

## Poder religioso y realidad social en la obra de Valerio del Bierzo

La obra del monje Valerio, escrita en la segunda mitad del siglo VII, constituye uno de los testimonios más valiosos para el conocimiento del noroeste peninsular, y concretamente de una zona que, como la del Bierzo, sirve a la perfección para expresar en concreto una realidad social diferente, que se muestra como tal en una serie de aspectos de carácter diverso que a continuación procedemos a analizar e interpretar.

La primera cuestión a dilucidar consiste en establecer, en indagar, qué mundo, qué tipo de sociedad defiende Valerio del Bierzo en sus escritos. Esta pregunta tiene sentido en la medida en que nos interese conocer cuál es la situación real del monje en el contexto histórico que le tocó vivir, desprovista, eso sí, de condicionantes hagiográficos que puedan alterar, desvirtuándola, la imagen de la sociedad peninsular del noroeste de fines del siglo VII.

Valerio es el representante de la ortodoxia cristiana, revestida en su caso de una actitud rigorista que muchas veces puede confundir al lector por su continuo afán de soledad, de pobreza, de perfeccionamiento, que se apoya en toda una tradición monástica que hunde sus raíces ya en el siglo V y que tiene una importante deuda con los movimientos religiosos del ascetismo oriental. Esta sincera, aunque quizá teórica, búsqueda de perfección a través del abandono del siglo se concreta, sin embargo, en lugares físicos concretos que, como las montañas del Bierzo, suponen el paradigma del solitario y que reflejan en

última instancia su desprecio y rechazo del mundo. Efectivamente, ya en el siglo V se había producido en el monacato occidental un proceso consistente en la progresiva adaptación a la situación socioeconómica dominante y, por consiguiente, a los nuevos espacios físicos, que se concreta ahora en la defensa de una serie de valores no estrictamente religiosos, en consonancia con la paulatina adecuación a una realidad determinada. Podemos aplicar a la Península Ibérica las mismas consideraciones efectuadas para la Galia del siglo V, donde se produce «una nueva escenificación topográfica», en la que «los nuevos monjes están en mejores condiciones para acercarse al campesinado gálico y a sus tradiciones prerromanas»<sup>1</sup>.

Observamos, por tanto, cómo de la vocación de soledad propia del primer monacato pasamos a un aislamiento de carácter relativo, pues la vida monástica pasa a ser una retirada de carácter intermitente, mas o menos unida a obligaciones seculares, que establecen por tanto un doble nivel de actuación<sup>2</sup>. Este concepto de soledad relativa, de «soledad posible», es el que pretendemos aplicar a Valerio quien, en alguna ocasión, puede mostrar con su actitud una imagen distorsionada de sí mismo y de su entorno, como cuando se muestra totalmente contrario a acompañar al obispo Isidoro de Astorga en su viaje a la ciudad de Toledo con la probable finalidad de asistir allí a un concilio<sup>3</sup>.

1 D. Plácido, «La *civitas* cristiana: nuevo marco de integración y marginalidad» en *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*, Cádiz, p. 131 del mismo autor «El cristianismo y las mutaciones sociales del noroeste peninsular», en *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Antigüedad y cristianismo (Murcia) VII, 1990, p. 205.

2 C. Courtois, «L'évolution du monachisme en Gaule de St. Martin à St. Colomban», en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Settimane di studio dell'Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1957. pp. 55 y 56.

3 *Ordo querimoniae*, 7: «... demum agressus pestilentissimum virum Isidorum, Asturicensem episcopum, supplantans eum ut me quasi per fraudulentae laudis instinctum ad publica Toletanae urbis perduceret, et dum sic veniret immissus ab inimico, ut me mitteret in commotionis interitum et aliorum fratrum pessimum irrogaret scandalum, recto videlicet omnipotentis Domini iudicio,...». Es interesante observar la relación que Valerio establece entre su marcha a Toledo y el empeoramiento de la condición de los miembros de su comunidad religiosa.

Fundamentalmente seguiremos la edición de las obras de Valerio llevada a cabo por C. M. Aherne, *Valerio of Bierzo. An ascetic of the late visigothic period*. The Catholic University of America Press, Washington, 1949.

La razón de esta elección obedecería al propio papel preeminente desempeñado por Valerio en su comunidad junto a su consideración de persona con una importante formación cultural, que se corresponde precisamente con su función jerárquica<sup>4</sup>. El religioso, tal y como él mismo nos narra, procedería de la ciudad de Astorga, en la cual durante su juventud se dedicó a los placeres mundanos, en su avidez por los bienes terrenales, que le llevaron al desempeño de vanas disciplinas<sup>5</sup>. Hay que situar al monje del Bierzo entre los miembros pertenecientes a la aristocracia visigoda, que se corresponde con su propia formación intelectual, la cual se traduce en un conocimiento exhaustivo de la ortodoxia cristiana que le permite situarse en un lugar preeminente entre los religiosos de su tiempo, lo que a su vez suele coincidir con su posición social.

Sabemos por el propio Valerio que un sobrino suyo, de nombre Juan, habría desempeñado algún tipo de responsabilidad administrativa al servicio de un rey visigodo, hasta que decidió retirarse a la vida religiosa en compañía de su criado Evagrio y junto a su propio tío<sup>6</sup>. Es interesante observar cómo Juan permuta el *servitium* real por el divino, en una clara alusión a las conversiones protagonizadas por la nobleza de esta época, de las que tenemos una serie de ejemplos esclarecedores, y que se traducen en un conjunto de formulas que suponen el abandono de la familia y de sus propiedades como una mane-

4 Valerio dispondría de una formación de carácter profano adquirida en sus primeros años, que junto con otra serie de lecturas le posibilitaron escribir una compilación hagiográfica para uso de monjes de la zona del Bierzo, constituyendo, según M. C. Díaz y Díaz, el gran monumento literario monacal del siglo VII hispano: «La cultura de la España visigótica del siglo VII», en *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Ed. El Albir, S. A., Barcelona, 1976, p. 48. En esta misma recopilación destacamos «La cultura literaria en la España visigótica», donde Díaz y Díaz pone de relieve «la variedad y rebuscamiento de léxico que convierte estas composiciones en un auténtico ejercicio de habilidad y destreza en el conocimiento y manejo del vocabulario,...», p. 86.

5 *Ordo querimoniae, 1*: «Dum olim ego, indignissimus peccator, Asturiensis provinciae indigena, intra adolescentia tempora mundialibus illecebris occupatus, lucrisque terrenis inhians, vanis disciplinis intentus,...».

6 *Replicatio, 15*: «... de terra nativitatis meae sollicitavit ad timorem suum mihi proximum fratris mei Montani filium, nomine Johannem, qui compuncto corde veniens reliquit servitium regis, atque uxorem et filios, vel omnia quae habebat, et convertens cum famulo suo Evagrio se toto corde dominico mancipavit servitio,...»

ra de dejar el siglo y sus ataduras. El noble que abandona el mundo será un lugar común en toda la hagiografía de esta época. En el *De viris illustribus* de Ildefonso de Toledo se nos habla del obispo Eladio, quien, «después de Aurasio ocupo su lugar en la sede. Este, destacándose como ilustre miembro del aula regia y gobernador de la provincia cumplía, bajo su aspecto de seglar, la vida y tarea monacales»<sup>7</sup>. Se trata de una realidad que hubo de darse con una cierta frecuencia, pues en el canon III del X Concilio de Toledo, celebrado en el año 656, se dicta «Que no se permita a los seglares mandar sobre los religiosos», aludiéndose a la costumbre consistente en el nombramiento por los obispos de sus propios parientes y personas afines<sup>8</sup>, lo que muy a menudo estaba en relación directa con el carácter patrimonial que la alta jerarquía eclesiástica ejercía respecto a los bienes de la Iglesia, y que motivará toda una serie de disposiciones que tendían a limitar los abusos y confusiones que estos comportamientos producían.

La conversión de Valerio y su actividad subsiguiente adquiere todo su sentido sólo si las ponemos en relación con el medio en el cual se sumerge el monje berciano. Su abandono en primer lugar de Astorga y más tarde del monasterio de Compludo supone en la obra autobiográfica un adentrarse en un mundo, aparentemente irreal pero concreto, que es comparado con un proceloso océano, en el cual el religioso, en su azaroso viaje, estará sometido a continuos peligros, aunque finalmente prevalezca la victoria sobre el enemigo, el diablo<sup>9</sup>.

Tenemos que valorar fundamentalmente los rasgos distintivos que definen a la zona del noroeste en relación con la realidades propias de la sociedad peninsular, y que se concretan en

7 Esta traducción corresponde al estudio y edición crítica llevada a cabo por C. Codoñer Merino, *El de viris illustribus de Ildefonso de Toledo*, Salamanca, 1972, cap. VI.

8 C. III: «Non permittendum laicis imperare religiosis», Vives, pp. 310-311.

9 *Ordo*, 1: «velut navigio vectans», 4: «velut in pelago freti navis natantis sub tegmine carinae in interioribus sentinae tenebris obligatus». 6: «Post novissimum itaque subversionis commotionisque meae naufragium». En 7. 19-21: «... non despexit velut de naufragium profundissimi maris perditam eripere ovem et ad litoris saepe desideratum perducere portum». Según R. Collins, el uso de metáforas en Valerio estaría cuidadosamente enfocado a estructurar la propia narrativa: «The "autobiographical" works of Valerius of Bierzo: their structure and purpose», en *Los visigodos. Historia y civilización, Antigüedad y Cristianismo* (Murcia) III, 1986, pp. 425-442.

una escasa incidencia de la romanización que supuso la pervivencia de valores indígenas. Efectivamente, la permanencia de estructuras sociales y religiosas prerromanas en estos territorios no hace sino reforzar la idea de que nos hallamos ante una región mal integrada en el mundo romano, hasta el punto de que la podemos considerar como una región marginal, donde la adopción por parte del medio indígena del lenguaje propio del conquistador representó probablemente un ejemplo de resistencia a través de la utilización de mecanismos que servían precisamente para hacer frente a la cultura dominante<sup>10</sup>. Se ha afirmado con toda razón que cada biografía de carácter hagiográfico muestra una comunidad, una sociedad, una clase social de la cual transmite sus características<sup>11</sup>. En este sentido hay que establecer en qué medida la instalación en este territorio del cristianismo según el testimonio de Valerio, prolonga un hecho religioso propio del paganismo, que constituiría la expresión de un culto antiguo, siempre vivo bajo una forma ahora cristiana<sup>12</sup>.

Lejos de las interpretaciones afines a planteamientos ideológicos claramente ahistóricos<sup>13</sup>, consideramos que en el noroeste hispano se produjo una clara superposición de la iglesia cristiana sobre los cultos paganos, lo que supuso en definitiva en la época bajoimperial una clara desviación del sentimiento religioso, con una orientación hacia las nuevas formas religiosas que no supusieron la eliminación de las ideas preexistentes en esta región<sup>14</sup>. Contamos con una serie de pruebas que testi-

10 A. Tranoy, *La Galice Romaine. Recherches sur le nord-ouest de la péninsule ibérique dans l'Antiquité*, París, 1981, pp. 449 y 452.

11 R. Gregoire, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monasterio San Silvestro Abate, 1987, p. 208.

12 *Ibid.*, p. 204.

13 Vid. en este sentido E. Bermejo, «San Valerio. Un asceta español del siglo VII», *BUSC*, 9, 1940, p. 38: «... su lenguaje es personal, y en él se admira el movimiento y la vida de un espíritu osado y brillante, de un carácter fuerte y de una voluntad indomable. Lástima grande que tuviese que emplear una lengua decadente, manchada con todos los vicios propios de una sociedad que agonizaba. Mas a pesar del instrumento que emplea, Valerio pertenece a la raza nueva. Hay en sus palabras y en sus maneras algo fuerte y primitivo, que es lo opuesto a la decrepitud».

14 Es ilustrativo el trabajo de R. Manselli, «Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne», pp. 57-108, en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo. Espansione e resistenze*. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1982 (XXVIII).

monian las pervivencias paganas en época visigoda. En primer lugar disponemos de la obra de Martín de Braga titulada «De correctione rusticorum», que tendría una finalidad eminentemente evangelizadora hacia una población campesina que evidenciaba importantes muestras de un culto indígena a las piedras, arboles, fuentes, etc., y que nos sugiere un claro paralelismo con la sociedad reflejada en la obra de Cesareo de Arlés<sup>15</sup>. En los cánones del II Concilio de Braga, celebrado en el año 572 con la presencia del religioso mencionado son frecuentes las prohibiciones que aluden a prácticas claramente paganas vigentes todavía con gran fuerza en estas tierras<sup>16</sup>. En las postrimerías del reino toledano, en el Concilio de Toledo XVI, celebrado en el año 693, se alude de forma general a la persistencia de la idolatría, que tendría lugar fundamentalmente entre las poblaciones campesinas, los *rustici* de los textos<sup>17</sup>. Finalmente contamos con el propio testimonio de Valerio, que narra la perduración en la zona del Bierzo de lugares de culto pagano reconvertidos en su época a la dedicación del mártir Felix<sup>18</sup>.

Podemos afirmar que Valerio del Bierzo constituye el modelo de *vir sanctus*, de hombre santo que establece una cruzada particular contra el diablo, entendido como la encarnación del mal, y como tal considerado como el enemigo, el opuesto, que adopta formas múltiples en relación con diversos problemas, y contra el cual el religioso mantiene un continuo combate<sup>19</sup>. El

15 *Martini Episcopi Bracarensis opera omnia*, ed. C. W. Barlow, New Haven, 1950.

16 C. LXVIII, LXIX, LXXI-LXXV.

17 En el Tomo regio y en el canon II titulado «De idolorum cultoribus», Vives, pp. 486 y 498.

18 *Replicatio, I*: «...Cumque in excelsi montis cacumine stulta populi sacrilega caecitatis dementia profana daemonum delubra impie atque insipienter paganorum ritu excoleret, fidelium Christianorum ope tandem probosa obscenitas destruitur, opeque omnipotentis Domini in nomine sancti Felicis martyris basilica construitur».

19 En el *Ordo querimoniae* se nos habla de *diabolicus* (1.14), *astutus inimicus* (1.33), *antiquus hostis* (2.9), *inimicus antiquissimus* (4.18), etc. En otras ocasiones se nos presentan personajes, como el caso de Justo, actuando por influencia del diablo (6.21). La figura del hombre santo está magistralmente tratada en la obra de Peter Brown. Vid. especialmente «The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity», en *Society and the Holy in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1989.

diablo, el enemigo, se puede mostrar también en el elemento indígena. A este modelo respondería la figura del sacerdote llamado Justo, que desplaza a Valerio en la iglesia de la villa de Ebronanto, y que es descrito por este como instrumento diabólico: se le define como un personaje lujurioso, amante del arte de tocar la lira y dispuesto en todo momento a acudir a los *convivia* o banquetes de cualquier casa, en una clara profanación de la santa religión. Olvidándose de su ordenación, Justo muestra todo un repertorio de obscenidades que, como los bailes y los cánticos que ejecuta, nos acercan a los usos y creencias propios de una sociedad con un profundo arraigo pagano, que constituyen la obsesión de Valerio<sup>20</sup>. El enemigo es, por tanto, valorado como lo indígena, en cierta medida considerado como lo heterodoxo, ante el cual se utilizan recursos que, como el milagro, las visiones o el propio sufrimiento sirvan plenamente a la causa de la iglesia<sup>21</sup>. Se trata de un afán evangelizador que sitúa a Valerio como un claro representante de la *civilitas* en su sentido social mas amplio, como protagonista de una labor apostólica que consiste en decantar hacia sus convicciones a un mundo en proceso de cambio. Valerio contrapone ambos mundos en una travesía que supone de forma interrelacionada, por un lado, una prueba personal y, de otro, una obra de carácter colectivo, en la medida en que afecta a una determinada población con unos determinados comportamientos.

Como religioso, como hombre santo, Valerio en primer lugar lleva a cabo un intento por conseguir un reconocimiento,

20 *Ordo*, 6: «...Qui pro nulla alia electione ad hunc pervenit honorem nisi quia per ipsam multifariae dementiae temeritatem propter joci hilaritatem luxuriae petulantis diversam assumpsit scurrilitatem, atque musicae comparationis lyrae mulcente perdocitur arte. Per quam multorum domorum convivia voragine percurrente, lascivia cantilena modulatione plerumque psallendi adeptus est celebritatis melodia. ...profrens sanctitatem in occultis vero diabolicam operatus iniquitatem. ...vulgati ritu in obscena teatrica luxuriae vertigine rotabantur dum circumductis huc illucque brachiis, alio in loco lascivos conglobans pedes, vestigiis ludibricantibus circuens tripudio compositis et tremulis gressibus subsiliens, nefaria cantilena mortiferae ballimatae dira carmina canens, diabolicæ pestis exercebat luxuriae». Vid. los mismos comportamientos reflejados en la obra de Cesáreo de Arlés, *Sermo XVI*.

21 *Ordo*, 6.47, *Replicatio*, 3.37, 3.42. En el capítulo 12 se narra la curación milagrosa de un tal Basilio. Vid. J. Perkins, *The Suffering Self. Pain and narrative in the early Christian era*, Routledge, Londres, 1995.

una posición en esta sociedad concreta, para lo cual entrará en conflicto con otros religiosos, manifestando de esta manera su propia actitud hacia el poder. Esta actitud hacia el poder se evidencia de forma tortuosa, y explica las contradicciones propias en el intento de conciliar y también de presentar como opuestas la *potentia* divina y la humana <sup>22</sup>.

El abandono de Valerio del cenobio de Compludo fundado por Fructuoso le lleva a un lugar desierto, situado entre la ciudad de Astorga y Castro Pedroso, y que responde al afán del religioso por buscar la soledad <sup>23</sup>. Sin embargo, con el transcurso del tiempo, una multitud de personas de ambos sexos empezó a unírsele ofreciendo al religioso tanto *adjutorium* como *obsequium* y *stipendia*, en un claro paralelismo con las relaciones de patrocinio vigentes en la sociedad <sup>24</sup>, y que provocó la reacción del sacerdote de la iglesia local, de nombre Flaíno, quien enseguida empezó a hacer valer sus derechos y a inquietar a Valerio. Este considera al sacerdote como enviado, del diablo <sup>25</sup>, a la vez que añora su antigua soledad y la huida del siglo en referencia a las obligaciones ahora contraídas con el *vulgus* <sup>26</sup>. A pesar de que se nos dice que recupera su antigua soledad, parece que el monje seguiría atrayendo fieles, pues es continuamente molestado por Flaíno, que ahora es llamado falso sacerdote, y que sustrae a Valerio una serie de libros religiosos que él mismo habría copiado <sup>27</sup>, lo cual nos pone en relación con una actividad propia de una colectividad religiosa y no de un solitario. Dicha colectividad habría de contar con un cierto

22 Vid. J. A. Schlumberger, «Potentes and Potentia in the Social Thought of Late Antiquity», en F. M. Clover y R. S. Humphreys ed., *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Univ. of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989, pp. 89-104.

23 *Ordo*, 1.16-21: «Necessitate compulsus inter Asturiensis urbis et Castri Petrensis confinio ad eremi deserta confugiens, ...repperi saxum locum Deo sacratum eminente celsitudine in montis cacumine situm, ab humana habitatione desertum, austeritate immensae sterilitatis arentem cunctae argis densitate detersum».

24 *Ordo*, 2. 3-6: «coepit se ibidem diversa utrumque sexu vulgi caterva confluens glomerare meae quoque infelici adjutorium praeberere, obsequium impendere, vel stipendia ministrare».

25 *Ibid.*, 2. 8-9: «...Flainus nomine, ejusdem basilicule presbyter, antiqui hostis stimulis instigatus,...»

26 *Ibid.*, 2. 21-22: «atque vulgi inquietudinem declinare vel cunctas illecebras hujus saeculi impolluto calle transire».

27 *Ibid.*, 3. 1-8.



patrimonio, pues al poco tiempo es víctima de una serie de ataques protagonizados por *latrones*<sup>28</sup>, quienes provocan que Valerio abandone estos lugares y sea socorrido por un grupo de *fidelissimi Christiani* que le conducen a la iglesia de un *predium* conocido como Ebronanto<sup>29</sup>. Su ansia de soledad, su afán por huir del siglo, de lo que él llama *lautomiaie castra*, en una alusión figurada a la realidad social de su época, es otra vez truncada por el acechante enemigo, quien le introduce de nuevo en el teatro del mundo, casi como si pasara del cielo al infierno<sup>30</sup>.

Efectivamente, Ricimero, *vir inluster* y dueño (*dominus*) de la propiedad arriba citada, obliga al santo a abandonar su retiro y empieza a construir una nueva iglesia dotada abundantemente, de la que Valerio sería ordenado presbítero<sup>31</sup>. A continuación Valerio procede a establecer una comparación entre la *potentia* divina y la *potentia* terrenal, en una oposición que parte de la convicción de que el hombre santo, como batallador incansable, tiene la obligación de probarse a sí mismo continuamente, a través de la búsqueda de la tribulación y la miseria<sup>32</sup>, lo cual supondrá su acercamiento a la *potentia* divina precisamente por medio de la renuncia a los errores mundanos propios de los ricos<sup>33</sup>. Sin embargo la misericordia divina salvará a todos aquellos que pongan su esperanza en ella a través precisamente del ejercicio de la protección sobre los necesitados, los pobres, a la vez que «hará caer la cruel locura de los poderosos de la fortaleza de su orgullo»<sup>34</sup>. Se observa, no obstante al final de este capítulo que la *potentia* divina en última

28 *Ibid.*, 3. 11-13: «...nam crebro latronum atrocitate vastatus, et usque ad mortem diversorum scandalorum injuriis humiliatus, cum paene extremo degerem spiritu».

29 *Ibid.*, 4. 1-4.

30 *Ibid.*, 5. 7-9.

31 *Ibid.*, 5. 9-14. «multis opulentiae stipendiae ditatum».

32 *Ibid.*, 5. 18-19: «...sic sanctus vir et bellator invictus ad exercendum se et probandum, tribulationem et miseriam invenire desiderat».

33 *Ibid.*, 5. 27-28: «...ut valeat sinceris atque innocens potentiae illius proximare,...», 34-36: «Potius plerumque est, peregrinantes atque egentes, de hoc saeculo migrare, quam per divitias hujus mundi laqueum erroris incurrere».

34 *Ibid.*, 5. 37-41: «...sed magna et laudabilis est pietatis Domini misericordia, qui cunctos in se sperantes crebriora custodiae proteget cura et pauperes suos ob oppressionis saevissima redimet penuria, diraque potentium ab arce superbiae dejicit insania».

instancia no es otra cosa que un reflejo de la terrena, en la manifestación de un ideal que establece constantes referencias entre un mundo y otro a través del préstamo continuo de valores, en gran medida de la apropiación por parte de la iglesia del lenguaje secular.

Finalmente la muerte accidental de Ricimero tras el derrumbe del templo en construcción supondrá la pérdida de la seguridad conseguida por Valerio, de la protección obtenida, de modo que el santo se nos muestra de nuevo desamparado en el mundo en una clara manifestación de sus propias contradicciones respecto a sus anteriores postulados <sup>35</sup>.

Es interesante analizar la actitud de Ricimiro en la medida en que puede responder a un comportamiento característico de la clase dominante hacia el denominado fenómeno de las «iglesias propias» <sup>36</sup>. En un canon del Concilio de Lérida celebrado en el año 546 se establece, entre otras cosas, sobre la edificación de basílicas llevada a cabo por seculares, estipulándose que no se aparte a los monasterios del régimen general de la diócesis <sup>37</sup>. Por otra parte, en el canon VI del Concilio de Braga II, celebrado en el año 572, se prohíbe que sea consagrado aquel oratorio que algún propietario hubiese construido en su heredad con fines lucrativos <sup>38</sup>. Es importante valorar la relación que Ricimiro mantenía con la corte toledana, dado que el posible desempeño de funciones militares y fiscales en su condición de *vir illustris* suponía el establecimiento aún mayor de un jura-

35 *Ibid.*, 5. 41-45: «dum supra memoratus Ricimirus praefata perficere conaretur ecclesia, necdum perfecta predestinatae constructionis fabrica repentino irruente interitu, haec praesente crudeliter caruit vita, et infelicitatem meam in ipsa saepe revoluta reliquit naufragia». Tras la desaparición de la familia de Ricimiro, Valerio muestra su desamparo utilizando expresiones tales como «subsidio consolatione destitutus, acerrima necessitas, tenuitate confectus, exiguitatis meae miseriam...», que suponen un marcado carácter de *terrenalidad* a pesar del discurso anterior del religioso.

36 Vid. M. Torres López, «El origen del sistema de iglesias propias», AHDE, V (1928), pp. 83-217; I. Arenillas, «La autobiografía de San Valerio (siglo VII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica», AHDE, XI (1934), pp. 468-478; P. C. Díaz Martínez, «Iglesia propia y gran propiedad en la autobiografía de Valerio del Bierzo», en *Actas I Congreso internacional Astorqa romana*, 1986, pp. 297-303.

37 Vives, p. 56.

38 Vives, p. 83.

mento de fidelidad que estaba grandemente mediatizado por la sanción divina, en el contexto de una monarquía de carácter teocrático que, entre otras cosas, prestaba especial atención al mantenimiento de la fe cristiana, tal y como lo atestiguan los propios concilios<sup>39</sup>. En una región como la del noroeste, escasamente romanizada y cristianizada, se puede entender que, entre otras cosas, el gran propietario apoyara una actividad evangelizadora que en gran medida sería muestra del carácter activo de la fidelidad en el reino cristiano, y que a través del culto de las reliquias sirviera también para reforzar el papel de una serie de familias que se convertirían de esta forma en depositarias de una legitimidad avalada por su condición de garantes de el propio culto, erigiéndose además en intermediarias del poder divino. Ricimiro, a la vez que detenta la responsabilidad de mantener cristianos sus dominios dentro de la propia ideología justificativa del poder, es exponente de un proceso consistente en la progresiva conversión de las *villae* en monasterios, aun manteniendo su carácter de unidad económica, fenómeno que está atestiguado abundantemente en la mitad occidental mediterránea<sup>40</sup>, y que tiene su precedente cronológico y espacial mas próximo en la propia actividad fundacional de Fructuoso en las tierras del Fisco administradas por su padre.

La influencia de la realidad circundante en el lenguaje de Valerio se expresa también de forma clara cuando el monje narra las relaciones que mantenía con miembros pertenecientes a distintos niveles sociales de su entorno más próximo. Su propia posición jerárquica muestra su adscripción, dentro de una serie de vicisitudes, al reducido grupo de los poderosos, a la vez que su condición de docente le sitúa en una actitud reproductora de la ideología dominante en la medida en que trans-

39 El hundimiento de esta riquísima casa señorial debido a la ira regia es narrado por Valerio en *Ordo*, 7. 1-8, y se produjo seguramente por la ruptura del juramento de fidelidad, que se pudo concretar bien en las secuelas del acceso al poder de Ervigio bien en las consecuencias de la aplicación de la ley militar de Wamba. El juramento de fidelidad como elemento cohesionador del reino esta magistralmente expuesto en A. Barbero y M. Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Crítica, Barcelona, 1978, pp. 126-154.

40 J Percival, *The Roman Villa. An Historical Introduction*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1976, p. 183.

mite una visión del mundo mediante una interpretación ortodoxa de la religión cristiana y de la vida a ella asociada<sup>41</sup>. Valerio, al frente de su comunidad de *fratres*<sup>42</sup>, expresa su acatamiento de la realidad dominante tomando posición al lado de los grandes propietarios, que en su obra son conceptuados de forma positiva en la medida en que son considerados como *boni christiani*. En sus últimos años de vida, transcurridos en el monasterio rufianense, el monje encontró finalmente la paz anhelada, que se materializó en la protección recibida de la misericordia regia y de los buenos cristianos, que constituyen el grupo de nobles que el religioso considera como los personajes más eminentes de la sociedad<sup>43</sup>. Se ha conseguido finalmente por el hombre santo llegar a un compromiso ideal entre las instancias divina y humana, que se concreta en la adjudicación de comportamientos cristianos a la elite política y social, en una afirmación de un proceso claramente integrador: el comportamiento protector hacia el hombre santo garantiza en última instancia su propia pobreza. Basiliano, *vir illustrissimus*, es benefactor en cuanto realiza donaciones al religioso, a la vez que la misericordia divina es la encargada, a través de un ejercicio de venganza, de poder, de velar por sus *pauperes* ante las acechanzas del diablo<sup>44</sup>.

Tal y como se ha puesto de relieve, se intenta transmitir la imagen de un Dios potente y dominador, que siempre prohíbe mediante diversas justificaciones, con la finalidad última de obtener obediencia, en una «concepción de lo sagrado que es

41 *Replicatio*, 3. 2-3: «Cum in eodem necessitudinis loco quendam bonorum filium enutirem,...».

42 *Ordo*, 6. 50-51.

43 *Ibid.*, 8. 13-18: «intuens pietas divina tantam necessitudinis meae contritionem cumque pro misericordia regia dispensatione, atque bonorum Christianorum subministrare tribuisset infelicitatis meae subsidii stipem, vel cuncta quae nostra tueretur mendicitate». Esta realidad se hace aún más evidente en *Replicatio*, 15. 20-24: «Insuper compuxit 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 coeleste».

44 *Ibid.*, 8. 18-23: «vir illustrissimus Basilianus subministranti mihi duas dedit evectiones. Et ut aperte pateat fraudulenta impietas ab hujus cellae habitantes, atque ultionis et misericordiae Domini pro defensione pauperum suorum virtus pietatis aliquanta diabolicae invidiae nequissima opera quae novissime gesta sunt breviter intinabo». En referencia a los pseudomonjes más arriba mencionados por Valerio.

una concepción de fuerza y de potencia, no de amor»<sup>45</sup>. La idea de obediencia esta presente en todo momento en la configuración social propia de esta época, y también aparece en la obra de Valerio asociada a la idea de servicio, como una manifestación de la realidad dominante<sup>46</sup>. Pero la idea de obediencia esta también en relación con la idea de orden, orden que se concibe no sólo en sentido estricto sino sobre todo en el plano de considerar qué actitudes se ajustan o no a los valores dominantes propios de esta época y que se concreta en la mención de Valerio al fenómeno de los pseudomonjes, junto a otra serie de fenómenos de carácter marginal, como el bandolerismo.

El tratado «De genere monachorum» de Valerio del Bierzo constituye uno de los alegatos mas duros de los que tenemos constancia contra una forma de organización religiosa que hubo de tener una implantación bastante general en los territorios del noroeste peninsular. En este texto<sup>47</sup> se nos habla de la existencia de monasterios en los cuales se encuadran las propias familias de los propietarios y sus dependientes, que reciben ahora el falso nombre de monjes y que, sin embargo, son utilizados en tareas mundanas que giran en torno a la idea de *servitium* y *opus*, es decir, en un plano fundamentalmente económico. Estos falsos monjes no se dedican al cuidado de la santa religión ni tampoco desean la obtención del reino de los cielos, por el contrario sus actividades en el monasterio por mandato de sus *domini* suponen su distanciamiento tanto de la humilde obe-

45 R. Manselli, *op. cit.*, p. 95.

46 *Ordo*, 6. 27-28: «cumque cum summa obedientia familiaritatis in me stude-ret obsequium», refiriéndose al monje Simplicio.

47 *Beati Valerii de genere monachorum, I*: «et ne ipsa monasteria desolata desertaque remaneant, tolluntur ex familiis sibi pertinentibus subulci, de diversisque gregibus dorseni, atque de possessionibus parvuli, qui pro officio supplendo inviti tondentur et nutriuntur per monasteria, atque falso nomine monachi nuncupantur; qui dum nec pridem foris in activa vita mundanis studiis, servitiis vel operibus ...vec postea in monasteriis citra electionem domini, non ultronee sel inviti sanctae religioni sociati, concipiunt in corde timoris domini conpunctionem aut desiderium regni caelestis: non obedientiae humilitate aut sincerae charitatis dilectione fundatur, ...cupiditatis philargyriaeque fomite insatiabiliter mersi, ...cumque de ipsis monasteriis originales servi existant iuris sui...». Texto editado por M. C. Díaz y Díaz, *Anecdota Wisigothica I. Estudios y ediciones de textos literarios menores de época visigoda*, Universidad de Salamanca, 1958.

diencia como de la caridad debida, dedicándose a la obtención de riquezas por medio de la explotación de los trabajadores adscritos a estos centros religiosos. Su avidez, su afán de poder, se concreta en la utilización por parte de Valerio del vocablo *philargiria*, termino griego latinizado que se pone en relación precisamente con las prestaciones que los *servi originales* llevan a cabo en los monasterios, que aparecen como claras unidades económicas.

Las fundaciones de estos monasterios constituyen además hechos aislados que se pueden poner en relación con la todavía escasa incidencia del cristianismo en estas regiones<sup>48</sup>, y que pueden dar lugar a manifestaciones de otra índole en el plano social. La condena de estos cenobios por parte del monje del Bierzo le lleva a caracterizar a sus habitantes como *servi infideles*, pues, en un claro paralelismo con la realidad político-social, desprecian a Dios y prestan obediencia al diablo por medio del seguimiento de los satélites de este, lo cual les conduce a protagonizar comportamientos inspirados en sus obligaciones para con el demonio que se traducen en que la condición de los falsos monjes se equipare a la de los bandidos, homicidas, autores de encantamientos, adúlteros, etc.<sup>49</sup>

La coexistencia de elementos cristianos y paganos en estos centros religiosos no puede ser valorada al margen de la propia realidad social de estos territorios, y ello explicaría la existencia de formas alternativas de organización monástica, relacionadas probablemente con «la pervivencia de estructuras indígenas en el NO hispano. Pervivencia que conllevaría unas formas de propiedad a mitad de camino entre la apropiación privada y la explotación colectiva y donde el monasterio podía resolver

48 *Ibid.*, 1: «...in ista ultimae extremitatis occiduae partis confinia rara videlicet et exigua pullularent sacrae religionis crepundia, a paucis electis et perfectis viris in desertis locis rara ope domini constructa sunt monasteria.»

49 *Ibid.*, 2: «...et quos noverint esse latrones, homicidas, maleficos, adulteros atque cetera diabolicæ infanda crudelitatis opera exercentes, eos summi honoris affectione ex toto corde charitatis conexione amplectuntur. Hic proculdubio aperta ratio manifestat quia, despecto deo, diabolo oboediunt et servi infideles existunt, cuius satellites amant, amplectuntur et diligunt, et domino cuius fidissimos servos persecuntur et odiunt, inimici, refugae, odibiles et exteri fiunt.» Vid. tb. 3. 82-85 y 97-103, donde se establece una relación entre los rectores del monasterio y una serie de actos delictivos.

ese conflicto a nivel social»<sup>50</sup>. Se trataría entonces de circunscribir esta serie de actitudes a un entorno en el cual se produciría «una gran amalgama social y cultural, probablemente como una síntesis entre los elementos ortodoxos y su adecuación a unas comunidades organizadas sobre un substrato comunal indígena, que sólo parcialmente habría asumido los elementos autoritarios de la tradición monástica»<sup>51</sup>. La Regla Común alude a este tipo de congregación en la cual los monjes vivirían a su capricho, sin respetar ningún tipo de jerarquía ni los dictados de su propia vocación, ya que no harían entrega a los pobres de nada de sus bienes, intentando incluso quedarse con lo ajeno como si ellos mismos fueran pobres, en una clara referencia a la obtención de beneficios (*lucra*) en un plano estrictamente económico<sup>52</sup>, y que alude a una serie de conflictos respecto a la titularidad de los bienes, conflictos que se enmarcan en una concepción en gran medida comunal de la propiedad y que se producen en una sociedad en un profundo proceso de transformación<sup>53</sup>.

Nos encontramos de esta manera ante una forma concreta de organización que responde a unos determinados condicionantes, que en cierta medida explican la elección del modelo monástico por las connotaciones comunales que este tiene y por la afinidad que se produce respecto a un tipo de estructuración social aun vigente. Insistimos en la idea de que Valerio es fundamentalmente un defensor del orden, idea que en alguna

50 P. C. Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1987, p. 145.

51 *Ibid.*, p. 158.

52 Ed. J. Campos e I. Roca, *Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las «Sentencias»*, B.A.C., Madrid, 1971, pp. 172-173: 1.17-20: «et quia suo arbitrio uiuunt nulli seniorum uolunt esse subiecti; et nil de propria substantia pauperibus erogant, sed adhuc aliena quasi pauperes rapere festinant, ut cum uxoribus et filiis plus quam in saeculo erant lucra conquirant». En II. 58 se alude al interés por las rentas y los demás beneficios: «pro decimas aut cetera lucra». Según C. Courtois, *op. cit.*, p. 68, los hagiógrafos cristianos no presentan nunca la vida monástica como la gran tentación de los pobres.

53 I. 25-30: «Et cum ipsis uicinis cum quibus prius se cum iuramentis ligauerant pro hoc tepefacti cum grande iugio et discrimine se ab inuicem separant. Et res quas ante per imaginariam karitatem expetendas communiter miscuerant, non iam simpliciter sed cum exprobratione unus alteri raptat. Quod si alicui ex illis inbecillitas apparuerit propinquos quos in saeculo reliquerunt cum gladiis et fustibus ac minis sibi adiutores adducunt».

ocasión puede quedar algo oscurecida por su condición de iluminado y, en algún caso, de neurótico. En sus obras se producen una serie de menciones a fenómenos delictivos, los cuales pueden adoptar formas diferentes. En el «Ordo querimoniae» se narra el ataque al que fue sometido el religioso por parte de los pseudomonjes a instigación del diablo, que le privó de todo sustento<sup>54</sup>, y del empeño de éstos, movidos de nuevo por la diabólica envidia, en sustraer unos caballos que el noble Basiliano había donado a la comunidad de Valerio; para ello el superior del monasterio hace venir de las tierras en las que trabajaban a unos dependientes que son los encargados de robar la montura entregada en primer lugar por aquel noble<sup>55</sup>, aunque fracasan en su intento y el castigo divino se traduce no sólo en la destrucción de sus campos cultivados por un violento pedrisco, sino que además una incursión de bandidos les priva de todo su ganado, con lo cual los propietarios y dependientes de esta hacienda caen en la mas absoluta miseria<sup>56</sup>.

En todos estos hechos hay que insistir en la oposición que Valerio establece entre la comunidad cristiana que el representa y el grupo que, *instigante diabolo*, actúa contra ésta. No obstante, estas fundaciones religiosas de carácter heterodoxo no son ajenas del todo a las propias relaciones de dependencia que imperaban mayoritariamente en la sociedad y que se concretaban en el fenómeno del patrocinio, como lo atestigua la sumisión del grupo de campesinos hacia los rectores del monasterio. Esta sumisión tiene su máxima expresión en el asesinato del diácono Juan a manos de uno de los miembros de esta comunidad, que es designado como *iniquissimus rusticus*, y que consideramos que decapitó al religioso durante la celebración del oficio en virtud de su adscrip-

54 *Ordo*, 8. 1-4: «Post haec pravorum ingressus intima pseudo-monachorum, ita inflammavit corda eorum atrocissimi livoris invidia odiorum ut me voluntario carcere mancipatum ab omne subsidiorum fulcimento dimitterent derelictum».

55 *Ibid.*, 9. 2-5: «unus de senioribus qui erat hujus cellae praepositus, cupiditatis invidiaeque facibus inflammatus, jussit venire de domo nativitatís suae qui ipsum caballum furantes ducerent in perditione».

56 *Ibid.*, 9. 8-13: «Illi vero furantes vacui revertentes, invenerunt terra sua grave percussione grandinis vastatam. Cumque coepissent elaborare unde substantiae stipendia recuperarent, venerunt diversi latrones qui quantos habebant boves furaverunt, quos ultra invenire non potuerunt, et sola illis dominis et servis famis et miseria mansit».



ción al grupo mayoritario de dependientes, quienes estaban obligados a sus señores por vínculos de carácter personal<sup>57</sup>.

No obstante, a través del análisis de los textos observamos una posible diferencia en el uso de los términos *fur* y *latro*, que pueden manifestar realidades distintas. Los *fures* llevan a cabo actos delictivos que, como el narrado por Valerio, se pueden encuadrar en la sociedad visigoda en un proceso de feudalización que implicaba la misma anulación de la personalidad jurídica del infractor por la propia introducción del patrocinio. Los *latrones*, por el contrario, reflejan un comportamiento de carácter marginal, que supone en la gran mayoría de los casos una muestra de descontento campesino en relación con la propia feudalización de la sociedad<sup>58</sup>, y que tiene su expresión en atentados contra la propiedad y las personas que suponen en muchos casos el reforzamiento de actitudes vinculadas a formas religiosas y/o sociales propias. No hay que olvidar, sin embargo, que en el «De genere monachorum» se establece una relación entre los pseudomonjes y los *latrones*, lo que nos obliga a considerar que estas fundaciones no tendrían un carácter uniforme y que responderían a motivos distintos; ciertamente los escritos de Valerio permiten vislumbrar diferentes visiones de la realidad social a través de su rechazo de cierto tipo de sociedad que se plasma en sus diatribas de índole religiosa, sin embargo esta percepción no puede ser resuelta por el historiador de forma simple a través del establecimiento claro y exclusivo de una dualidad explicativa, sino que por el contrario ha de matizar esta realidad, que muchas veces se presenta de

57 *Ibid.*, 9, 28-30: «Post haec, instigante diabolo, ita eorum invidia exarsit malitia ut destinatus unus ex eorum collegio praedictum Johannem diaconem jugulavit et mortuus est». *Replicatio*, 14, 15-19: «Johannes meus discipulus, illius quoque magister primus a quodam iniquissimo rustico, ab ipso invidio persequente diabolo praecipiter impulso in praedicto suo monasterio ante sanctum altarium in oratione prostratum, est impiissime et crudeliter capite truncatus». Para la correcta comprensión de estas relaciones de dependencia es fundamental la obra de A. Barbero y M. Vigil *La formación...* antes citada.

58 En el Código Teodosiano, IX, 14.2, se permite a los afectados que puedan defenderse de los *latrones* con armas. Por su parte el *Liber iudiciorum*, en su ley *antiqua* IX, 1, 19 establece el castigo personal máximo para aquellos que acojan y oculten a *latrones*: «Si ingenuus vel servus latrones celandos susceperint». D. Pérez Sánchez, «Problemas sociales del Reino visigodo de Toledo», SHHA, vol. I, n.º 1, 1983, pp. 105-117. Tb. «Patrocinio y descontento campesino en la Península Ibérica en el s. VI», *Hispania Antiqua* XVI, 1992, pp. 373-380.

forma confusa por las propias interrelaciones que se establecen, en una coexistencia de carácter dialéctico entre regímenes de tipo feudal y pervivencias de carácter comunal. Constituyen comportamientos que son formas, bien de escapar a un proceso social, bien de incorporarse, a su manera, a este proceso, en un desarrollo que se presenta muchas veces como contradictorio, incluso por la propia mediatización ideológica que lleva a cabo Valerio.

Sin embargo es la propia sociedad feudal la que finalmente emerge como vencedora en la obra de Valerio, que aparece recubierta por todo un «corpus» ideológico de carácter justificativo, y que presenta al mundo terrenal como reflejo del divino en una clara utilización del lenguaje, que es ahora un lenguaje de poder, y que concibe la corte celestial como máxima representación e idealización del orden establecido<sup>59</sup>.

DIONISIO PÉREZ SÁNCHEZ  
Universidad de Salamanca

## RESUMEN

EL artículo trata de analizar e interpretar los aspectos sociales y de organización eclesiástica en el noroeste peninsular durante la segunda mitad del siglo VII, tomando como referencia los escritos de Valerio del Bierzo, uno de los testimonios más valiosos para conocer la realidad y el contexto histórico de esta zona.

## SUMMARY

This paper tries to analyze and interpretate the social aspects, together with those of ecclesiastical organization, in the north-west of the Peninsula during the second half of the VIIIth century, taking as a reference the writings of Valerius of Bierzo, one of the more valuable testimonies to know the reality and the historical context of this area.

59 Ésta es la imagen que nos transmite el opúsculo titulado *De celeste revelatione*, en el cual se nos narra la visión de Baldario, servidor de Fructuoso. En el texto Jesucristo aparece «in trono glorie», rodeado de una «caterua seniorum» y con tal magnificencia que lleva al protagonista a preguntar: «quis est Iste tam potens, qui solus inter tanta agmina potestatum sedet?». Ed. R. Fernández Pousa, *SVO*, Madrid, 1942, p. 119.