta* en la *Vita Fructuosi* o las vírgenes que atienden a san Millán. En cualquier caso, en el día a día tuvo contacto con mujeres piadosas laicas aunque a veces la presencia femenina la considerara una plaga.

La alusión en el poema dedicado a las viudas y vírgenes a que busquen la verdad implica la necesidad de instrucción, hecho que es recogido en la normativa pues se deben realizar las lecturas prescritas aunque a las mujeres se les deniega la posibilidad de exégesis o se prohíbe todo lo que no sean textos religiosos o piadosos. Con respecto a estas lecturas es interesante que Valerio sólo incorporara una *vita* con protagonista femenino a su colección hagiográfica. Quizá se deba efectivamente a que no había muchos cenobios femeninos que demandaran modelos conductuales o devocionales o que la *Compilación* estuviera dedicada a hombres (y un personaje travestido parece no incitar posibles sentimientos libidinosos) o que considerara más interesante las masculinas. En cualquier caso, destaca que la vida que recoge se refiera a una mujer que vivió su vida de conversión religiosa como hombre. Este hecho y el considerar a la mujer una “plaga” refleja una actitud misógina de Valerio probablemente motivada por el miedo a condenarse.

Por lo tanto, teniendo en mente lo anteriormente expuesto podemos recapitular las ideas o datos principales que perfilan la imagen de la mujer del corpus de Valerio. Primero, la imagen femenina que transmite Valerio es de connatural inferioridad y debilidad aunque las mujeres pueden ser ejemplo de perseverancia (Egeria, la matrona o Teodora cuando decide confeccionar el manto). Al estar Valerio inserto en los discursos de poder patriarcal repite estos patrones que son semejantes a las restrictivas disposiciones legales referidas a las mujeres y a la tradición textual de la que bebe. Es reseñable por este motivo que un personaje femenino (Egeria) se use como acicate para corregir el comportamiento masculino (los monjes del Bierzo).

Si nos detenemos en el interesante personaje de Teodora observamos que recoge otro tópico femenino, la inconstancia, pues no cumple lo pactado aunque luego, una vez reconvenida, da pruebas de tesón y determinación además de piedad o devoción. El texto señala que los progenitores son bue-

⁹¹ Al margen de sus poemas dedicados a las religiosas en general.

nas personas que se preocupan por su hijo, es decir, ambos se involucran en su educación. Aunque el encargo del manto no está destinado a que ella lo confeccione, tras su fallo inicial, Teodora se embarca personalmente en su factura lo que indica que, a pesar de su posición elevada, también sabía realizar esas tareas pues probablemente constituían el bagaje de conocimientos de las mujeres de la época. Este texto nos muestra que las figuras de autoridad del relato son masculinas: el ser divino y el propio Valerio y por medio de este ejemplo de Teodora se pretende extrapolar el modelo conductual al resto de mujeres, pero el comportamiento del personaje trasluce un desafío a las normas.

Además, en la producción del berciano (por ejemplo en su producción poética o en sus relatos autobiográficos) destaca la recurrencia en señalar la necesidad de castidad tanto para hombres dedicados a la religión como para mujeres en general y, en este caso, también se prescribe contención para las casadas; pues se entiende que son proclives a la lascivia. Las mujeres dignas de imitación son aquellas piadosas, castas y vírgenes. Hasta el siglo IX la tradición monástica estaba próxima a la actitud misógina de San Jerónimo, es decir, la mujer es igual a pecado⁹². Por lo tanto, existe una tradición textual que avala la vinculación de mujer y lujuria, en la que Valerio se apoya.

En resumen, desde el primer texto que hemos analizado se dibuja a la mujer como inferior al hombre y proclive a la lascivia entre otros defectos, enfatizando así la corriente tradicional sobre la imagen femenina para reconvencer comportamientos con un fin escatológico; misión última del religioso. La imagen ideal a la que ha de aproximarse la mujer es la de María. Este énfasis en ciertas virtudes (castidad, perseverancia religiosa, etc.) o en la representación femenina como silenciosa o dócil, nos muestran la intención de las elites de ir modelando los comportamientos de las mujeres en una determinada dirección. Pero la obra singular de este autor lo es también por incluir pequeños destellos de la condición femenina de la época lo cual nos indica que la realidad era otra y que el desafío a la norma se producía. En definitiva, profundizar en la literatura del periodo nos proporciona algo de luz sobre la imagen de la mujer y su condición en unos siglos que, si bien en otras cuestiones son algo menos oscuros, en lo referido a la condición de la mujer y su representación siguen mostrando grandes sombras.

⁹² No obstante, hubo figuras que discrepaban con esta tendencia como Cesáreo de Arlés (*Sermones*).