

CARMEN ALFARO GINER  
ÁNGEL ALEIXANDRE BLASCO  
(Eds.)

# ESPACIOS DE INFERTILIDAD Y AGAMIA EN LA ANTIGÜEDAD



UNIVERSITAT DE VALÈNCIA  
Biblioteca



80002068959

SEMA VII - VIII  
VALENCIA, 2007

CARMEN ALFARO GINER  
ÁNGEL ALEIXANDRE BLASCO  
(Eds.)

# **ESPACIOS DE INFERTILIDAD Y AGAMIA EN LA ANTIGÜEDAD**

**SEMA**  
VALENCIA, 2007

120 M/5287  
17405038  
v. 21064635

*Editores:*

Carmen Alfaro Giner – Ángel Aleixandre Blasco

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el art. 534 bis del Código Penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujeran o plagiaran, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

© M. Alamar Laparra, A. Aleixandre Blasco, C. Alfaro Giner, M.A. Andrés Toledo, X. Ballester, M.J. Badenas Población, G.B. Capilla Aledón, C. Herreros González, P. Horcajada Campos, M.J. Martínez García, M<sup>a</sup> A. Mateo Donet, J. A. Molina Gómez, J.-L. Montero Fenollós, M<sup>a</sup> C. Santapau Pastor, M. Vázquez de Ágredos Pascual, A. Vicent Escorihuela, C. Vidal Lorenzo.

© SEMA 2006-05-17

Imagen de portada: Pequeña figura de bronce del S. I a.C. Col. Getty.

ISBN: 978-84-370-6716-2

Depósito Legal: V-2089-2007

Impresión: Impremta Lluís Palàcios, Sueca

## ÍNDICE

|                                                                                                                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Introducción .....                                                                                                                                                                | 9   |
| Abreviaturas.....                                                                                                                                                                 | 15  |
| M.J. MARTÍNEZ GARCÍA, La figura del ama de cría en Homero y su pervivencia hasta la época clásica.....                                                                            | 19  |
| M. ALAMAR LAPARRA, Y Dios las hizo reír: las matriarcas estériles de Israel.....                                                                                                  | 37  |
| M.C. Santamaría Pastor y C. Herreros González, <i>Meretrices et ius conubium</i> en Roma. Aspectos sociales y jurídicos .....                                                     | 53  |
| M.A. MATEO DONET, La <i>enkrátēia</i> y las uniones castas cristianas.....                                                                                                        | 69  |
| A. VICENT ESCORIHUELA, La unión casta de San Amón .....                                                                                                                           | 85  |
| M.J. BADENAS POBLACIÓN, Macrina: virgen y maestra. Análisis de la <i>Vida de Macrina</i> de Gregorio de Nisa .....                                                                | 107 |
| G.B. CAPILLA ALEDÓN, La vida de Benedicta como fuente histórica .....                                                                                                             | 125 |
| M. VÁZQUEZ DE ÁGREDOS PASCUAL, La figura de la partera en las culturas prehispánicas de Mesoamérica .....                                                                         | 137 |
| P. HORCAJADA CAMPOS, El matrimonio en la Mesoamérica precolombina .....                                                                                                           | 147 |
| <i>Conferencias y colaboraciones</i>                                                                                                                                              |     |
| J.-L. MONTERO FENOLLÓS, La diosa Ištar y la reina Semíramis: un atípico modelo femenino en la civilización asirio-babilónica.....                                                 | 161 |
| M. Á. ANDRÉS TOLEDO, <i>Jahī</i> :- la prostituta en los textos zoroástricos .....                                                                                                | 171 |
| X. BALLESTER, Cuando ellos se ponen a parir. Del cántabro cantabrón y el cabrón de Estrabón.....                                                                                  | 203 |
| J. A. MOLINA GÓMEZ, La sacralización del matrimonio y los intérpretes del Cantar de los cantares (a propósito del <i>tractatus de epithalamio</i> de San Gregorio de Elvira)..... | 215 |
| C. VIDAL LORENZO, La iconografía de la anciana en el arte helenístico .....                                                                                                       | 225 |
| Índice analítico .....                                                                                                                                                            | 235 |

## LA VIDA DE BENEDICTA COMO FUENTE HISTÓRICA

Gema Belia Capilla Aledón\*

### EL TEXTO: UNA FUENTE LITERARIA E HISTÓRICA

La vida de Benedicta se encuentra recogida en la obra *Vita Fructuosi*, que narra la vida de FRUCTUOSO DE BRAGA, monje, asceta y posterior obispo-abad de Dumio, en las cercanías de Braga, en torno al año 654 y *metropolitano* de esta sede en el 656.<sup>1</sup> El texto se ha conservado gracias a VALERIO DEL BIERZO, contemporáneo de FRUCTUOSO, que lo incluyó en su *Compilación hagiográfica* y quien es considerado el supuesto autor.<sup>2</sup> Supuesto porque, como afirma el profesor DÍAZ y DÍAZ en su estudio y edición crítica de la vida de este santo, existen varios indicios que dan lugar a dudas sobre la autoría de la obra, entre ellos las diferencias existentes entre el estilo narrativo propio de VALERIO y el modo en que está contada la vida de FRUCTUOSO; existen, además, numerosas influencias de otros personajes ilustres de épocas precedentes, por ejemplo, se ha observado que los pasajes referidos a la muerte del santo están inspirados en la descripción de la muerte de Gregorio Magno. Cabe pensar que VALERIO recopiló toda una serie de materiales previos para narrar la vida de FRUCTUOSO entre los que se encontraría ya una vida del mismo.<sup>3</sup> En cualquier caso es un tema que mantiene a los estudiosos en debate y que debemos dejar a la investigación de la tradición textual del testimonio. ¿Era la vida de nuestra protagonista un texto aparte?, no tenemos

---

\* Becaria de Investigación *V Segles* en el Dpto. de Historia de la Antigüedad y de la Cultura Escrita, Facultat de Geografia i Història, Universitat de València.

<sup>1</sup> Obispo-abad de Dumio por nombramiento de Recesvinto (rey 653-672), encargándosele la diócesis de Braga para suceder a Potamio, que libremente había confesado un crimen que le incapacitaba para ejercer las funciones episcopales († 665). Cf. M.C. DÍAZ y DÍAZ, *La Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*, Braga, 1974, p. 14 y pp. 112-113 [estas últimas corresponden a la *Vita Fructuosi*].

<sup>2</sup> Cf. M.C. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, p. 17.

<sup>3</sup> *Idem*, pp. 13-23.

respuesta a esta pregunta, pero difícilmente podemos desvincular a Benedicta de san FRUCTUOSO.

La vida de Benedicta nos ha sido transmitida a través de las ediciones que de la *Vita Fructuosi* realizaron Migne y Díaz y Díaz, correspondiendo a los capítulos XVI y XVII del texto recogido por la *Patrología Latina* de Migne<sup>4</sup> y al capítulo XV del recopilado por Díaz y Díaz en el estudio citado.

Por otra parte, la historiografía sobre Benedicta es escasa y se limita -dejando a un lado el texto latino que narra su vida- a la breve alusión que a ella hace Díaz y Díaz en los capítulos I y II de su volumen, a las aportaciones que J. ORLANDIS realiza en su trabajo *Semblanzas Visigodas*,<sup>5</sup> donde narra la vida de Benedicta y al capítulo dedicado a las monjas fructuosianas de la obra *San Fructuoso y su tiempo*,<sup>6</sup> llevada a cabo por varios autores de entre los que cabe destacar a FRANCISCO ROA RICO. Cabe señalar entre las obras de referencia el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*<sup>7</sup> de Q. ALDEA VAQUERO, T. MARÍN MARTÍNEZ y J. VIVES GATELL, que aporta cierta información, por la entrada benedictinas.<sup>8</sup>

El nombre de Benedicta aparece siempre asociado al de FRUCTUOSO y desvincularlos sería dejar desprovista de sentido la vida de nuestra protagonista.

#### LA VIDA DE BENEDICTA

La historia de Benedicta, como muy bien afirma ORLANDIS: *Nos sitúa en el medio-día de la Península, pues se halla recogida en los capítulos de La Vida de san Fructuoso de Braga que hacen referencia a la época comprendida entre los años 645-655, en que el célebre asceta visigodo permaneció en la Bética o, para precisar mejor, en el Valle del Guadalquivir, desde Sevilla a la costa gaditana*,<sup>9</sup> por tanto: provincia de la Bética y mediados del siglo VII.

Esta doncella pertenecía a una familia noble hispano-romana, probablemente de la aristocracia senatorial romana que permaneció y mantuvo su prestigio social a lo largo de toda la época visigoda y a la cual, como anota ORLANDIS, *todavía hacen alu-*

<sup>4</sup> PL, vol. LXXXVII, cols. 459-470.

<sup>5</sup> J. ORLANDIS, *Semblanzas Visigodas*, Madrid, 1992. Véase en concreto el cap. XII: "La noble virgen Benedicta", pp. 180-186.

<sup>6</sup> F.A. DIEZ GONZÁLEZ (et alii), "Las monjas fructuosianas" en *San Fructuoso y su tiempo. Estudios de divulgación sobre el creador de la Tebaida Leonesa y Patriarca del monacato español, publicados con motivo del XIII centenario de su muerte, año 665*, León, 1966, pp. 243-249.

<sup>7</sup> J. PÉREZ DE URBEL, "Benedictinas" en Q. ALDEA VAQUERO (et alii), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972, vol. I, pp. 205-206.

<sup>8</sup> No debemos entender aquí que por la semejanza léxica, su nombre sea tomado del de Benedicta, y sólo se nos muestra la vida de Benedicta como un ejemplo dentro de esas fundaciones monásticas, en su caso un monasterio cerca de Cádiz.

<sup>9</sup> ORLANDIS, *op. cit.*, p. 180.

<sup>10</sup> *Ibid.*, loc. cit.

<sup>11</sup> Las citas textuales recogidas en este trabajo corresponden a la edición realizada por M.C. DÍAZ y DÍAZ, se indicarán, como en este caso, con el título latino abreviado seguido de la línea o líneas correspondientes. *Vid.* VF, 15.

sión las fuentes musulmanas que relatan la conquista<sup>10</sup> de la Península. En el texto se nos dice *claro genere exorta*.<sup>11</sup> Algo que, además, concuerda con el nombre latino de Benedicta, de ser este su nombre originario y no uno nuevo tomado al consagrar su vida a Dios.

La doncella era la *sponsa*, la prometida, de un *gardingus*,<sup>12</sup> un godo de noble ascendencia, cuyo nombre no conocemos -aunque bien podemos prescindir del dato-, educado en el Palacio Real de Toledo y vinculado al monarca por la típica relación de fidelidad característica del marco institucional de la clientela militar. No hay que sorprenderse en este punto, ya que los matrimonios mixtos, entre godos e hispano-romanos, eran algo natural en el siglo VII, desde que el rey visigodo Leovigildo derogó la ley que prohibía estos matrimonios, ley que había sido emitida por los emperadores Valentiniano y Valente, en 370 ó 373, e incluida en el breviario de Alarico.<sup>13</sup> La nueva sanción corresponde a la *Lex Visigothorum*, III, I, I. Este hecho se debió a la eliminación progresiva de las diferencias sociales y religiosas entre romanos y godos, que quedarían superadas con la conversión al cristianismo de los reyes visigodos (Recaredo, año 587).<sup>14</sup>

La joven, por el *ardore fidei et flamma amoris sanctae religionis succensa*<sup>15</sup> de los que fue presa, como dice el texto, decidió abandonar a su esposo y huyó *duce domino*<sup>16</sup> al desierto hasta llegar a las cercanías del cenobio de san Fructuoso, denominado Nono, en la región de la Bética.

El contacto entre ambos, entre Benedicta y FRUCTUOSO, se produjo entre mensajeros, niños o jóvenes monjes<sup>17</sup> del propio cenobio. La joven pidió así a FRUCTUOSO que *uiam salutis ostenderet et dirigeret et animam quaerentem dominum disciplinis spiritalibus institueret*.<sup>18</sup> FRUCTUOSO la acogió y mandó construir un pequeño refugio, una cabaña para morada de Benedicta, adonde Fructuoso le enviaba diariamente alimentos y cartas espirituales.

La fama de Benedicta se propagó y su experiencia arrastró a muchas otras mujeres, de toda condición nos dice el texto, hasta congregar allí *octuagenarius in congregatione numerus sanctarum uirginum*,<sup>19</sup> para las que FRUCTUOSO consagró un nuevo cenobio, separado del masculino. Allí acudieron mujeres casadas con sus hijas, así como sus maridos e hijos, que se iban incorporando a la congregación de monjes. Se trata de una muestra del ascetismo familiar, fenómeno, como afirma ORLANDIS, difundido en la Península en este siglo, aunque no era un hecho novedoso, ya que se da desde el siglo IV en Egipto (*ex oriente lux*).<sup>20</sup>

<sup>12</sup> Según DÍAZ y DÍAZ el carácter y función del *gardingus* no son conocidos con exactitud; la expresión *gardingus regis* nos remite a una especie de guardias reales (*Lex Visigothorum*, II, I, I). Vid. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, p.107, nota 4.

<sup>13</sup> P.D. KING, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Madrid, 1981.

<sup>14</sup> Cf. ORLANDIS, *op. cit.*, p. 181.

<sup>15</sup> *VF*, 15, 2-3.

<sup>16</sup> *VF*, 15, 4.

<sup>17</sup> Uno de los cuales fue Julián, personaje ilustre de este siglo VII, que sirvió desde su niñez en el cenobio fructuosiano de Nono. Cf. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, p. 15.

<sup>18</sup> *VF*, 15, 7-8.

<sup>19</sup> *VF*, 15, 20.

El prometido gardingio reaccionó, recurriendo a la vía judicial y, dada su posición social, planteó su caso al monarca -la aproximación cronológica corresponde al reinado de Recesvinto-, quien nombró un juez de su propia corte, el conde Angelate, para investigar la cuestión y dar una solución al noble.

El juez fue recibido por el *praepositus* o monje que, según dispuso el Concilio II de Sevilla (619), debía ser la figura encargada de cuidar las necesidades temporales de las religiosas y la administración de sus bienes<sup>21</sup> -era así para el caso de la Bética, debido seguramente a las normas de influencia isidoriana de este Concilio II de Sevilla, que no eran iguales a las que se observaban en los monasterios galaicos de la *Sancta Communis Regula*, como anota DÍAZ Y DÍAZ citando a ORLANDIS.<sup>22</sup> El *praepositus* aisló a Benedicta de la congregación y la llevó a juicio, donde a penas pronunció palabra y donde se decidió dejarla tranquila en su camino de vida ascética. El juez se dirige al gardingio dictando sentencia del siguiente modo: *Dimitte eam domino seruire et quaere tibi aliam uxorem*.<sup>23</sup>

Tras el juicio, cuenta este pasaje de la *Vita Fructuosi*, la joven murió. Un dato significativo por cuanto corresponde a uno de los *topoi* literarios en los escritos hagiográficos. Una muerte que es valorada positivamente por cuanto supone el ascenso total al Reino de los Cielos, dice el texto: *Ita factum est per ineffabile domini electione ut quae in sancta conuersione cunctarum sacrarum uirginum illarum praecesserat eorum, praecederet et in sancta uocatione ad superna gloria regni caelorum, per eum qui uiuit et regnat in saecula saeculorum. Amen*.<sup>24</sup> Quisiera hacer aquí una breve alusión a la propuesta que realiza el profesor DÍAZ sobre este final de la vida de Benedicta, sugiriendo que podría identificarse con un texto anterior a la *Vita Fructuosi*: *persuade de ello la aparición de esta doxología, que con su Amen implica una posición final en un momento dado*;<sup>25</sup> es decir, ese *Amen* sería indicio de la existencia de un posible texto dedicado exclusivamente a la vida de nuestra virgen. Remito aquí a otro texto, la vida de otra virgen, de nombre Aldegundis, la cual tiene bastantes semejanzas con la de Benedicta y que, a diferencia de esta -que como ya sabemos se encuentra recogida en la de san FRUCTUOSO-, aparece en un texto independiente y desvinculado de un compendio textual más amplio, como así podemos comprobarlo al consultar a MIGNE.<sup>26</sup>

La vida de Benedicta, tan breve y de tan sencilla lectura, encierra, sin embargo, una multitud de interrogantes en torno a la originalidad del texto, como se ha ido apuntando, así como toda una serie de aspectos a estudiar, de los cuales sólo se tra-

<sup>20</sup> Cf. ORLANDIS, *op. cit.*, p. 183. *Vid.* también al respecto: R. TEJA, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo IV, según los padres capadocios*, Salamanca, 1974 y de este mismo autor, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990.

<sup>21</sup> Cf. J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*, Pamplona, 1986, pp. 252-260.

<sup>22</sup> Cf. DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, p. 109.

<sup>23</sup> VF, 15, 35.

<sup>24</sup> VF, 15, 37-40.

<sup>25</sup> DÍAZ y DÍAZ, *op. cit.*, p. 111.

<sup>26</sup> PL, vol. 132, cols. 859-876.



tarán aquí aquellos relacionados con la renuncia al matrimonio, la práctica de la virginidad, la elección de vida ascética y evangélica y, como consecuencia de todo ello, la negación de la fertilidad, de la acción reproductora. Ello me obliga a dejar de lado la cuestión que planteé anteriormente ¿era la vida de *Benedicta* un texto aparte? y de ser así ¿quién la escribió?, ¿pudo ser uno de aquellos monjes mensajeros?, ¿pudo ser uno de ellos Julián, personaje ilustre del siglo VII, que sirvió desde su niñez en el cenobio de Nono?;<sup>27</sup> el tema queda abierto a la investigación.

#### CONTEXTO SOCIOCULTURAL Y RELIGIOSO

Dejando a un lado la cuestión de la autoría y de la tradición textual, enmarquemos esta vida en el contexto sociocultural y religioso del siglo VII<sup>28</sup> con la finalidad de comprender mejor las cuestiones principales que se van a tratar. No se descuidan por ello los aspectos socio-económicos y políticos, pero además de que estos están impregnados por el profundo ambiente religioso, característico de la sociedad hispana de la época, no son precisamente los más relevantes de cara al planteamiento de este trabajo.

En el siglo VII la Iglesia visigoda había alcanzado un elevado nivel religioso y una importante influencia en la vida social y política de la Península. La cultura giraba en torno a las ciencias eclesiásticas y, precisamente, los personajes más cultos eran los religiosos, clérigos o bien monjes, que posteriormente adquirirían el cargo de obispos y que en su juventud se habían formado en escuelas bien episcopales o parroquiales, bien monásticas. Claros ejemplos de ello son san ISIDORO DE SEVILLA o el propio san FRUCTUOSO DE BRAGA. Tanto es así, que san ISIDORO e ILDEFONSO DE TOLEDO cultivaron el género literario de los *virii illustres*, un tema que ya había sido cristianizado por san JERÓNIMO y GENADIO DE MARSELLA a finales del siglo III o inicios del IV. Catálogos de hombres ilustres, muchos de los cuales fueron protagonistas de la historia eclesiástica de la época. Hablamos, pues, de elites culturales, de elencos de varones y ejemplos de vidas que difunden un modelo social perfecto del cristianismo y de su forma de entenderlo y vivirlo, con una exposición de las *virtutes*, aspecto que se convertiría en una característica tradicional de estos textos -y que aparece reflejado en *Vita Fructuosi*- así como de los *miracula* y de los relatos de fundaciones monásticas en los casos en los que las hubiera habido. Así lo demuestra la ampliación del cultivo literario que caracteriza este siglo, apareciendo el género hagiográfico. Estamos en un momento que es heredero, como es natural, de la producción textual de los siglos precedentes, principalmente de los tratados morales, de elaboración cercana al estoicismo. Autores de la talla de MARTÍN DE BRAGA, LEANDRO e ISIDORO DE SEVILLA, BRAULIO DE ZARAGOZA, JULIÁN y EUGENIO DE TOLEDO, el propio FRUCTUOSO DE BRAGA o

<sup>27</sup> Vid. *supra* nota 16.

<sup>28</sup> Para este epígrafe remito a: M. MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España*, Madrid, 1982, t. III, v. I y II y J. ORLANDIS, *Historia de España. Época Visigoda (409-711)*, Madrid, 1987. Sobre los visigodos en la Península Ibérica véase la siguiente recopilación bibliográfica: A. FERREIRO, *The Visigoths in Gaul and Spain. A.D. 418-711*, Leiden, 1988.

VALERIO DEL BIERZO caracterizan la cultura de este siglo VII. Todos ellos están interesados por un conocimiento profundo de los Evangelios y de los escritos de los Padres de la Iglesia, tanto occidentales como orientales, y su influencia en la producción escrita del siglo es grande. En conjunto, las producciones de todos ellos se mueven en el ámbito funcional de la exégesis y giran en torno a temas teológicos y morales. Los epistolarios que nos ha legado su correspondencia son un reflejo del ambiente religioso y cultural del que formaban parte y en que se movían. Se puede afirmar que desde finales del siglo V y durante todo el siglo VI la literatura sufre un tremendo momento de descanso productivo y que sólo se recupera con el florecimiento de los escritos hagiográficos del siglo VII.

En este profundo clima religioso, el ascetismo, como un movimiento de perfección espiritual continuada, que deriva en la organización de la vida monástica, alcanza una extraordinaria importancia en la Iglesia visigoda. El monacato está extendido por toda la Península, como afirma ORLANDIS,<sup>29</sup> y de los claustros salen los obispos más ilustres de la Iglesia hispano-gótica. Aunque hubo monjes urbanos, moradores de ciudades -caso del monasterio Agalí, situado en el arrabal de Toledo-,<sup>30</sup> lo característico eran los monasterios emplazados en parajes rurales donde se buscaba la soledad y el aislamiento. Cuanto mayor era la severidad y el rigorismo, mayor era la “perfección” de ese enclave y de la vida en él desarrollada, consideración de la que ya tenemos un paralelo a finales del siglo III, con los casos de Plotino y Antonio.<sup>31</sup> El movimiento ascético de mayor envergadura que registró la Península en este siglo VII fue el promovido por san FRUCTUOSO, quien consagró, como ya sabemos, cenobios tanto masculinos como femeninos, conocidos como *monasterios dúplices*.

Los monasterios visigodos se regían por una ley oficial, común a todos los monjes, cuya base estaba constituida por preceptos disciplinares de ámbito general: cánones del concilio ecuménico de Calcedonia (451) y otros elaborados por concilios hispánicos o recibidos de otras regiones. Sin embargo, hubo personajes, abades u obispos, que, inspirados por la tradición ascética cristiana, compusieron sus propias reglas, caso de san LEANDRO -cuya regla es un tratado sobre vírgenes, dirigido a su hermana Florentina, con motivo de su profesión monástica-, de san ISIDORO -regla compuesta por el santo, siendo obispo de Sevilla, con destino a un monasterio de la Bética, *Honorianense*- y de san FRUCTUOSO, quien escribió su “Regla de monjes”, antes de ocupar los obispados de Dumio y Braga, para el monasterio de Compludo, la primera de sus fundaciones. Cuando san FRUCTUOSO era ya obispo de Braga, un sínodo de abades entre 657 y 665, compuso la “Regla común” para el conjunto de monasterios que integraban la congregación, denominada *Sancta Communis Regula*, que recoge la adaptación de la Regla Común a los monasterios femeninos y tres de sus veinte capítulos (15, 16 y 17) están dedicados a ordenar las relaciones entre ambas comunidades en los monasterios dúplices.

<sup>29</sup> Cf. ORLANDIS, *Historia de España, op. cit.*, pp. 227-228.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 228.

<sup>31</sup> Vid. P. BROWN, *El mundo en la Antigüedad Tardía. De Marco Aurelio a Mahoma*, Madrid, 1989. Véase en particular el cap. VIII: “El nuevo pueblo: el monaquismo y la expansión del cristianismo, 300-400”, pp. 114-139.

Podemos apuntar brevemente las peculiaridades del monaquismo hispánico del siglo VII:<sup>32</sup>

a) su naturaleza pactual, es decir, un monacato fundado sobre un *pactum*<sup>33</sup> (contrato bilateral suscrito por el abad y la comunidad donde se fijaban los derechos y obligaciones, base del régimen del cenobio).

b) la existencia de federaciones de monasterios, con una organización común, el llamado “sínodo de abades” y cuyo ejemplo más claro lo constituye la Congregación monástica del noroeste, la ya mencionada *Sancta Communis Regula*.

c) la recepción estable de familias en los monasterios, prevista y regulada por la Regla Común.

d) y la que más nos interesa, la creación de condiciones favorables para la aparición y desarrollo de un monacato dúplice: femenino y masculino, cuyo emplazamiento estaba debidamente separado,<sup>34</sup> testimonio de lo cual es el Concilio II de Sevilla del 619.

Todas éstas son novedades que encontramos en el monacato de inspiración fructuosiana -de toda su labor el sobrenombre de *creador de la Tebaida*-<sup>35</sup> al que perteneció Benedicta y que imprime un sello muy característico al ascetismo de la Hispania Visigoda.

#### IDEAL DE VIDA CRISTIANO: LA SACRALIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

En este siglo VII el ideal de vida cristiano ya está más que consolidado y extendido. Un ideal fundado en el rigor y la austeridad y en el mayor alejamiento posible de todo lo mundano y perecedero, dirigido a una perfección espiritual y de acercamiento a Dios con el fin de alcanzar el Reino de los Cielos, donde apreciamos una clara influencia de *De Civitate Dei* de san AGUSTÍN.<sup>36</sup> Este ideal cristiano afecta, empapa y envuelve tanto la esfera vital religiosa -clérigos y monjes- como laica, ya que se produce una sacralización de la sociedad. Si bien para la primera se desarrollan y arraigan los caminos de la ascesis, en el plano civil van a ser la institución del matrimonio y el ámbito de la sexualidad los más afectados. La castidad y la virginidad se han convertido ya en dos pilares fundamentales de este ideal cristiano, desarrollándose toda una producción escrita en torno a ellos que bebe de los Evangelios y de los principios

<sup>32</sup> Cf. ORLANDIS, *Historia de España*, op. cit., p. 230.

<sup>33</sup> El *pactum* de San Fructuoso se encuentra recogido en la *PL*, vol. 87, cols. 1127-1130.

<sup>34</sup> Para ampliar este dato se puede consultar el capítulo “Las monjas fructuosianas”. *Vid. supra* nota 6.

<sup>35</sup> Por su paralelismo con Pacomio (290-347): un labrador que había sido obligado a formar parte del ejército de Constantino, y que se dispuso a crear una vida monástica organizada, agrupando las celdas de los eremitas para formar un gran asentamiento en el alto Egipto, comenzando en Tabennisi, en la Tebaida, en 320. Una especie de “colonia” de monjes. Cf. BROWN, op. cit., p. 119.

<sup>36</sup> *Vid.* al respecto, R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, V. 1; *La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, BAC, 1979.

paulinos. Encontramos aquí una serie de textos de fuerte carácter moral<sup>37</sup> como los de TERTULIANO, san CIPRIANO, san AMBROSIO, san JERÓNIMO, san AGUSTÍN, san LEANDRO en Occidente y de san ATANASIO, BASILIO DE ANCIRA, san GREGORIO NICENO, san JUAN CRISÓSTOMO o san METODIO en Oriente. Destacando en la península la obra de san GREGORIO DE ELVIRA,<sup>38</sup> como ejemplo temprano de ascetismo, y de san ISIDORO.

Todos los testimonios escritos, con posturas más o menos radicales, más negativas o más positivas -tengamos en cuenta que a finales del siglo IV se había sufrido la crisis priscilianista- ofrecen una clara inclinación a favor de la vida ascética de carácter cenobítico más que anacoreta y eremítica, como modelo de perfección del ser. Se la considera, en todas sus dimensiones, superior al matrimonio y como la única vía que garantiza el alcance de las virtudes y el rechazo de los vicios. Una forma de vida dedicada al seguimiento de los consejos evangélicos en una incesante preparación para la recepción del Espíritu Santo, una vida que exige humildad, sobriedad, pureza y continencia -características de la fase de transición para alcanzar la Verdad suprema-. En general se insiste en que todo ello se consigue apartándose y aislándose de lo mundano, dedicando la vida a la oración y combinándola con el trabajo manual en la comunidad, que no debe distraer de la contemplación, pero que ayuda al monje a evitar la tentación.<sup>39</sup>

La institución del matrimonio queda relegada a una posición secundaria en ese camino de perfección, aunque no por ello -nada más lejos- la castidad y la virginidad pierden su plano central; de hecho, el sexo fuera de la acción única y exclusivamente reproductora es considerado lujuria y vicio. El matrimonio tiene la sola finalidad de la procreación de la prole, de engendrar la descendencia. El adulterio, las relaciones extramatrimoniales son absolutamente pecado, incluso ya desde el siglo IV comienzan a mirarse con ojos celosos a las *virgines subintroductae*, doncellas, aunque también viudas "introducidas clandestinamente", mujeres que, por alguna razón, residían en casa de un varón, asceta o clérigo y que se ocupaban normalmente de los quehaceres y cuidados cotidianos.<sup>40</sup>

La causa de todo ello proviene de la visión bíblica del pecado original, como muy bien afirma GIORDANO,<sup>41</sup> que llevó a elaborar una concepción pesimista de la naturaleza humana: todas sus obras son fruto de la *concupiscentia carnis* y para la especula-

<sup>37</sup> Sobre este tipo de textos y la contribución que al mismo realizan una serie de autores del cristianismo primitivo véase R. GARCÍA VILLOSLADA, *op. cit.* Y concretamente sobre el papel central de la figura de san JUAN CRISÓSTOMO cf. la obra de A. GONZÁLEZ BLANCO, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según San Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980.

<sup>38</sup> J.A. MOLINA GÓMEZ, *La exégesis como instrumento de creación cultural. El testimonio de las obras de Gregorio de Elvira*, Murcia, Antig. Crist. XVII, 2000, pp. 135-182.

<sup>39</sup> Son interesantes las aportaciones que realiza M. MARCOS sobre la idea de que, incluso llevando esta vida rigurosa, la tentación y el pecado continúan inquietando el espíritu del asceta: "El diablo en el monasterio", *VIII Seminario sobre Historia del Monacato*, Aguilar de Campoo, Palencia, 1-4 agosto 1994 en *Cassiodorus. Rivista sulla Tarda Antichità*, Catanzaro, 1995, pp. 370-374.

<sup>40</sup> M. ALCALÁ, "Virgines subintroductae" en ALDEA VAQUERO, *op. cit.*, vol. II, pp. 702-703.

<sup>41</sup> O. GIORDANO, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983. Véase concretamente el cap. III: "Antropología cristiana. La *concupiscentia carnis*. La mujer. Ética conyugal. *Virgines, viduae y diaconissae*", pp. 188-260.

ción patristica, el pecado en general se concreta en las culpas de la lujuria.<sup>42</sup> Causa e instrumento de todo ello es la mujer; por consiguiente, los conceptos de matrimonio y de familia -germen de la sociedad- están subentendidos desde esta perspectiva pecaminosa. Esta es la concepción que la antropología cristiana tiene del individuo. Para GIORDANO, *la literatura eclesiástica elaboró la teoría de la castidad entendida como rechazo de la sexualidad extraconyugal, interiorizándola y enriqueciéndola hasta hacer de ella una virtud. El clero asumió la tarea de elaborar una pedagogía sexual basada no en leyes naturales y de la psicología humana, sino en la Sagrada Escritura y en el pensamiento de los Padres de la Iglesia.*<sup>43</sup> En este ambiente se produce realmente una “biblización” de la sociedad.

El individuo es concebido como un ser temporal que debe prepararse en su vida terrena para la venida del Reino de los Cielos. En tal sentido, la valoración primitiva cristiana del matrimonio como institución provisional se da ya en la interpretación que ORÍGENES realiza, a mediados del siglo III, del *Cantar de los Cantares*. Dice MARKSCHIES: *Aunque ya no se contaba con un fin del mundo inminente, o muy cercano, que finalizara definitivamente todo matrimonio terrenal, el “matrimonio con Cristo” ponía ya en el presente sus límites a la relación en la tierra.*<sup>44</sup> Ante este panorama, el cristiano tenía dos caminos, podía elegir el matrimonio, unirse a otra persona para procrear, o bien profesar la castidad, entrando así en el *ordo clericorum*.<sup>45</sup> Radica aquí el verdadero significado evangélico de la renuncia al matrimonio:<sup>46</sup> el Reino ya ha venido y debe crecer y difundirse entre los hombres:

*Aliam parabolam proposuit eis dicens: Simile est regnum caelorum grano sinapsis, quod accipiens homo seminavit in agro suo: quod minimum quidem est omnibus seminibus: cum autem creverit, maius est omnibus oleribus, et fit arbor, ita ut volucres caeli veniant, et habitent in ramis eius. Aliam parabolam locutus est eis. Simile est regnum caelorum fermento, quod acceptum mulier abscondit in farinae satis tribus, donec fermentum est totum (Mt. 13, 31-33).*<sup>47</sup>

Para que esto sea posible el Reino necesita de hombres que, como el mismo Jesús, se dediquen enteramente a su servicio, libres de cualquier otro vínculo mundano con las cosas o con la mujer. El celibato para el Reino, y sigo a CANTALAMESSA, aparece pues motivado esencialmente por la idea de “misión”, de la *sequela* -o *imitatio*- Christi:

<sup>42</sup> Es interesante consultar para este punto la obra de P. CAZIER, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne Catholique*, Théologie Historique, Paris, 1994, pp. 183-225 (donde nos habla también del pecado de la gula).

<sup>43</sup> GIORDANO, *op. cit.*, p. 190.

<sup>44</sup> MARKSCHIES, *Estructuras del cristianismo antiguo. Un viaje entre dos mundos*, Madrid, 2001. En concreto el apartado “Formas de vida”, pp. 136-163, cita de p. 148. Sobre el *Cantar de los Cantares* véase J.A. MOLINA en este mismo volumen.

<sup>45</sup> GIORDANO, *op. cit.*, p. 189.

<sup>46</sup> R. CANTALAMESSA, *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano, SPM 5, 1976, en concreto véase “Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini. Bilancio di una ricerca”, pp. 423-460.

<sup>47</sup> COLUNGA-TURRADO, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, Madrid, BAC, 1985.

*Ait autem Petrus: Ecce nos dimisimus omnia et secuti sumus te. Qui dixit eis: Amen dico vobis, nemo est qui reliquit domum, aut parentes, aut fratres, aut uxorem, aut filios propter regnum Dei, et non recipiat multo plura in hoc tempore, et in saeculo venturo vitam aeternam. (Lc. 18, 28 s.).*<sup>48</sup>

De ello es prueba el hecho de que la renuncia al matrimonio o el abandono de la familia se mencionan casi siempre en contextos relativos a la misión apostólica, piénsese en el caso de san Francisco de Asís, de santa Benedicta, del *paterikon* de Kiev o en la hagiografía en general. La importancia fuertemente creciente en el siglo IV de los movimientos monásticos intensificó aún más las tendencias existentes desde un principio en la moral matrimonial cristiana. La *askesis*, la templanza de carácter, un comportarse virtuosamente para fortalecer ese carácter, hicieron del ascetismo, la renuncia a todo lo placentero y mundano, la separación de lo corporal que enlaza con la sociedad y el mundo,<sup>49</sup> una forma de vida sagrada que convirtió a aquellos que lo profesaban en santos varones y en purísimas vírgenes, como señalan DÍAZ y DÍAZ y GARCÍA M. COLOMBÁS,<sup>50</sup> en ángeles para la religiosidad de la época. Las *virgines* y las *viduae* -que no contrajeran, evidentemente, segundas nupcias- quienes inicialmente tuvieron una dignidad y un papel de orden (*diaconissae*)<sup>51</sup> y todas aquellas mujeres que optaran por la castidad y consagrarán su vida a la austeridad y la oración se convirtieron en las esposas de Cristo.<sup>52</sup>

#### ESPOSAS DE CRISTO, VÍRGENES CONSAGRADAS Y MADRES ESPIRITUALES

Los autores de la época se refieren a la condición de vida de estas mujeres como de “matrimonio” místico entre ellas y Cristo. Las virtudes ascéticas y las elevaciones místicas se redactaban con el mismo lenguaje dedicado a la desposada. Algo que corresponde al ideario de los primeros siglos del cristianismo y que indudablemente está relacionada con otras concepciones místicas legadas por san PABLO a la teología y ascética cristiana: la Iglesia virgen y esposa del Señor, que apreciamos claramente en *De sancta virginitate* de san AGUSTÍN.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> O. GIORDANO, *op. cit.*, pp. 154-155.

<sup>50</sup> M. C. DÍAZ y DÍAZ, *Théologie de Vie Monastique*, Aubier, 1961. Véase en concreto el cap. XVII: “La vie monastique d’après les écrivains wisigothiques (VIIe. siècle)”, pp. 371-383; G. M. COLOMBÁS, *Paraíso y Vida Angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat, 1958.

<sup>51</sup> O. GIORDANO, *op. cit.*, p. 193. Para más información sobre las diaconisas *vid.* I. SANCHIS BUENO, “Ministerios eclesiales femeninos: las diaconisas” en C. ALFARO GINER y A. NOGUERA BOREL (eds.), *Actas del Primer Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad, SEMA I*, València, 1998, pp. 161-176.

<sup>52</sup> Para un profundo estudio sobre la cuestión *vid.* M. SERRATO GARRIDO, *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1993 e M. IBARRA BENLLOCH, *Mulier Fortis. La mujer en las Fuentes Cristianas (280-313)*, Monografías de Historia Antigua 6, Zaragoza, 1990, pp. 271-321. Sobre los testimonios escritos conservados que nos hablan de estas mujeres y de la consagración de sus vidas a la religión *vid.* M. MARCOS, “La epigrafía como fuente para el estudio de las creencias religiosas de las *clarissimae feminae* romanas en el Bajo Imperio” en *Religio Deorum. Actas del Coloquio “Culto y Sociedad en Occidente”*, Sabadell, 1993, pp. 325-332.

Es evidente que la renuncia al matrimonio laico suponía la anulación de la capacidad reproductora, la negación de la fertilidad, sin embargo el planteamiento cristiano hace que estas vírgenes consagradas a Cristo reciban a cambio de su elección de vida dedicada al Señor, el privilegio de no quedar estériles en el desarrollo de la vida, como apunta VIZMANOS: *Es la suya en calidad de esposas de Cristo, virginidad fecunda, cual lo es la de la Iglesia y cual lo fue la de María, Madre purísima del Verbo.*<sup>53</sup> Es el poder generativo de la perfecta continencia: *Si Jesús, cabeza del cuerpo místico, nació de una virgen, María, fue precisamente para significar que de una virgen, la Iglesia, debían nacer los demás miembros.*<sup>54</sup>

De la fecundidad virginal de la Iglesia a la de las vírgenes consagradas, ellas, esposas de Cristo, también podrán *gloriarse de una espiritual descendencia más ilustre que la prole engendrada por la carne (...) más ilustre y de mejor calidad que la de las madres corporales. No deben, pues, temer el dicterio de estériles, ya que su fecundidad queda en cierto modo identificada con la de la Iglesia.*<sup>55</sup> Así pues, “esposa mística de Cristo”, “virgen consagrada” y “madre espiritual”, son las características que definen a esas santas doncellas que un día decidieron abandonarlo todo y buscar los caminos de la perfección espiritual. Esta es la vida que decidió la noble virgen Benedicta.

La Iglesia introdujo el rito de velación -propio del mundo antiguo- en el ceremonial de la consagración de la virginidad, lo que concedía conscientemente a las que la practicaban el carácter de esposas de Cristo mediante un simbolismo que era familiar y común a las jóvenes que contraían matrimonio civil pero también a aquellas que se acercaban al rito religioso (como en el caso de las pequeñas *arreforas*, con su *crocota* o velo azafrán, o en el de las niñas que comenzaban a temprana edad su aproximación al servicio de Vesta). El simbolismo del velo se mantuvo, como tantas cosas en ese paso del mundo clásico al primer cristianismo. Para VIZMANOS este elemento del vestido: *además de contener la representación del matrimonio, incluía por su origen histórico el doble matiz de iniciación religiosa y firmeza indisoluble.*<sup>56</sup> Todo ello nos lleva a comprender mejor que se las conociera también como “monjas veladas”.

## CONCLUSIONES

De todo lo expuesto, podríamos deducir que, en este sentido, el cristianismo transformó la condición social de la mujer, concediéndole una dignidad y una consciencia diferente, al igual que al esclavo, cuyo significado esencial es negado si se reduce a una “visión puramente sociológica y materialista de la realidad”.<sup>57</sup> La virgen Benedicta es un clarísimo ejemplo de todo ello: representa la forja de un modelo social a seguir, que desde el siglo IV aparece en el imaginario colectivo de todos los habitantes

<sup>53</sup> F. DE VIZMANOS, *Las Vírgenes cristianas de la primitiva iglesia*, Madrid, BAC, 1949, cap. IV, pp. 151-175 y 156-157.

<sup>54</sup> F. DE VIZMANOS, *op. cit.*, p. 157.

<sup>55</sup> *Idem*, pp. 158-159.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>57</sup> *Idem* nota 27, p. 458.

del *ordo cristiano*. Como modelo social y moral que era en su tiempo, cabe analizar la originalidad del texto que recoge y nos ha transmitido su vida, considerándolo, en este sentido, como una importante fuente histórica.

Por ello mismo, se convierte en testimonio de la ausencia de protagonismo que la mujer continuó teniendo dentro del cristianismo. Es decir, nos lleva a reflexionar sobre si el ascetismo femenino no se acabó convirtiendo en una estrategia más, en otro mecanismo de una sociedad y un tiempo concretos para controlar a la mujer, como al esclavo y luego al siervo, ofreciéndoles una alternativa de vida diferente, casi opuesta, a aquella que les había tocado vivir por su propia condición, por el mero hecho de ser mujeres, esclavos, siervos.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> J. BEAUCAMP, *Le statut de la femme à Byzance (4e-7e siècle)*, Travaux et Mémoires du Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Collège de France, Monographies 5, Paris, 1990; M. HIDALGO DE LA VEGA, "Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo" en *Gerion* 11, Madrid, 1993; M. MARCOS, "Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del quarto secolo: il caso delle done" en *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino 8sec. IV-VI*, XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1993, SEA 46, Roma, Institutum Patristicum Agustinianum, 1994, pp. 417-435; C. GARCÍA GUAL, *Audacias femeninas*, Madrid, 1992.