

Valerio del Bierzo y la autoridad eclesiástica

La vida y la obra de Valerio del Bierzo representan un capítulo de incomparable riqueza para el conocimiento y la comprensión de la Hispania tardoantigua. Su biografía personal es enormemente sugerente; probablemente no desvele nada de los «grandes acontecimientos» de su época, no fue protagonista de momentos singulares ni contribuyó con su actividad, o con su obra, a perfilar desarrollos futuros, pero a diferencia de lo que ocurre con otros personajes y autores de la época, de obra más abundante y «trascendente», en Valerio debemos apreciar tanto la inmediatez de sus testimonios, que suponen una traslación de hechos cotidianos, muchos absolutamente triviales (M. Menéndez Pelayo calificó su obra como íntima y personal)¹, como la singularidad de su propia figura, que en sí misma probablemente no sea el prototipo ideal del asceta o del eremita, pero responde a una corriente de espiritualidad y a unos comportamientos perfectamente contextualizados en el tránsito del mundo antiguo al medieval.

Es en el ámbito de sus comportamientos como hombre religioso donde queremos adentrarnos en esta breve colaboración, en especial en lo que concierne a sus relaciones con las jerarquías y autoridades eclesiásticas a las cuales teóricamente estaba sometido, bien se tratase de las autoridades monásticas en cuyos monasterios o entornos desarrolló su actividad o del obispo de la diócesis de la que dependía. El problema para ana-

1 *Historia de las ideas estéticas en España* 2, Madrid, 1928, 57.

lizar estos comportamientos estriba en que la información sobre los mismos procede de las noticias que Valerio proporciona en sus escritos, especialmente en tres textos que presentan un carácter autobiográfico², y donde Valerio no sólo refleja una imagen de sí mismo como modelo de «hombre santo», sino una personalidad compleja y llena de suspicacias sobre las intenciones ajenas sobre su persona, hasta el límite de considerarse objeto de sistemática persecución, ya fuese a manos del diablo, de los monjes, de su obispo o de seglares más o menos anónimos.

La primera imagen que un lector interesado por la historia de Valerio obtiene de sus textos o de la lectura de bibliografía pertinente es la imagen de un eremita³. En esa imagen Valerio puede responder, por un lado, al modelo del asceta que sigue las tradiciones más puristas de aislamiento del mundo y de mortificación tomadas del ejemplo egipcio, y sin duda alguna ese modelo está en la mente de Valerio como se desprende de sus mismos textos y de los modelos que él elogia⁴. Valerio tiene una amplia cultura literaria⁵, conoce las vidas de los santos de la tebaida egipcia, especialmente la Vida de Antonio y las bio-

2 Los textos pueden consultarse en C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo an Ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington, 1949, 68-161. Consideraciones recientes sobre estos trabajos pueden verse en R. Collins, «The Autobiographical Works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose», *Los visigodos. Historia y civilización (Antigüedad y Cristianismo 3)*, Murcia, 1986, 425-42, quien anota que el término autobiografía puede resultar anacrónico.

3 Así en M. C. Díaz y Díaz, «El eremitismo en la España visigótica», *Revista Portuguesa de Historia* 6 (1955) 217-33, quien hace de Valerio el modelo del eremita visigodo. Igualmente A. Quintana Prieto, «El eremitismo en la diócesis de Astorga», *España eremítica. Actas de la 4 Semana de Estudios Monásticos (Leire 1963)*, *Analecta Legerensia* 1 (1970) 377-455; A. Linage Conde, *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica. I. El monacato hispano prebenedictino*, León, 1973, 244-50; I. Corullón, «El eremitismo en las épocas visigodas y altomedieval a través de las fuentes leonesas», Tirada aparte de *Tierras de León* 64, León, 1986. Al no estar paginada esta publicación, las referencias se hacen de acuerdo a una paginación correlativa.

4 M. C. Díaz y Díaz, «La vie monastique d'après les écrivains wisigothiques (VII^{ème} siècle)», en *Theologie de la vie monastique*, Paris, 1961, 381s.; J. N. Hillgarth, «Popular Religion in Visigothic Spain», en E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980, 39.

5 M. C. Díaz y Díaz, «Sobre la compilación hagiográfica de Valerio del Bierzo», *Hispania Sacra* 4 (1951) 20.

grafías recogidas por Jerónimo; es éste el modelo que él quiere reconocer en Fructuoso quien vive *ad instar que orientalium monachorum... ut antiquis thebeis patribus se facile quoequaret*⁶. Probablemente tiene ante sí colecciones de *Verba Seniorum* o *Apophthegmata Patrum*, de los que sabemos que una amplia colección había sido traducida al latín por Pascasio de Dumio a instancias de Martín de Braga⁷. Conoce y elogia el Itinerario de la Virgen Egeria, donde no sólo alude a sus méritos, que pone como modelo para los monjes del Bierzo, sino que aprovecha para mirar de nuevo a Egipto y evocar el ideal ascético de soledad y huida al desierto⁸. Evidentemente Valerio no es original en la búsqueda de estos modelos, ni en sus lecturas que incluirían también a Gregorio Magno con sus Diálogos, la Vida de Martín de Sulpicio Severo, Casiano y muy probablemente el tratado *De laude eremi* de Euquerio de Lyon (PL 50, 701-12), quien de una manera muy precisa había elogiado la soledad como continuación de las prácticas bíblicas, y el desierto como el ambiente propicio para la contemplación. De este texto se encuentran indudables reminiscencias en el opúsculo *De uana saeculi sapientia*, atribuido generalmente a Valerio⁹, así como en algunos otros textos del corpus valeriano de atribución ciertamente más difícil como el *De anacritas* y el *De heremitis*¹⁰. Este modelo es el mismo que presenta, por

6 Val., *De celeste revelatione*, ed. R. Fernández Pousa, *San Valerio (Nuño Valerio). Obras. Edición crítica con 13 facsímiles*, Madrid, 1942, 119. La misma frase se encuentra en *Vita Fruct.* 1.

7 J. G. Freire, «Os Apophthegmata Patrum no monasteiro de Dume», *Bracara Augusta* 21 (1967) 306ss.; id., *A Versao latina por Pascasio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, 2 vols., Coimbra, 1971.

8 El texto de esta epístola fue fijado por Z. García, «La lettre de Valérius aux moines du Vierzo sur la bienheureuse Aetheria», *Analecta Bollandiana* 29 (1910) 377-399. Más recientemente en A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria*, Madrid, 1980, 8-17.

9 E. Bermejo García, «S. Valerio, un asceta español del siglo VII», *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela* 30 (1940) 51ss. La edición del texto en R. Fernández Pousa, *op. cit.*, 145-57.

10 R. Fernández Pousa, *op. cit.*, 130-34 y 135-37. La adjudicación de obras de Valerio resulta realmente compleja, así frente a los 26 trabajos editados por R. Fernández Pousa, y aceptados por E. Cuevas-U. Domínguez (apéndice a B. Altaner, *Patrología*, Madrid, 1945, 39*); C. M. Aherne, *Valerio* 40, sólo recoge 10 y M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, 2. vols., Salamanca, 1958-59, nn. 285-303, le atribuye 18, lista que parece aceptarse hoy mayoritariamen-

ejemplo, Braulio de Zaragoza, quien en una carta a Fructuoso (*Ep.* 44) compara Galicia y sus monasterios con el desierto egipcio en la descripción de Jerónimo y presenta a Emiliano (*Vita S. Aemiliani* 11s.) como similar a Antonio y Martín de Tours.

Ahora bien, Valerio no se conforma con elogiar un modelo, sino que, tras pasar un tiempo en el monasterio de Compludo, quizás los años inmediatamente posteriores a 647/648 ¹¹, decide retirarse a un lugar apartado donde poner en práctica sus ideales, donde vivir aislado, lejos del contacto humano, entre las bestias, bien encerrado en la soledad o bien vagando, alimentándose de pan y agua, hierbas o raíces, pero en un estado de permanente penuria (*De van. saec. sap.* 5-6). El relato pormenorizado de esa etapa de su vida se encuentra en lo que se han llamado sus obras autobiográficas, en el *Ordo querimoniae*, en el *Item replicatio sermonum* y en lo que se conoce como *Residuum*, tres narraciones distintas, sin continuidad lógica y que deben ser leídas como complementarias ¹². No nos detendremos en los detalles de su vida como eremita, aunque debe advertirse que su aislamiento del mundo es más un deseo que una realidad: apartado en las soledades *inter Asturiensis urbis et Castri Petrensis* (*Ord. quer.* 1), y más tarde en *Ebronanto* (*Ord. quer.* 4), *in interioris heremi vasta solitudine* (*Replíc.* 7), Valerio no deja de recibir pupilos deseosos de instruirse con sus enseñanzas (*Replíc.* 3, 4 y 6), discípulos (*Replíc.* 7, 8s. y 15) y la atención de los vecinos (*Ord. quer.* 2 y 4), lo que provoca las envidias de algunos clérigos y de los monjes vecinos. Incluso, cuando tras veinte años en estas soledades Valerio se traslada al monasterio de Rufiana (*Ord. quer.* 7), y se instala en lo que había sido la celda de Fructuoso, seguirá

te. El ejemplo mejor conocido de este debate de autorías se refiere a la *Vita Fructuosi*, hoy considerada anónima; vide F.C. Nock, *The Vita Sancti Fructuosi*, Washington, 1946, 23-38; igualmente M. C. Díaz y Díaz, «A propósito de la "Vita Fructuosi" (Biblioteca Hagiographica Latina, 3194)», *Cuadernos de Estudios Gallegos* 25 (1953) 155-78.

¹¹ Las certidumbres sobre la cronología valeriana son muy escasas, las aquí propuestas proceden de J. Fernández Alonso, «Sobre la autobiografía de S. Valerio y su ascetismo», *Hispania Sacra* 2 (1949) 267s.; que varían muy poco de las propuestas por A. Robles Sierra, «S. Valerio del Bierzo y su corriente de espiritualidad monástica», *Teología Espiritual* 9 (1965) 8.

¹² C. M. Aherne, *op. cit.*, 17; J. Fernández Alonso, *art. cit.*, 260ss.

siendo objeto de envidias y persecución por parte de aquellos a los que llama *pseudo-monachorum* (*Ord. quer.* 8).

La indudable proyección social de Valerio nos lleva a interpretar su figura, aunque sea someramente, desde otra perspectiva que igualmente ayuda a explicar su enfrentamiento con las autoridades eclesiásticas y con los monjes cenobitas de su entorno: se trata de su condición de misionero¹³ y de hombre santo, denominaciones que Valerio parece atribuirse a sí mismo: *sanctus vir et bellator invictus* (*Ord. quer.* 5). La primera faceta se manifestaría en algunas de las actuaciones confesadas por Valerio, por ejemplo cuando alude a la destrucción de un altar pagano en lo alto de una montaña, un lugar que no es presentado como una reliquia del pasado sino como un lugar de culto activo donde *stulta populi sacrilega caecitatis dementia profana daemonum delubra impie atque insipienter paganorum ritu excoleret* (*Replíc.* 1), sustituyéndolo por una basílica en honor del mártir san Félix. Su intervención en el episodio no es evidente, pero es el tipo de actividad con la que se identificaría sin gran dificultad. La labor educativa a la que antes hemos aludido sin duda está asociada a esta tarea misionera, donde se incluirían algunas otras actividades como el *oratorium* que construye en compañía de Saturnino (*Replíc.* 9-10), o los monasterios que se asocian con algunos de sus discípulos, caso del construido por Juan, quien contra su voluntad fue ordenado presbítero del mismo por el obispo (*Replíc.* 7). Centros de culto y monasterios que sin duda se convertían en sí mismos en centros de irradiación de doctrina en zonas que, como los mismos escritos valerianos están mostrando, distaban mucho de estar completamente cristianizados¹⁴.

13 Valerio no sería el único ejemplo de la Hispania visigoda; se puede ver J. González Echegaray, «El monacato en la España nórdica en su confrontación con el paganismo (ss. VI-VII)», *Semana de Historia del monacato cántabro-astur-leonés*, Oviedo, 1982, 35-56; S. Fernández Ardanaz, «Cristianizzazione e cambiamenti sociali nelle culture montane del Nord dell'Hispania», *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino* (sec. IV-VI). 22 Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio 1993), Roma, 1994, 497s., aunque presta especial atención a la figura de san Emiliano.

14 P. C. Díaz, «El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación», *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y cristianismo* 7 (1990) 531-39.

En cuanto a la figura del hombre santo, Valerio participa de la idea de que el monje, y en especial el eremita que ha renunciado a todo y vive en la privación, es el sucesor del mártir, la adecuación del auténtico cristiano a las circunstancias del momento que le ha tocado vivir. La idea de que el martirio no es solamente el tránsito cruento hacia la muerte sino también el dominio cotidiano que el monje hace de su cuerpo y de su espíritu, se encuentra en la homilía *De monachis perfectis*, obra que durante mucho tiempo se atribuyó a Valerio y que en cualquier caso él recogió en su compilación hagiográfica¹⁵. Él debe ser por lo tanto el sustituto del cristiano perfecto y presentarse no sólo como un intermediario con Dios, un amigo privilegiado de la divinidad¹⁶, sino como una persona representativa que actúa para la comunidad, que es el énfasis que prefiere darle R. A. Markus¹⁷. En este sentido Valerio se nos presenta, y nunca mejor dicho pues está escribiendo sobre sí mismo, como actuante, no sólo destruyendo altares paganos, sino que obra milagros, y cuando está en peligro Dios viene en su ayuda¹⁸. Pero, además, hostiga a los que considera malos creyentes, a los monjes con los que convive, o los que ha convivido, a un monacato relajado con el que está familiarizado pero no acepta. Unos monasterios donde criados y pastores son hechos monjes a la fuerza sin mediar vocación alguna¹⁹, más preocupados

15 M. C. Díaz y Díaz, *op. cit.*, 77. La imagen del monje como mártir incruento, o como sucesor del mártir, fue muy común en la literatura monástica primitiva; se puede ver E. E. Malone, *The monk and the martyr. The monk as a successor of the martyr*, Washington, 1950, esp. VII y 44-63 («Monastic life as a spiritual Martyrdom»); G. Penco, «Il concetto di monaco e di vita monastica in Occidente nel secolo vi», *Studia Monastica* I (1959) 7-50, esp. 12-19.

16 Ver P. Brown, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley, 1989, 103-52.

17 *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, 23.

18 S. Castellanos García, «Problemas morales en la protección divina al *Hombre Santo*: Emiliano y Valerio», *L'Etica cristiana nei secoli III e IV: eredità e confronti. 24 Incontro di studiosi dell'antichità cristiana* (Roma, 4-6 maggio 1995), Roma, 1996, 611-20.

19 Estas prácticas monásticas son denunciadas en su tratado *De genere monachorum*, ed. M. C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica* I, Salamanca, 1958, 56-61, y los monjes allí retratados podrían ser los mismos denunciados por la *Regula Communis: Solent enim nonnulli ob metum gehennae in suis sibi domibus monasteria componere et cum uxoribus filiis et seruis atque uicinis cum sacramenti conditione in unum se copulare et in suis sibi ut diximus uillis et nomine martyrum ecclesias con-*

por las riquezas del mundo que por su profesión, que reaccionan, por ejemplo, robándole los dos caballos que le había entregado Basiliano, o intentando matarles después (*Ord. quer.* 9); los mismos a los que parece considerar causantes, o cuanto menos inspiradores, del asesinato de su discípulo Juan (*Ord. quer.* 9; *Replíc.* 14)²⁰; o lanzando falsas acusaciones contra él como hace Firmino, un monje malvado probablemente de San Pedro de Montes (*Residuum* 2). Valerio se ve igualmente agredido por algunos sacerdotes, caso de Flaino (*Ord. quer.* 2-3) o de Justo (*Ord. quer.* 6), que parecen estar al frente de iglesias construidas en propiedades privadas²¹; y probablemente se vio en alguna ocasión perseguido por la jerarquía eclesiástica, pues cuando el obispo de Astorga, Isidoro, intenta llevárselo a Toledo, probablemente al 12 Concilio²², Valerio lo tacha de *pestilentissimum virum* y considera que actúa *per fraudulentae laudis instinctum* (*Ord. quer.* 7).

Cabe preguntarse si las persecuciones por parte de los monjes y del clero que Valerio denuncia son reales o responden a la imaginación de una personalidad compleja. Para entenderlo debemos caracterizar la figura de Valerio y sus actuaciones de acuerdo no ya al relato que él hace de sí mismo como asceta riguroso y hombre querido por Dios, sino a las normas canónicas que regían el comportamiento correcto por parte de los religiosos y a las limitaciones que la Iglesia ponía a su existencia.

secrare et eas tales nomine monasteria nuncupare (c. 1), o los que esta regla ordena. Ver Ch. J. Bishko, «The Pactual Tradition in Hispanic Monasticism», *Spanish and Portuguese Monastic History, 600-1300. Collected Studies*, London, 1984, 20ss.

20 Sobre este particular J. Fernández, *art. cit.*, 264ss., quien anota las dificultades para conciliar las noticias relativas a Juan en las dos narraciones.

21 Una aproximación a esta problemática en P. C. Díaz, «Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo», *Actas I Congreso Internacional Astorga Romana*, Astorga, 1986, 297-303. Igualmente I. Arenillas, «La autobiografía de san Valerio (siglo VII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica», *Anuario de Historia del Derecho Español* 11 (1934) 476.

22 Isidoro había suscrito las actas del Concilio 3 de Braga, en el año 675, pero ningún obispo de la sede asiste al 12 de Toledo celebrado en enero del 681, lo que coincidiría con la noticia del mismo Valerio (*Ord. quer.* 7) de que Isidoro murió poco antes de partir. Su sucesor fue, probablemente, Aurelio, quien asiste al Concilio 13 de Toledo celebrado dos años después. Ver L. A. García Moreno, *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, 1974, 155s.

En líneas generales el monacato vivió, casi desde sus orígenes, un proceso de reglamentación y continuo sometimiento a normas canónicas y reglas monásticas donde la individualidad quedó paulatinamente marginada en beneficio de la vida cenobítica, donde el impulso particular debía someterse a la disciplina colectiva y a la autoridad del superior. Esto evitaba, por un lado, el riesgo de las tendencias extravagantes, que podían corromper la imagen del monje como ejemplo digno de ser imitado y, por otro, la desviación respecto a la ortodoxia canónica, lo cual también era fácil en el aislamiento, especialmente en un periodo de fijación canónica y de gran creatividad teológica, donde la opción correcta o errónea no eran siempre fácilmente discernibles. Sin embargo, negar drásticamente la opción de la soledad suponía traicionar el ideal monástico. Valerio tiene claro que los solitarios del desierto son el modelo y que él, personalmente, representa una opción más perfecta que la de los cenobitas del entorno berciano, quienes sin embargo critican agriamente su género de vida (*Replíc. 9ss.; Resid. 2*).

Cuando, en el siglo VII, Isidoro de Sevilla describa las categorías de monjes y el juicio que le merecen (*De eccl. off.*, 2, 16, 2ss.), colocará en primer lugar a los cenobitas, a los que viven en un mismo cenobio sometidos a una misma disciplina. Sin embargo, este autor participa del ideal del desierto²³ y enumera a continuación a eremitas y anacoretas, términos que, aunque las mismas fuentes visigodas tiendan a confundir en más de una ocasión, implican una importante diferencia de matiz; los anacoretas suponen un estado de perfección en la vida del cenobita, pasarían a este estado tras una vida de perfección y podían recluirse en una celda en el mismo monasterio o en sus proximidades. Como había anotado Casiano (*Conlat.* 18, 16): *De primis coenobi scolis, ad secundum anachoreseos gradum tendere*²⁴. Este tipo de retiro a una celda solitaria está regulado en el canon 38 del concilio de Agde, donde se ve como algo

23 Ver L. Robles Carcedo, «Isidoro de Sevilla, escritor monástico», *Stvdia Silensia* 4 (*Homenaje a F. J. Pérez de Urbel*, 2), 1977, 39-72, esp. 45ss.

24 Los ejemplos de la no contradicción entre vida cenobítica y anacorética son abundantes en la Galia; ver E. Griffe, *La Gaule chrétienne a l'époque romaine. 3. La cité chrétienne*, Paris, 1965, 302ss.

excepcional, que debe ser autorizado por el abad sólo a aquéllos de méritos muy probados, y en cualquier caso de modo que *ut intra eadem monasterii septa manentes*. Norma que se repite con ligeras variaciones en el canon 22 del Concilio I de Orleans del 511: *Nullus monachus congregatione monasterii derelicta ambitionis et uanitatis impulso cella construere sene episcopi permissione uel abbatis sui uoluntate praesumat*. Valerio parece vivir en algún momento de su experiencia religiosa en este estado (*Ord. quer.* 7; *Resid.* 1).

El eremita, sin embargo, parece responder a una iniciativa espontánea, un deseo individual de soledad, al que puede accederse sin un guía espiritual y sin una fase previa de preparación. En esta categoría encajaría mejor la figura de Valerio. Sin embargo, Isidoro conoce aún otro tipo de monjes, que califica como indeseables: son los giróvagos o circunceliones, que viajando de un lugar a otro buscan embaucar a las gentes sencillas con su apariencia ascética, o incluso los sarabaítas o remoboítas, constructores de falsos monasterios para el propio lucro (*De eccl. off.* 16, 5-9). Valerio podría igualmente ser ubicado, atendiendo a su propia descripción, entre aquéllos que aparentan una vocación de aislamiento tras haber fracasado en la vida cenobítica.

Valerio se retira a las soledades de Castro Pedroso tras haber pasado un tiempo en Compludo (*Ord. quer.* 1). No vamos a analizar ahora cuáles fueron las condiciones de su ingreso en el monasterio, si huyó una vez ordenado o si fue rechazado²⁵, quizás por su incapacidad para adaptarse a la disciplina exigida al converso, ni tampoco su formación previa, aspectos que sólo podríamos suponer; es probable que allí adquiriese, a pesar de la aparente brevedad de su estancia, una parte de los conocimientos que pone de manifiesto en sus escritos, igual que es probable que su marcha pueda deberse tanto a la violencia de su carácter²⁶, incompatible con la disciplina del monasterio, como a su deseo de un estado de mayor perfección, dentro de lo que algún autor ha llamado «espiritualidad monástica hagiográfica»²⁷.

25 Así lo cree J. Fernández, *art. cit.*, 275s.

26 Posibilidad anotada por C. M. Aherne, *op. cit.*, 17.

27 A. Robles Sierra, *art. cit.*, 27.

Sin embargo, para mediados del siglo VII los impulsos eremíticos no gozan del respaldo de las autoridades eclesiásticas; el mismo Isidoro, que como hemos visto les incluye entre las formas correctas de profesión monástica, rechaza con acritud toda opción de retiro solitario para los monjes a los que destina su Regla monástica:

«Nadie solicitará para sí una celda separada apartada de la comunidad, para que, a pretexto de reclusión, le sea ocasión de vicio apremiante u oculto, y, sobre todo, para incluir en vanagloria o en ansia de fama mundana, pues muchos quieren recluirse u ocultarse para adquirir nombradía, de modo que los de condición baja o ignorados fuera se hagan conocidos y honrados por su reclusión. Pues en realidad todo el que se aparta de la multitud para descansar, cuanto más se separa de la sociedad, tanto menos se oculta. Por tanto es preciso residir en santa comunidad y llevar una vida a la vista, para que si hay algún vicio en ellos, pueda remediarse no ocultándolo»²⁸.

Esta doble percepción de Isidoro se aprecia en las Sentencias, obra de carácter eminentemente doctrinal y de reflexión teológica, donde al elogio del retiro absoluto del mundo (*Sentent.* 3, 17, 1 y 4) se contraponen el temor de que tal renuncia al siglo pueda generar en el solitario la vanagloria (*Sentent.* 3, 22, 8), contra la cual, sin duda alguna, se lucha mejor bajo la disciplina de la comunidad que en las soledades del yermo²⁹.

En esta perspectiva práctica el recluso, el anacoreta o el eremita (los términos podemos utilizarlos de manera indistinta para lo que aquí nos interesa)³⁰ no es un campeón de la ascesis, sino alguien sospechoso de algún vicio oculto, o deseoso de ostentación y vanagloria, como también advertía el Concilio de Orleans. Este sentimiento de rechazo puede haber motivado la actitud de los monjes, de Compludo primero y de

28 *Reg. Isid.* 19. La traducción está tomada de J. Campos, I. Roca, *Santos Padres españoles* 2, Madrid, 1971, 118.

29 Sobre la imagen que de los monjes, y solitarios en general, transmiten las Sentencias de Isidoro, vide P. Cazier, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*, Paris, 1994, 201-11.

30 M. C. Díaz y Díaz, *art. cit.*, 217ss.

Rufiana después, hacia Valerio. Ahora bien, la prevención de Isidoro tenía una parte práctica; el que contra la voluntad de sus superiores abandona el monasterio se convierte en un fugitivo. No importa ahora que su motivo sea mundano o espiritual. El Concilio 4 de Toledo del año 633 recoge un canon, el 52, relativo a los monjes errabundos (*De monachis vagis*), donde se anota que algunos monjes vuelven al siglo llegando incluso a contraer matrimonio, y se establece que han de volver a su monasterio y cumplir penitencia. Esta iniciativa canónica encontró refrendo en una ley de Chindasvinto (*LV 3, 5, 3*), según la cual todo el que encontrase a un monje escapado de un monasterio tenía derecho a perseguirlo, y el fugitivo debía ser devuelto al monasterio donde se le sometía a un régimen penitencial. En un entorno más próximo al que frecuenta Valerio, la *Regula Communis* ha establecido que todo el que se fuga del monasterio debe ser devuelto al mismo sin más dilación: *Cum aliquis per uitium elapsus fuerit a monasterio in aliud non recipiatur coenobium; neque in humanitatis karitatem neque in pacis osculum, sed continuo uinctis post tergum manibus abbati reducatur proprio* (c. 20: *De fugitiuis*). Para finales de siglo un monje fugitivo o errabundo, como un presbítero, abad, diácono o subdiácono, debe ser devuelto dentro del plazo legal al lugar de donde se escapó; así lo estipula el canon 11 del Concilio 13 de Toledo del año 683, que además establece que cualquiera que les diese cobijo quedará sometido a las penas establecidas para los que reciben a los fugitivos de cualquier tipo. Tales normas son las recogidas en *LV 9, 1*, título que se encabeza *De fugitivis et occultationibus fugamque preventibus*. Esta norma última tendría, en la percepción de A. Barbero y M. Vigil³¹, un alcance mayor que el de la mera disciplina eclesiástica, o el control de la ortodoxia de las prácticas ascéticas: los monjes, como buena parte del clero, se encontraban igualmente atrapados en el rígido sistema de relaciones de dependencia vigente, que tendía a convertir en perpetua toda relación entre individuos.

Con todo, las autoridades eclesiásticas eran conscientes de que no todos podían ser medidos por el mismo rasero. Los obispos reunidos en el Concilio 7 de Toledo, en el año 646, casi al

31 *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978, 103.

tiempo que Valerio ingresa en Compludo deciden, en su canon 5, diferenciar entre los ermitaños (*reclusis*) honestos y los errabundos: los primeros son aquéllos a los que el deseo de una vida santa tiene apartados en sus propias celdas, debemos entender que de acuerdo a la voluntad del superior; éstos, que cuentan con el prestigio de sus méritos y con su honradez, no serán molestados y son excluidos de las severas medidas previstas contra los deshonestos. Anotamos la caracterización que el canon da de estos ermitaños *vagis*:

«Pero aquellos otros que fueron impulsados a tal estado de vida por la pereza, no por el conocimiento de la verdad, y a los que no prestigia una vida digna, sino lo que aún es peor los afea la ignorancia y los deshonoran unas costumbres detestables, decretamos que sean arrojados de aquellas celdas y de los lugares en los que habitan como vagabundos o permanecen recluidos, y que sean destinados a vivir en monasterios por los obispos y los rectores de los monasterios a cuya congregación pertenecieron o en cuyas cercanías habitan, para que allí primeramente meditando acerca de la doctrina y orden santo puedan conocer lo que ha sido establecido por los Padres y así puedan más tarde enseñar lo que aprendieron en la santa meditación, y solamente cuando aparecieron fecundados por los frutos de las doctrinas y de las obras santas, pasen a lo sumo de la virtud llevados de la más pura intención. Y en adelante a cualquiera que quisiere llevar este santo modo de vida no se le permitirá que lo consiga ni lo podrá alcanzar antes de haber vivido en algún monasterio, y haber sido educado conforme a las santas reglas monacales y haya tenido ocasión de alcanzar la dignidad de una vida honrada y conocimiento de la santa doctrina, pero aquellos que fueron acometidos de una tan extrema locura que anden vagando por lugares inciertos, y estén corrompidos por unas costumbres depravadas sin tener absolutamente ninguna estabilidad de domicilio, ni pureza de corazón, cualquiera de los obispos o de los clérigos inferiores que los hallare errando, los entregará si es posible a los padres de los monasterios para que los corrijan. Y si aquello resultara difícil, con sólo la honestidad de la vida los persuadirán a que reconozcan la autoridad de su cargo y admitan ser enseñados»³².

32 El texto y la traducción en J. Vives, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Madrid-Barcelona, 1963, 255s.

Curiosamente estas medidas se están dictando casi simultáneamente al momento en que Valerio ingresa en Compludo, y sin embargo parecen prefigurar sus propios comportamientos. La persecución a que Valerio se ve sometido respondería por lo tanto a una motivación múltiple, y donde la animadversión de sus enemigos, inspirados por el demonio, es sólo uno de los motivos. Valerio, tal como se presenta a sí mismo, huye del monasterio de Compludo sin mediar autorización alguna, se ha situado por lo tanto al margen de la ley, y de acuerdo a la legislación vigente, tanto eclesiástica como civil, debe ser denunciado y devuelto a su monasterio para cumplir la penitencia. Evidentemente, Valerio se defiende, por un lado se presenta a sí mismo como un verdadero monje, seguidor de las más prístinas tradiciones de los padres del desierto, y arremete contra los monjes de su entorno, tanto en sus trabajos autobiográficos como en su *De genere monachorum*, donde presenta un cuadro de monasterios poblados por monjes ordenados a la fuerza, que no sólo carecen de las virtudes del monje (*falso nomine monachi*) sino que, además, están empañados por los más atroces vicios e intentan inútilmente conjugar la ascesis y la vanidad del mundo. Los superiores de estos monjes pecan doblemente, por sus propias faltas y por las de sus súbditos. Situando su propia actitud frente a estos monjes, Valerio remite al juicio de Dios que premiará a los buenos y juzgará a los que cometieron crímenes: *Ille iustus iudex, qui est mentium testis et occultorum cognitor, ipse erit bonis in sempiterna gloria aequus retributor et malorum secundum merita singulorum veracissimus ultor*³³.

Sin embargo, Valerio se comporta en más de una ocasión como un fugitivo que se ve acosado, junto a sus discípulos, por la persecución de monjes y laicos. Pero esto no impide que su prestigio espiritual se acreciente, recibe pupilos y en ningún lugar puede, en la práctica, mantenerse aislado, cumpliéndose así la advertencia de Isidoro en su Regla: *quanto magis a publico separatur tanto minus latet* (c. 19), lo que implica fama mundana y el riesgo de la vanagloria. Pero además el prestigio de Valerio y su afán evangelizador le llevan a fundar oratorios

33 *De gen. monach.* 3, ed. M.C. Díaz y Díaz, *op. cit.*, 60.

y altares a los que ya hemos aludido, embriones a la postre de posibles fundaciones monásticas. Estos centros de culto, ya sea por la fama de sus fundadores, caso de Valerio o de sus discípulos³⁴, o de los mártires tutelares a los que se dedican se convierten en centros de atracción de fieles, lo que pone a Valerio frente a los sacerdotes que regentan estas iglesias, ya sean éstas fundaciones episcopales o iglesias de fundación privada. El enfrentamiento de Valerio y su discípulo Juan con un sacerdote de nombre Flaino parece relacionarse con la competencia que se entabla en relación a las donaciones de los fieles. Al parecer Valerio se ha instalado en un refugio rocoso próximo a la iglesia de san Félix (*Replíc.* 1-3), a donde acuden los fieles que prestan servicio al eremita y a su discípulo y atienden a sus necesidades: *obsequium impendere vel stipendia ministrare* (*Ord. quer.* 2). La envidia y la ira de Flaino, del que se nos dice era *eiusdem basiliculae presbyter* (*Ord. quer.* 2), estaría motivada por la pérdida de ingresos que la proximidad de la cueva de Valerio supondrían para su iglesia³⁵. Teniendo en cuenta que probablemente la iglesia que regenta Flaino es de fundación privada, su supervivencia y la situación de su presbítero dependerían de la capacidad para atraerse limosnas y donaciones, Valerio se convertía en un enemigo. El eremita acusará a Flaino de *pseudo-sacerdos* (*Ord. quer.* 3), pero tras ser robados y humillados Valerio y Juan deben esconderse; el segundo, malherido, vuelve a su lugar de origen, mientras que Valerio acabará abandonando el lugar y será trasladado por unos piadosos cristianos al *predio* de Ebronanto (*Ord. quer.* 4).

Los acontecimientos que siguen (*Ord. quer.* 4-6) son una de las fuentes básicas para la reconstrucción del fenómeno de

34 Valerio alude (*Replíc.* 7) a Saturnino, el primer converso que su discípulo Juan tuvo en el monasterio fundado tras separarse de él, quien gracias al ejemplo de sus ayunos y penitencias atrajo al monasterio gran cantidad de fieles. La posterior carrera de este Saturnino junto a Valerio (*Replíc.* 9-14) será merecedora de sus elogios, hasta el punto de adjudicarle varios milagros; más tarde le abandonará, llevándose el asno que compartían y robándole sus libros, instalándose por su cuenta lejos de la influencia de Valerio, quien le acusa de actuar cegado por la vanagloria del mundo. *Vide* I. Corullón, *art. cit.*, 10s., que asocia la figura de Saturnino con los presbíteros que bajo fingimiento de santidad únicamente buscan los emolumentos de la riqueza, que son denunciados por el capítulo segundo de la *Regula Communis*.

35 I. Corullón, *art. cit.*, 3ss.

la iglesia propia en Hispania; no nos detendremos ahora en el tema ³⁶, sólo anotar que una vez más Valerio, de nuevo recluso, ahora en la iglesia de este predio, entrará en conflicto con el sacerdote que los dueños de la propiedad han puesto al frente de la misma, de nombre Justo. Debemos entender que las razones son similares.

Frente a la autoridad episcopal Valerio se mueve de nuevo en los límites de la legalidad canónica. El refugio-oratorio que comparte con su discípulo Juan no parece haber sido consagrado por autoridad alguna, y aunque la libertad para fundar iglesias y monasterios es bastante grande, la autorización y consagración del obispo es un requisito necesario, como lo es para la ordenación de los sacerdotes ³⁷. De hecho, cuando Juan se recupera y regresa al lugar en que había habitado con Valerio, en el que todo se ha incendiado, decide construir un nuevo monasterio *in quo eum episcopus ordinavit contra voluntate sua presbyterum* (*replíc. serm.* 6). La consagración de Juan ordenaría canónicamente lo que habría sido una situación de hecho, la existencia de manifestaciones ascéticas, incluso monasterios, que vivían al margen de toda comunicación con la autoridad episcopal, en lo que Ch. J. Bishko llamó un conflicto desgarrador ³⁸.

Aquí se entiende el temor que Valerio manifestó ante las pretensiones de Isidoro para llevárselo a Toledo; no se trataba únicamente de un deseo de huir de toda vanagloria, sino la manifestación única de un largo conflicto donde se enfrentarían la autoridad eclesiástica representada aquí por el obispo, y el

36 P. C. Díaz, *art. cit.*, donde se recoge bibliografía pertinente.

37 La legislación visigoda distinguió entre los derechos patrimoniales del fundador y la necesidad de que las fundaciones contasen con la consagración episcopal, lo que era extensivo tanto a iglesias y oratorios como a monasterios. Entre la legislación se puede citar Concilio de Agde, a. 506, c. 58 (= c. 10 Concilio de Epaona); Concilio de Lérida, a. 546, c. 3; Concilio 2 de Braga, a. 572, cc. 5 y 6; Concilio 3 de Toledo, a. 589, c. 19; Concilio 4 de Toledo, a. 633, cc. 26, 33 y 51; Concilio 7 de Toledo, a. 646, c. 4; Concilio 9 de Toledo, a. 655, cc. 1 y 2; Concilio de Mérida, a. 666, c. 11; LV 4, 5, 6; etc. *Vide* J. Fernández Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma 1955, 201-24; G. Martínez Díez, *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda. Estudio histórico-jurídico*, Comillas (Santander), 1959, 157ss.

38 «Hispanic monastic actualism: the controversy continues», *Classical Folia* 27 (1973) 182.

poder espiritual, casi carismático, representado por Valerio ³⁹. Era ésta una dicotomía que la Iglesia aborrecía y que llevaría por ejemplo a la ordenación episcopal de Fructuoso, aún en contra de su voluntad (*Vita Fructuosi* 18), y a la postre a la difícil integración del mismo Valerio, quien primero rechazó la condición de presbítero, ordenación prevista para colocarlo al frente de la iglesia de Ebronanto (*Ord. quer.* 5), por considerar esto una contaminación de las riquezas mundanas y cuya integración, posterior, en las estructuras del cenobio de Rufiana estuvieron llenas de dificultades. Lo que Valerio considera animadversión, envidia y sistemática persecución sobre su persona (*Ord. quer.* 8-9) por parte de los monjes y el abad es, en la práctica, la pugna entre las autoridades del monasterio y un recluso, un anacoreta en la terminología de Isidoro, que instalado en los límites de su jurisdicción y de su autoridad se negaba a aceptar la disciplina exigida. Valerio rechaza la autoridad del abad, acepta regalos y lleva una vida y una actividad paralela a la del monasterio, y sólo al fin de su vida parece integrarse en el mismo y reconciliarse con los monjes y, en general con la comunidad cristiana y sus representantes más conspicuos, el rey y los obispos ⁴⁰.

PABLO C. DÍAZ
LINA FERNÁNDEZ ORTIZ DE GUINEA
Universidad de Salamanca

³⁹ El tránsito del liderazgo de un maestro carismático hacia la disciplina concebida como sumisión a la comunidad ya se había argumentado y definido en Casiano; vide P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, 1978, 189-98. Sin embargo, no olvidemos que Valerio representa una perspectiva arcaizante.

⁴⁰ *Replíc.* 15: ... *tribuit infelicitati meae post quadraginta duorum continuo annorum contritione aliquantulum quietis, cupitam consolationem et remedium . Insuper compunxit corda fidelium suorum ad misericordiae pietatem gloriosi principis pontificum, caeterorumque Christianorum, qui largiflua in mea egestate operati sunt mercede, quam recipiant centupliciter a Domino in hereditate celeste.*

RESUMEN

El artículo quiere analizar la figura del hombre religioso, encarnada por Valerio del Bierzo, en relación con la autoridad eclesiástica, tanto monástica como episcopal, a la que en principio está sometido; relación que, si bien es considerada por el propio Valerio en sus textos autobiográficos como una persecución de carácter personal, debe ser interpretada a la luz de la reconsideración que las figuras del eremita y del anacoreta sufren en el siglo VII, por un lado, y de la normativa que intenta regularizar la vida monástica y las relaciones entre autoridad eclesiástica y poder espiritual, por otro.

SUMMARY

This paper is aimed to the analysis of the figure of the religious man, personified in Valerius of Bierzo, in relation to the ecclesiastical —monastic as well as episcopal— authority, to which he would be subjected. This relationship, although considered in Valerius' autobiographical texts as a personal persecution, must be interpreted in the light, on the one hand, of the reconsideration that the figures of the hermit and anchorite underwent during the VIIth century and, on the other, of the normative which tries to regularize the monastic life and the relationships between ecclesiastical authority and spiritual power.