

MUJERES «VIRILES» EN LA *HISPANIA* VISIGODA.
LOS CASOS DE GOSVINTA Y BENEDICTA *

«Mannish» *Women in Visigothic Hispania.*
The Cases of Gosvinta and Benedicta

M.^a Rosario VALVERDE CASTRO

Depto. de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología. Facultad de Geografía e Historia. Universidad de Salamanca. C/ Cervantes, s/n. E-37002 SALAMANCA. C. e.: charoval @usal.es

Recibido: 2008-07-10

Aceptado: 2008-09-22

BIBLID [0213-2060(2008)26;17-44]

RESUMEN: El objetivo de este trabajo es analizar los juicios que se vierten en la *Hispania* visigoda sobre las mujeres que adoptan comportamientos considerados masculinos. Cualidades valoradas positivamente en los hombres, como la fuerte personalidad o la capacidad de decisión, eran, en principio, un defecto en las mujeres, de las que se esperaba sumisión y respeto. Ahora bien, esta premisa general no siempre se aplicó y lo que pretendemos es desvelar por qué esas «mujeres viriles» son juzgadas positiva o negativamente dependiendo de los casos.

Palabras clave: Antigüedad Tardía. *Hispania* visigoda. Mujeres. Monarquía. Iglesia.

ABSTRACT: The aim of this work is to analyze the judgements passed in Visigothic *Hispania* on women adopting behaviours regarded as mannish. Qualities positively valued in men, as a strong personality or decision capability were, in principle, judged

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación *El concepto de poder y los modelos de comportamiento femenino: ¿una herencia cultural de la «Hispania» visigoda en los reinos de León y Castilla?*, SA004B06, financiado por la Junta de Castilla y León.

as a defect in women, from which submissiveness and respect were expected. However, this general premise was not always applied, and the objective of this paper is to reveal why those «mannish women» are positively or negatively judged depending on the cases.

Keywords: Late Antiquity. Visigothic Spain. Women. Monarchy. Church.

Entre las pocas mujeres de la *Hispania* visigoda que se nos perfilan con algo de nitidez en las fuentes, destacan Gosvinta y Benedicta. Ambas llevaron vidas muy distintas: la primera perteneció al mundo. Fue reina y se movió en el terreno de la política. La segunda se alejó del mundo. Rechazó el matrimonio para el que había sido destinada y se hizo religiosa. En vidas tan dispares, encontramos, no obstante, rasgos de sus respectivas personalidades que las equiparan: ambas fueron mujeres enérgicas, decididas, resolutivas. En el universo cultural de la época, estas características personales eran valoradas en los hombres, pertenecían a lo masculino y se consideraban comportamientos «viriles» cuando los ponían en práctica las mujeres. Cualidades propias de los hombres, eran, en principio, un defecto en las mujeres, de las que se esperaba sumisión y respeto. Aun así, el tratamiento que reciben ambas mujeres en las fuentes es radicalmente diferente: Gosvinta es criticada, dibujada con tintes oscuros. Benedicta, en cambio, es valorada positivamente. Se nos muestra, incluso, casi como un modelo de virtudes. ¿Por qué tales diferencias? Para tratar de responder a este interrogante, veamos primero qué sabemos de la vida de ambas mujeres.

Siguiendo un orden cronológico, hemos de comenzar por Gosvinta, quien vivió casi un siglo antes que Benedicta. Su existencia transcurrió en las décadas centrales del siglo VI, un periodo convulso de la historia visigoda en el que estaba teniendo lugar el proceso de formación del reino visigodo hispano. Aunque los desplazamientos de población visigoda hacia la Península Ibérica fueron intensos desde la década de los 90 del siglo V, puede afirmarse que fue en el 531, al convertirse Teudis en el rey de los visigodos tras la muerte de Amalarico, cuando definitivamente el sur de la *Gallia* pasó de ser el centro político del reino a convertirse en una provincia periférica de una realidad de poder que estaba convirtiendo el centro y el sur peninsular en sus territorios neurálgicos. Ahora bien, ese poder que se estaba imponiendo en *Hispania* aún no estaba consolidado ni se extendía a todo el territorio peninsular. La realidad política existente se caracterizaba por la fuerte fragmentación. No solo pervivía el reino suevo en el noroeste peninsular; eran muchas las zonas en las que se mantenían poderes autónomos y que, por lo tanto, escapaban al dominio visigodo. La débil institución monárquica visigoda, por la que competían las distintas facciones nobiliarias, tenía dificultades para extender su soberanía. Además, en estos años se produjo el ascenso al trono imperial de Justiniano (527-565) en el otro extremo del Mediterráneo y, con la puesta en práctica de su proyecto de restauración imperial, la Península Ibérica se convirtió en uno de los objetivos de los planes de conquista

imperiales¹. Esta compleja situación se vivía en *Hispania* en el paso de la década de los 20 a la de los 30 del siglo VI, que es cuando debió nacer Gosvinta².

En realidad, ninguna fuente nos habla ni de su nacimiento ni de su juventud. Las primeras noticias que de ella poseemos aluden a su matrimonio con el rey visigodo Atanagildo. Sabemos que estuvo casada con él porque tanto Juan de Biclario como Gregorio de Tours afirman que, tras su muerte, se casó con Leovigildo³, pero las informaciones de ambos autores son tan extremadamente escuetas que solo permiten afirmar que Gosvinta fue la esposa de Atanagildo, sin que podamos precisar ni cuándo ni en qué condiciones se produjo el matrimonio⁴.

Su nombre de raigambre goda, así como la referencia de Venancio Fortunato a su noble ascendencia⁵, hacen pensar que Gosvinta formaba parte de una familia aristocrática. Yolanda Godoy precisa aún más y defiende que pudo pertenecer a una de las familias nobles visigodas de más antigua estirpe, depositarias de la identidad visigoda, que huyeron de la *Gallia* para asentarse en *Hispania* tras la batalla de Vouillé⁶. Se ha llegado incluso a defender que Gosvinta era un miembro del linaje balto⁷, el clan regio que, según la reconstrucción de la historia goda realizada por Jordanes, dirigía a los visigodos desde los tiempos más remotos. Pero, aparte del carácter legendario que pueda tener esta información⁸, resulta imposible determinar si Gosvinta era balta o si

¹ Para más información, remitimos a nuestro anterior trabajo *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca, 2000, pp. 124-132, donde hemos analizado con más detenimiento los procesos históricos aquí sintetizados y recogido referencias bibliográficas sobre ellos.

² Así lo han supuesto ORLANDIS, José. «Una reina visigoda: Goswintha». En *Semblanzas visigodas*. Madrid: Rialp, 1992, p. 18, quien defiende que nacería hacia los años 525 ó 530; y GODOY, Yolanda. *Gosvinta. La Regina dei Visigoti (525 ca.-589)*. Milano: Jaca Book, 2004, p. 16, que se decanta por el año 530.

³ IOHAN, BICLAR., *Chron.* a. 569?, 4: ...*Leovegildus ...Gosuintham relictam Athanaildi in coniugium accipit* (ed. MOMMSEN, Theodor. *MGH, Aa.* Berlín, 1894 [= München, 1982], vol. XI); GREG. TUR., *Hist. Franc.* 5.38: ...*Goisuintha ...quam post Athanachilde regis conubium rex Leuwichildus acceperat* (eds. KRUSCH, Bruno y LEVISON, W. *MGH, SSM.* Hannover, 1888 [=1951], vol. I.III).

⁴ GODOY, *Gosvinta*, p. 24, cree que el enlace debió de celebrarse hacia el 545, es decir, antes de que Atanagildo encabezase el movimiento rebelde con el que logró destronar al rey Agila y suplantarle en el poder. Argumenta que «quando le bambine compivano dodici anni, si usaba combinare il loro fidanzamento e, tre anni più tardi, si celebravano le nozze», y como supone que Gosvinta nació en el 530, el enlace tendría que haberse producido hacia el 545. La hipótesis resulta plausible, pero se carece de documentación para confirmarla.

⁵ VENAN. FORT. 6.5, v. 62: ...*nec dat origo locum* (FORTUNAT, Venancio. *Poèmes: Livres V-VIII*. Editado por Marc Reydellet. Paris: Les Belles Lettres, 2003, vol. II).

⁶ GODOY, *Gosvinta*, p. 15.

⁷ Lo ha hecho Luis A. García Moreno en reiteradas ocasiones: «La coyuntura política del III Concilio de Toledo. Una historia larga y tortuosa». En *Concilio III de Toledo. XIV Centenario 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991, p. 273; «La Andalucía de San Isidoro». En *Actas del III Congreso de Historia de Andalucía. Córdoba 1991. Historia Antigua*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 1994, p. 565; «Gothic Survivals in the Visigothic Kingdoms of Toulouse and Toledo». *Francia*, 1994, vol. XXI, p. 10; «History through Family Names in the Visigothic Kingdoms of Toulouse and Toledo». *Cassiodorus*, 1998, vol. IV, pp. 169 y ss.

⁸ GRIERSON, P. «Election and Inheritance in Early Germanic Kingship». *Cambridge Historical Journal*, 1941, vol. VII, pp. 11-12, fue el primero en cuestionar que los baltos fueran la estirpe regia

fue su matrimonio con Atanagildo lo que la hizo entrar a formar parte de ese supuesto linaje regio, opción, esta última, que dejaría sin aclarar cuáles fueron sus orígenes. El problema se complica aún más porque ni siquiera podemos tener la certeza de que Atanagildo perteneciera a la estirpe balta. La posibilidad la planteó, hace ya algunos años, M. Rouche⁹, pero reconociendo que «malheureusement, nous ignorons tout de la généalogie des rois wisigoths après la mort d'Amalaric», el último de los reyes que, sin duda alguna, perteneció a la única familia que gobernó a los visigodos al menos desde su asentamiento en el sur de la *Gallia*. Teudis y Teudiscló, sus inmediatos sucesores, eran de origen ostrogodo y carecían de vinculación con la dinastía regia que había gobernado durante todo el periodo tolosano. Con la subsiguiente elección de Agila como rey de los visigodos, se reabrió, como afirma P. C. Díaz¹⁰, «el camino hacia la consolidación de una monarquía visigoda sin injerencias ajenas a su propia tradición. Fue un proceso lento y complejo [...] (en el que la ruptura) con las propias tradiciones de liderazgo que habían mostrado su eficacia durante el siglo anterior, alentó el sentimiento de igualdad entre los distintos clanes godos, que aspiraron ahora a erigirse en titulares de la realeza». Así, la incapacidad de Agila para sofocar la sublevación que estalló en Córdoba en el año 550 fue aprovechada por Atanagildo para levantarse en armas contra él. Lo hizo en el 551 y solicitó la ayuda de los bizantinos para conseguir usurparle el poder. Isidoro de Sevilla, el principal autor que nos informa de estos acontecimientos¹¹ en un periodo de vacío en la documentación histórica, no aporta ningún dato sobre la identidad de Atanagildo. Sólo Venancio Fortunato¹² hace referencia a su elevada nobleza, pero no precisa el origen de la misma. Siempre se ha dado por hecho que Atanagildo pertenecía a la más destacada nobleza visigoda¹³, pero, en realidad, no sabemos quién era y mucho menos cuál era

visigoda y, en la misma línea interpretativa, JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.ª «El papel de la épica en la confección de la dinastía goda de Tolosa: una hipótesis». *Antiquité Tardive*, 1995, vol. III, pp. 159-165, ha planteado la posibilidad de que la tradición sobre los baltos y su supuesta inferioridad frente al linaje ámaloo gobernante entre los ostrogodos fuera elaborada en tiempos de Teodorico el Grande para legitimar la supremacía que ejerció sobre los visigodos, una posibilidad también defendida por DÍAZ, Pablo C. y VALVERDE, M.ª Rosario. «Goths confronting Goths: Ostrogothic Political Relations in *Hispania*». En BARNISH, Sam J. y MARAZZI, Federico (eds.). *The Ostrogoths from the Migration Period to the Sixth Century. An Ethnographic Perspective*. Woodbridge: The Boydell Press, en prensa.

⁹ «Brunehaut romaine o wisigothe». En *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y Cristianismo*. Murcia, 1986, vol. III, p. 109. Los argumentos que aduce son tres: la coincidencia onomástica en la primera parte de los nombres de Atanagildo y Atanarico, la insistencia de Venancio Fortunato en la elevada nobleza de Atanagildo y el hecho de que Brunequilda, la hija menor de Atanagildo, poseyera un famoso *missorium* de Turismundo, objeto que se habría mantenido entre los baltos hasta que pasó a formar parte de la dote personal de la hija del rey visigodo.

¹⁰ DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.; MARTÍNEZ MAZA, Clelia y SANZ HUESMA, Francisco Javier. *Hispania tardoantigua y visigoda*. Madrid: Istmo, 2007, pp. 350-351.

¹¹ Lo hace, sobre todo, en su *Historia Gothorum* 46-47 (RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal (ed.). *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. León: Centro de Estudios e Investigación «San Isidoro», 1975).

¹² VENAN. FORT. 6.1, v. 124: *Nobilitas excelsa nitet, genus Athanagildi*.

¹³ En contra de esta identificación tradicional, Ana M.ª Jiménez Garnica, en un reciente seminario celebrado en Salamanca en noviembre del 2007, ha sugerido la posibilidad de que Atanagildo fuera un

su adscripción familiar, por lo que su supuesta vinculación con los baltos no pasa de ser una hipótesis imposible de confirmar.

Del periodo en que Gosvinta fue la esposa de Atanagildo sólo puede conjeturarse que, en un primer momento, pudo haber vivido en algún lugar de la Bética, posiblemente en Sevilla, donde Atanagildo inició su movimiento usurpatorio, y que se trasladaría a Toledo tras convertirse Atanagildo en rey de los visigodos y fijar su residencia y la capital del reino en dicha ciudad¹⁴. Es poco más lo que sabemos de esa etapa de su vida. Lo único que se tiene documentado es que de su matrimonio con Atanagildo nacieron al menos dos hijas y que ambas fueron entregadas como esposas a dos de los hijos y sucesores del rey merovingio Clotario I. La mayor, Galsvinta, se casó con Chilperico de Neustria, y Brunequilda, la más pequeña, lo había hecho dos años antes con Sigiberto de Austrasia¹⁵.

Gracias a la elegía que compuso Venancio Fortunato en honor de Galsvinta tras haber sido asesinada por orden de su marido en connivencia con su amante y futura esposa Fredegunda, contamos con una preciosa descripción de la despedida hecha por Gosvinta a su hija Galsvinta en el momento en que esta tuvo que abandonar el corte de Toledo para ir a Neustria a celebrar su matrimonio. Se trata de un pasaje sumamente literario, cargado de retórica, en el que el autor se implica emocionalmente con los sentimientos de una madre que siente un profundo dolor por la marcha de su querida hija. Venancio Fortunato dibuja una escena tremenda en la que una aterrorizada Galsvinta corre a refugiarse en brazos de su madre tratando así de escapar al futuro incierto que le espera lejos de su entorno familiar y al lado de un hombre al que ni siquiera conoce. Gosvinta la acoge en su seno y comparte con ella las lágrimas y la desesperación que les produce su inminente partida¹⁶. Las razones de Estado que han podido motivar la concertación del matrimonio no logran atemperar el dolor de Gosvinta. No hay nada que pueda justificar su sufrimiento y la reina clama: «¿por qué me la arrancáis? [...] ¿por qué tienes que irte a tierras lejanas, donde no seré más

personaje llegado desde Constantinopla y elegido por Justiniano para lograr su objetivo de reimplantar el poder imperial en la Península Ibérica, una hipótesis sugerente pero difícil de probar.

¹⁴ Así lo ha defendido GODOY, *Gosvinta*, pp. 24 y 29-31; y las palabras que VENAN. FORT. pone en boca de su hija Galsvinta parecen confirmarlo: *Sic gremio, Tolete, tuo nutribas, ut aegra excludar portir tristis alumna tuis?* (6.5, vv. 97-98).

¹⁵ Sobre la concertación de estos matrimonios y su significado político, RIVERA RECIO, Juan Francisco. «Las hijas del rey visigodo Atanagildo y las tragedias de la familia merovingia reinante». En *Estudios en homenaje a D. Claudio Sánchez-Albornoz en sus 90 años*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España, 1983, pp. 318-319; URSO, C. «Brunehilde “prudens consilio et blanda colloquio” (A proposito della regina d'Austrasia in Gregorio di Tours)», *Quaderni Catanesi. Studi Classici e Medievali*, 1986, vol. XV, pp. 89-94; ISLA FREZ, Amancio. «Las relaciones entre el reino y los reyes merovingios a finales del s. VI». *España Medieval*, 1990, vol. XIII, pp. 11-12; VALLEJO GIRVÉS, Margarita. *Bizancio y la España Tardoantigua* (ss. V-VIII). *Un capítulo de historia mediterránea*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1993, pp. 127-129; VALVERDE CASTRO, M.ª Rosario. «La monarquía visigoda y su política matrimonial: el reino visigodo de Toledo», *Studia Historica. Historia Antigua*, 2000, vol. 18, pp. 334-337; GODOY, *Gosvinta*, pp. 34-38.

¹⁶ VENAN. FORT. 6.5, vv. 27-30 y 37-38: *Hoc ubi uirgo metu audituque exterrita sensit, currit ad amplexus, Goisuinta, tuos. Tum matris collecta sinu male sana reclinans, ne diuellatur se tenet ungue manu [...] Tum gemitu fit maesta domus, strepit aula tumultu, reginae fletu plorat et omnis honor.*

tu madre? ¿no podía acogernos a las dos una sola región?»¹⁷. Su dolor es tal que los embajadores merovingios que han venido a recoger a la novia, conmovidos, posponen algunos días el inicio del viaje que separará definitivamente a la madre de su hija¹⁸ y no tienen más opción que consentir ante la resuelta decisión de la reina de acompañar a su hija durante una parte del camino a recorrer, aunque ello suponga ralentizar la marcha¹⁹.

Aunque el relato de los hechos no puede ser más conmovedor y la descripción del amor maternal más elocuente, incluso este pasaje ha sido utilizado para descubrir en Gosvinta algunos de los rasgos «masculinos» de su supuesta personalidad que tan profundamente han marcado la imagen de mujer poderosa, fría, calculadora y con un comportamiento regido por intereses políticos que de ella se ha construido en la historiografía sobre el reino visigodo. Reveladoras al respecto son las palabras de Y. Godoy quien descubre en la Gosvinta del pasaje que ahora nos ocupa a una mujer posesiva, orgullosa de sus orígenes aristocráticos, con un espíritu emprendedor al que nadie osa oponerse y muy activa políticamente hablando²⁰. La frase que Venancio Fortunato pone en boca de Gosvinta lamentándose de perder el consuelo que su hija le proporcionaba tras haber afrontado los problemas que conllevaba reinar (*post causas quas regna gerunt, ubi maesta reclinem?*), la inducen a pensar que Gosvinta, a pesar de que la reina carecía de prerrogativas específicas de gobierno en la *Hispania* visigoda²¹, ejerció un *rol* político activo, sobre todo durante las frecuentes campañas guerreras de Atanagildo, llegando incluso a sostener que, a la muerte de su marido, fue ella quien «prese in mano le rendine dello Stato»²².

En realidad, carecemos de toda noticia sobre el papel desempeñado por Gosvinta durante los cinco meses de interregno que siguieron a la muerte de Atanagildo en Toledo en el año 568. Por lo tanto, de la misma manera que se ha supuesto que su actividad

¹⁷ VENAN. FORT. 6.5, vv. 63 y 77-78: *Quid rapitis? [...] Cur noua rura petas illic ubi non ero mater? An regio forsan non capit una duas?*

¹⁸ VENAN. FORT. 6.5, vv. 41-46: *Instant legati germanica requiri, narrantes longae tempora tarda uiae. Sed matris moti gemitu sua uiscera soluunt et qui conpellunt, dissimulare uolunt. Dum natae amplexu genitrix nodata tenetur praetereunt duplices, tertia, quarta dies.*

¹⁹ VENAN. FORT. 6.5, vv. 125-126 y 131-136: *Hinc iter arripiunt genitrix, nata, agmina flentum nec piget obsequii mater anabela sequi [...] Dat causas spatii genitrix ut longius iret, sed fuit optanti tempus iterque breue. Peruenit quo mater ait sese inde reuertit, sed quod uelle prius, postea nolle fuit. Rursus adire cupit, uia qua fert inuia matrem. Quam proceres retinent, ne teneretur iter.*

²⁰ GODOY, *Gosvinta*, pp. 43-44. Valoraciones similares son las que realiza ORLANDIS, «Una reina», pp. 24-25, al comentar el poema en el que Venancio Fortunato canta el terrible dolor que siente Gosvinta al recibir la noticia de la muerte de su hija. Le parece poco probable que esos versos sirvan para acercarnos a la personalidad de Gosvinta y, a pesar de que el poeta afirma que la reina perdió la razón de existir, Orlandis considera que Venancio no está haciendo más que atribuirle sentimientos propios del instinto maternal ante la muerte de una hija, pero que, en realidad, Gosvinta conservó interés por la vida, «fuerza social, poder político y una decidida voluntad de intervención en los negocios públicos».

²¹ Cf. JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.^a «La mujer en el mundo visigodo». En VERDEJO SÁNCHEZ, M.^a Dolores (coord.). *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*. Málaga: Universidad de Málaga, 1995, p. 158; ZUECO GARCÍA, E. «Una aproximación a la figura de la Reina visigoda», *Memoriana*, 1998, vol. II, p. 8; VALVERDE CASTRO, «La monarquía», p. 353.

²² GODOY, *Gosvinta*, p. 49.

política fue destacada en el periodo en el que el trono visigodo estuvo vacante, también puede pensarse que su posición como reina viuda sin hijos varones en los que apoyarse debía de ser bastante delicada²³. La falta de información impide decantarse por una u otra opción. Si la primera de ellas ha tenido más defensores²⁴, ha sido porque se sabe que, después de que Liuva I fuese elevado a la dignidad regia en la ciudad de Narbona y de que este decidiese asociar al poder a su hermano Leovigildo para que se ocupase de los asuntos hispanos, Leovigildo se unió en matrimonio con Gosvinta, la reina viuda²⁵.

Los historiadores que han analizado este periodo suelen insistir en la importancia que tuvo el enlace con Gosvinta para fortalecer la posición de Leovigildo como rey de los visigodos. Se ha visto en él la culminación de un proceso de negociaciones que dieron lugar a una alianza entre dos de los grupos nobiliarios más importantes del reino: el de Liuva-Leovigildo, que agruparía a la nobleza de la *Narbonensis*, y el de Atanagildo, que aglutinaría en torno a la reina viuda las fidelidades de la nobleza visigoda de la *Hispania* central y meridional²⁶. Se destaca, en esta línea interpretativa, el apoyo social y militar que el matrimonio con Gosvinta reportó a Leovigildo. La que era de nuevo reina le habría transmitido el apoyo de la facción nobiliaria que había sostenido al monarca anterior²⁷, lo que, en términos políticos, supondría poder contar con la colaboración armada de un importante sector de la nobleza del reino, una colaboración indispensable para poder terminar de imponer la soberanía visigoda sobre el conjunto de los territorios hispanos, lo que constituyó uno de los objetivos políticos más marcados del reinado de Leovigildo. Además, las leyes visigodas concedían al marido el derecho de utilizar la población dependiente de las propiedades de su mujer para usarla en expediciones militares²⁸. La condición noble de Gosvinta

²³ Hay que tener en cuenta que, como ha puesto de manifiesto para el caso merovingio SANTI-NELLI, Emmanuelle. *Des femmes éplorées? Les veuves dans la société aristocratique du haut Moyen Âge*. Ville-neuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003, pp. 65 y ss. y 106 y ss., la muerte del marido hacía que la mujer perdiera al que le reportaba seguridad personal y material y, en el caso de las viudas regias, su posición se volvía especialmente frágil si no habían tenido hijos varones, ya adultos, que pudieran protegerlas. Además, como señala NELSON, Janet L. «À propos des femmes royales dans les rapports entre le monde wisigothique et le monde franc à l'époque de Reccared». En *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*, p. 467, no teniendo descendencia masculina, Gosvinta carecía de la posibilidad de imponer la sucesión dinástica.

²⁴ En esta línea, también hay que situar a VALLEJO GIRVÉS, *Bizancio*, p. 139.

²⁵ IOHAN. BICLAR., *Chron.* a. 569?, 4: [...] *Leovegildus germanus Liovani regis superstite fratre in regnum citerioris Hispaniae constituitur, Gosuintham relictam Athanaaldi in coniugium accipit*; GREG. TUR., *Hist. Franc.* 4.38: [...] *mortuo [...] Hispaniam Athanaeldo, Leuva cum Leuwieldo fratre regnum accepit. Defuncto igitur Leuwane Leuwieldus, frater eius, totum regnum occupavit. Qui, uxorem mortuam, Gusuintham [...] accepit.*

²⁶ GARCÍA MORENO, Luis A. *Historia de España visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989, pp. 105-106; ORLANDIS, «Una reina», p. 25; ZUECO GARCÍA, «Una aproximación», p. 10; VALVERDE CASTRO, «La monarquía», pp. 338-340; CASTELLANOS, Santiago. *Los godos y la cruz. Recaredo y la unidad de España*. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 92.

²⁷ Cf. ORLANDIS, José. «La reina en la monarquía visigoda». En *Estudios Visigóticos*, 1967, vol. III, pp. 111-112; SAITTA, Biagio. «Un momento de disgregazione nel regno visigoto di Spagna: la rivolta di Ermenegildo». *QC*, 1979, vol. I, pp. 87-88.

²⁸ Sobre el particular, véase ZUECO GARCÍA, «Una aproximación», p. 12; GACTO FERNÁNDEZ, Enrique. *La condición jurídica del cónyuge viudo en el Derecho visigodo y en los fueros de León y Castilla*.

hace presuponer que sus propiedades no serían nada despreciables y, por lo tanto, el número de hombres de los que Leovigildo podría disponer se habría incrementado considerablemente al convertirse en su esposo. Otros autores, en cambio, insisten más en la importancia que tuvo la unión conyugal con Gosvinta como elemento legitimador de la condición de rey adquirida por Leovigildo. Defienden que el hecho de ser la viuda del rey hacía de ella la legítima depositaria del poder regio y le daba la facultad de transmitirlo por vía matrimonial, lo que habría hecho Gosvinta casándose con Leovigildo²⁹. Además se ha apuntado la posibilidad de que las reinas, especialmente en su condición de viudas, tenían en el mundo germánico una especial vinculación con el tesoro regio, lo que de ser cierto habría supuesto que el enlace con Gosvinta habría reportado a Leovigildo el tesoro regio visigodo³⁰, el símbolo material por excelencia de la institución monárquica y, por lo tanto, un elemento legitimador del rango real. Por último, también se ha destacado la relevancia que pudo tener la unión con Gosvinta para facilitar las negociaciones diplomáticas con los reinos merovingios, en especial con el de Austrasia, donde su hija Brunequilda era la esposa del monarca reinante³¹. Pongamos el acento sobre los aspectos sociopolíticos, militares, diplomáticos o ideológicos, de lo que no parece haber duda es de que la unión con Gosvinta fue un importante factor de fortalecimiento regio para Leovigildo.

La siguiente noticia que poseemos sobre Gosvinta está relacionada con el enlace nupcial que se concertó entre el hijo mayor de Leovigildo, Hermenegildo, fruto de su anterior matrimonio³², y la princesa merovingia Ingunda, hija de Brunequilda y, por lo tanto, nieta de Gosvinta, un enlace que parece confirmar la positiva influencia

Sevilla: Universidad de Sevilla, 1975, p. 101; PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio. «La condición de la mujer y el poder real en la sociedad visigoda». *Romanobarbarica*, 1999, vol. XVI, p. 179.

²⁹ GODOY, *Gosvinta*, p. 50; MARTIN, Céline. *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003, p. 312, autora, esta última, que señala que el mismo procedimiento «était extrêmement fréquent dans l'Empire romain et à Byzance, les femmes étant considérées comme porteuses de la légitimité dynastique. En épousant la veuve ou la fille d'un souverain, son successeur entrait symboliquement dans la famille de celui-ci».

³⁰ NELSON, «À propos des femmes», p. 469; GASPARRI, Stefano. «Il tesoro del re». En GELICHI, Sauro y LA ROCCA, Cristina (a cura di). *Tesori. Forme di accumulazione della ricchezza nell'alto medioevo (secoli V-XI)*. Roma: Viella, 2004, pp. 55-56; GODOY, *Gosvinta*, p. 62; ISLA FREZ, Amancio. «Reinas de los godos». *Hispania*, 2004, vol. LXIV, p. 414.

³¹ GARCÍA MORENO, «La coyuntura», p. 273; ZUECO GARCÍA, «Una aproximación», p. 10; VALVERDE CASTRO, «La monarquía», p. 340; CASTELLANOS, *Los godos*, p. 92.

³² No sabemos quién fue la primera mujer de Leovigildo. El único dato sobre su identidad lo proporciona Máximo de Zaragoza, quien afirma que estuvo casado con una mujer hispanorromana de origen cartaginense llamada Teodora, que murió en Toledo en el 567, a la edad de 28 años, pero, como ha apuntado GODOY, *Gosvinta*, p. 51, la crónica de este autor no resulta fiable y la información que aquí recogemos ha sido considerada legendaria. Por lo tanto, tampoco podemos estar seguros de que la primera esposa de Leovigildo ya hubiera muerto cuando él se casó con Gosvinta. Así lo afirma GREG. TUR., *Hist. Franc.* 4.38: *uxorem mortuam, Gosvintha ...accepit*. En cambio, IOHAN. BICLAR., *Chron.* a. 573?, 5, utiliza la expresión *ex amissa coniuge* para referirse a la madre de los hijos de Leovigildo, lo que ha dado pie a ISLA FREZ, «Las relaciones», p. 12, n. 4, para defender que esa mujer seguía aún con vida y que fue repudiada por Leovigildo para poder casarse con Gosvinta, lo que, de ser cierto, mostraría con claridad la conveniencia política del enlace con la reina viuda.

que ejerció la ahora esposa de Leovigildo para establecer alianzas con los vecinos del norte. El matrimonio se celebró en el año 579 y, aunque de él se esperaban obtener ventajas políticas, militares y económicas³³, acabó haciendo estallar la más grave crisis a la que tuvo que enfrentarse Leovigildo: la rebelión de Hermenegildo. No están claras las causas que la provocaron porque difieren las noticias que sobre ella proporcionan Gregorio de Tours y Juan de Bicláro. No obstante, en las dos versiones, el papel de Gosvinta es fundamental y, en las dos, la imagen que de ella se nos da deja mucho que desear: en la primera, se nos presenta como una abuela-suegra nada apetecible y, en la segunda, como una esposa nada respetuosa hacia los intereses de su marido.

Cuenta Gregorio de Tours que Ingunda, al llegar a la corte de Toledo, fue acogida con gran alegría por su abuela Gosvinta, pero que las cosas cambiaron rápidamente cuando la reina trató de convencer a su nieta para que abjurase de su fe católica y abrazase el arrianismo. La tenaz negativa de Ingunda desató la ira de Gosvinta, quien no dudó en recurrir a la violencia para tratar de que renunciase a sus creencias. Tras agarrarla por los pelos y tirarla al suelo, la molió a patadas y después ordenó que, tal y como estaba, llena de sangre, fuese desnudada y arrojada a la piscina bautismal para rebautizarla en el arrianismo. Leovigildo decidió entonces alejar de Toledo a Hermenegildo y a su esposa. Confirió a su hijo primogénito el gobierno de la Bética y, una vez instalados en Sevilla, Ingunda logró que su marido se convirtiese a la ortodoxia, tras lo cual se autoproclamó rey, rebelándose contra su padre³⁴. Según esta versión, fue el diferente credo religioso que practicaban ambas damas reales lo que motivó el estallido de una sublevación que convirtió a Gosvinta en enemiga de Hermenegildo y de su nieta³⁵.

³³ Hay que tener en cuenta que las uniones conyugales con princesas de otros reinos no solo reportaban a sus maridos alianzas externas. Las futuras esposas llegaban acompañadas de séquitos militares y cuantiosas dotes, hombres y bienes que también contribuían a incrementar el poder de sus esposos. Sobre el caso concreto de Ingunda, puede verse PÉREZ SÁNCHEZ, «La condición», pp. 194-196.

³⁴ GREG. TUR., *Hist. Franc.* 5.38: [...] *ab avia Goisuintha cum gaudio magno susceptitur. Quam nec passa est in regione catholica diu commorare; sed ut rebaptizaretur in Arriana herese, blandis coepit sermonibus inlecere. Sed illa viriliter reluctans [...] (Gosvinta) iracundiae furore succensa, adpraehensam per comam capitibus puellam in terram conludit, et diu calcibus verberatam ac sanguine cruentatam iussit spoliari et piscinae immergi [...] Leuwichildus autem dedit eis unam de civitatibus, in qua resedentes regnarent. Ad quam cum abissent, coepit Ingundis praedicare viro suo, ut, relicta heresis fallacia, catholicae legis veritatem agnoscerit.*

³⁵ Entre los defensores de esta versión de los hechos se encuentran GOUBERT, Pierre. «Byzance et l'Espagne wisigothique». *Revue des Études Byzantines*, 1944, vol. II, p. 22; ORLANDIS, José. «Algunas consideraciones en torno a la tiranía de San Hermenegildo». En *Estudios Visigóticos. 3. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. Roma-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1962, p. 11; STROHEKER, Karl Friedrich. «Leowigild». En *Germanentum und Spätantike*. Zürich-Stuttgart: Artemis, 1965, pp. 151-152; FONTAINE, Jacques. «Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne». *Studi Medievali*, 1967, vol. XIV, pp. 110-113; GALÁN SÁNCHEZ, Pedro J. *El género historiográfico de la «chronica». Las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1994, pp. 158-159; WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic Peoples*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 266. En esta misma línea, ZUECO GARCÍA, «Una aproximación», p. 13, encuentra una posible explicación a la enemistad entre Ingunda y Gosvinta en el intento de esta última de crear un vacío político a Hermenegildo.

Muy diferente es el testimonio de Juan de Biclario. Este autor afirma que «*Hermenegildus factione Gosuinthae reginae tyrannidem assumens in Hispali civitate*» (*Chron.* a. 579?, 3), lo que ha inducido a pensar que fue Gosvinta la instigadora de la rebelión de Hermenegildo. Los partidarios de esta interpretación³⁶ defienden que el objetivo de Gosvinta era conseguir que un miembro de su familia se hiciese con el poder regio visigodo. En el 573, Leovigildo había asociado a sus dos hijos al poder buscando asegurar que, tras su muerte, fuera uno de ellos el que se convirtiera en rey, pero la fundación de la ciudad de Recópolis en el año 578 parecía indicar la preferencia paterna por el menor de sus hijos, Recaredo. Gosvinta no era la madre de ninguno de ellos y, en principio, le tendría que haber resultado indiferente que fuera uno u otro el que se convirtiera en el sucesor de Leovigildo. Ahora bien, el matrimonio de Hermenegildo con su nieta Ingunda habría incrementado la vinculación de Gosvinta con el primogénito de Leovigildo y abierto la posibilidad de que su linaje y el de su difunto marido Atanagildo pudiesen situarse al frente del reino visigodo. Para ello era necesario que el hijo de Hermenegildo e Ingunda, al que, no en vano, se le puso el nombre de su bisabuelo materno, Atanagildo (toda una proclama política con la que Hermenegildo indicaba su unión con la familia de Gosvinta), se convirtiese en el heredero al trono visigodo. Este habría sido el motivo que habría llevado a Gosvinta a incitar a Hermenegildo a rebelarse contra su padre.

Existen dos inconvenientes para aceptar sin reservas este sugerente punto de vista. Por un lado, no tenemos ninguna noticia de que Leovigildo actuara contra Gosvinta tras haber aplastado la sublevación de Hermenegildo, lo que resulta difícil de comprender si ella hubiese sido la verdadera incitadora de la rebelión. Por otro, no resulta fácil compaginar el posicionamiento de Gosvinta a favor de una rebelión que recurrió a la defensa de la ortodoxia como elemento legitimador con la imagen de ferviente e intransigente arriana que de ella nos proporciona Gregorio de Tours. Es cierto que el testimonio del cronista galo, afirmando que Gosvinta no dudó en recurrir a la violencia para obligar a su nieta a adoptar la fe arriana o culpabilizando a la reina de ser la responsable de las medidas persecutorias contra los católicos³⁷, que supuestamente puso en práctica Leovigildo³⁸, pueden ser interpretadas en función de la concepción pastoral de la Historia que preside la obra del obispo turonense³⁹,

³⁶ GARCÍA MORENO, «La Andalucía», pp. 565-566; VALLEJO GIRVÉS, «Un asunto de chantaje». La familia de Atanagildo entre Metz, Toledo y Constantinopla». *Polis*, 1999, vol. XI, pp. 263-267; ISLA FREZ, «Reinas», p. 424; CASTELLANOS, *Los godos*, pp. 115-117.

³⁷ GREG. TUR., *Hist. Franc.* 5.38: [...] *in Hispaniis christianis persecutio fuit, multique exiliis dati, facultatibus privati, fame decocti, carcere mancipati, verberibus adfecti ac diversis suppliciis trucidati sunt. Caput quoque huius sceleris Goisuintha fuit.*

³⁸ No está claro si Leovigildo fue un perseguidor sistemático de la población de su reino que practicaba la fe ortodoxa o si, por el contrario, se limitó a actuar contra los miembros del episcopado ortodoxo que se opusieron a sus planes políticos, una cuestión que hemos analizado en VALVERDE, M.ª Rosario. «Leovigildo. Persecución religiosa y defensa de la unidad del reino». *Iberia*, 1999, vol. II, pp. 123-132.

³⁹ Cfr. GOFFART, Walter. *The Narrators of Barbarian History (A. D. 550-800). Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*. Princeton: Princeton University Press, 1988, p. 228.

lo que le hace presentar al reino visigodo, oficialmente arriano, como la encarnación de todos los males y adoptar una postura apologética a favor de los francos y el catolicismo. Con esta perspectiva, y como ha afirmado S. Castellanos⁴⁰, «la contundencia del arrianismo de Gosvinta y su papel en la política visigoda pasaba a ser un argumento del todo punto conveniente para la obra religiosa, intelectual y literaria de Gregorio». Por lo tanto, el posicionamiento ideológico de Gregorio podría llevar a cuestionar, o al menos relativizar, la contundencia de su testimonio. Ahora bien, esa imagen de Gosvinta como ferviente arriana no solo se obtiene de la lectura de la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours. La última de las noticias que poseemos sobre ella, y que nos la proporciona Juan de Biclara, parece confirmar la intransigencia con la que Gosvinta profesaba el arrianismo: nos referimos a la información que aporta sobre la conspiración contra Recaredo que la reina protagonizó, junto al obispo arriano de Toledo, Uldila, en el contexto de la conversión del reino a la ortodoxia nicena. El Biclarense puntualiza que los conspiradores, aunque simulaban haber aceptado el credo ortodoxo, profanaban la comunión católica porque seguían siendo arrianos⁴¹.

Es muy probable que Recaredo, incluso antes de que estallase esta conspiración, ya fuera plenamente consciente de que contaba con la oposición de Gosvinta, lo que explicaría que nada más convertirse en rey de los visigodos la adoptara como madre. La edad de Gosvinta, quien ya habría sobrepasado los 55 años⁴², impedía que, una vez más, se pudiese recurrir a la estrategia matrimonial para obtener su apoyo. Además la legislación visigoda prohibía los matrimonios entre consanguíneos y no hubiera resultado apropiado que el rey que llevó a cabo la conversión del reino al catolicismo se casara con la que había sido esposa de su padre y madrastra suya, quebrantando así unas disposiciones legislativas que tenían un fundamento religioso⁴³.

Según el testimonio de estos hechos que nos proporciona Gregorio de Tours parece que la adopción como madre de Gosvinta estuvo directamente relacionada con

⁴⁰ *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla, 2004, p. 222.

⁴¹ IOHAN. BICLAR., *Chron.* a. 589?, 1: *Uldila episcopus cum Gosuintha regina insideiantes Reccaredo manifestantur et fidei catholicae communionem, quam specie Christiana quasi sumentes proinciunt, publicantur.*

⁴² Recaredo accedió al poder en el 586 y si, como vimos anteriormente, Gosvinta nació a finales de los 20 o principios de los 30, ahora tendría entre 56 y 61 años, una edad que, por sí sola, da credibilidad a las palabras de GREG. TUR., *Hist. Franc.* 5.38 sobre la grave forma de catarata que sufría la reina (*Nam unum oculum nubs alba contegens, lumen, quod mens non habebat, pepulit a palphebris*), pero no es suficiente para demostrar que, como también sostiene el obispo turonense, su raciocinio estaba ya mermado. No aceptando su testimonio, GODOY, *Gosvinta*, p. 89, defiende que Gosvinta era aún plenamente lúcida y conservaba la energía suficiente para afrontar los problemas del reino.

⁴³ Sobre estas disposiciones, véase AYERBE IRÍBAR, M.^a Rosa. «La mujer y su proyección familiar en la sociedad visigoda a través de los concilios». En *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Integración Interdisciplinarias*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1983, pp. 15 y 19; AUSENDA, Giorgio. «Kinship and Marriage among the Visigoths». En HEATHER, Peter (ed.). *The Visigoths from the Migration Period to the Seven Century. An Ethnographic Perspective*. Woodbridge: The Boydell Press, 1999, pp. 145-148; SANTINELLI, *Des femmes*, pp. 265-271.

la necesidad que tenía Recaredo de contener posibles ataques de los merovingios⁴⁴. Con el estallido de la rebelión de Hermenegildo se habían roto las buenas relaciones entre Austrasia y el reino visigodo, ya que Brunequilda, la madre de Ingunda, siempre mantuvo una actitud favorable a los sublevados. También Gontrán de Borgoña se posicionó al lado de los rebeldes. Además de los lazos familiares que le unían a Ingunda (era su tío paterno), la sublevación de Hermenegildo le proporcionaba una buena ocasión para apoderarse de la Septimania goda que tanto ambicionaba. Tras el fin de la rebelión, la muerte de Ingunda entre los bizantinos y el cautiverio del joven Atanagildo en Constantinopla⁴⁵, la enemistad de Austrasia y de Borgoña se agudizó.

Para conjurar dicha enemistad y evitar un decidido apoyo franco a los rebeldes, pocos años antes, hacia el 583-584, Leovigildo había buscado la alianza de Neustria, alianza que debía haberse sellado con el matrimonio entre Recaredo y Ringunta, la hija de Chilperico de Neustria y Fredegunda, pero el enlace nunca llegó a celebrarse. Una serie de circunstancias adversas, como el asalto de la comitiva que acompañaba a Ringunta en su viaje a Toledo, el robo de su dote y la muerte de su padre, indujeron a la princesa merovingia a interrumpir su viaje y a regresar a su tierra⁴⁶. Así, cuando en el año 586 Recaredo se hizo con el poder regio visigodo, su aliado merovingio, Chilperico de Neustria, ya había fallecido, Brunequilda mantenía su hostilidad hacia los visigodos y Gontrán no había renunciado a adueñarse de la Septimania goda tras el fracaso sufrido en el intento de conquistarla que había llevado a cabo el año anterior⁴⁷. En tales circunstancias, no sorprende que Recaredo, tras convertirse en el rey de los visigodos, enviase legados a los reinos de Austrasia y de Borgoña para negociar acuerdos de paz. Puede que se esperase que los lazos familiares que unían a Gosvinta con los miembros de las cortes merovingias resultasen operativos para abrir la vía de la negociación⁴⁸ y, de hecho, aunque Gontrán se negó a escuchar a los legados

⁴⁴ GREG. TUR, *Hist. Franc.* 9.1: *Igitur post mortem Leuwigilde Hispanorum regis Richaredus, filius eius, foedus iniit cum Goesintha, relicta patris sui, eamque ut matrem suscepit. Haec enim erat mater Brunchildis reginae, matris Childeberthi iunioris [...] Denique, cum noverca habitu consilio, legatus ad Gunthramno rege adque ad Childebertum dirigit, dicens: «Pacem habete nobiscum, et ineamus foedus, ut adiutus praesidio vestro, cum necessitas poposcerit, simile nos condicione, intercedente caritate, muniamus».*

⁴⁵ Ante el avance de las tropas de Leovigildo, Ingunda, junto a su hijo Atanagildo, buscó refugio entre los bizantinos. En su viaje a Constantinopla, Ingunda falleció y dejamos de tener noticias sobre el joven Atanagildo tras su llegada a la corte imperial. Solo sabemos que fue utilizado como elemento de presión por parte del Imperio sobre los reinos bárbaros occidentales, cuestión que ha sido analizada por VALLEJO GIRVÉS, «Un asunto de chantaje», pp. 268-276.

⁴⁶ Más información en VALLEJO GIRVÉS, «Un asunto de chantaje», pp. 265-266; VALVERDE CASTRO, «La monarquía», pp. 341-343; GODOY, *Gosvinta*, pp. 83-93.

⁴⁷ Los ejércitos enviados a la zona bajo la dirección de Recaredo obtuvieron la victoria, pero tras su ascenso al poder, tropas mandadas por un tal Desiderio volvieron a atacar la Septimania, siendo también derrotadas. Una descripción más detallada de estos acontecimientos en THOMPSON, E. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, pp. 91-92; SAITTA, Biagio. «I Visigoti negli *Historiarum libri* di Gregorio di Tours». *QC*, 1985, vol. XIV, pp. 422-424.

⁴⁸ En este sentido, afirma ISLA FREZ, «Las relaciones», p. 28, que «el acuerdo con Gosvinta, que debía controlar, al menos en parte, los hilos de la política franca, debió presentarse a Recaredo como paso previo para llegar a una paz sólida que pudiera asegurar sus territorios nororientales amenazados seriamente por un ataque conjunto de ambos reyes».

visigodos⁴⁹, estos sí fueron recibidos en la corte de Austrasia⁵⁰ y, una vez que se resolvió la cuestión de la venganza obligatoria (*faida*) por la muerte de Ingunda mediante el juramento exculpatorio que realizó Recaredo y el pago de la *wergeld*, el precio del crimen⁵¹, se trató de fortalecer la amistad renovada con el reino de Austrasia mediante un compromiso matrimonial que había de unir a Recaredo con Clodosinda, hermana de Childeberto e hija menor de Brunequilda⁵². Tampoco en esta ocasión llegaría a celebrarse el matrimonio. Según Gregorio de Tours, la oposición de Gontrán de Borgoña lo impidió⁵³. No obstante, el proyectado enlace sí pudo surtir efecto, ya que, cuando Gontrán lanzó su mayor ataque contra la Septimania goda a finales del 588 o principios del 589, los ejércitos de Austrasia no intervinieron en el conflicto.

Con independencia de la mayor o menor eficacia que tuviera en cada caso la política diplomática emprendida por la corte visigoda, puede establecerse, a partir del testimonio de Gregorio de Tours, una asociación directa entre la adopción de Gosvinta como madre y la búsqueda de la alianza merovingia. Ahora bien, la unión con Gosvinta no solo podría ser un recurso utilizado para abrir la vía de la negociación con los reinos merovingios. Esta alianza también podía reportar beneficios en el ámbito de la política interior. Su adopción como madre por Recaredo también puede interpretarse como un medio utilizado por el rey para conjurar enemistades nobiliarias. Es posible que Gosvinta encabezara una importante facción nobiliaria opuesta a Recaredo, tanto si ella, como parecía indicar Juan de Biclario, había sido la instigadora de la rebelión de Hermenegildo, como si la reina, como sostenía Gregorio de Tours, era una ferviente arriana. Adoptándola como madre, Recaredo aseguraba su preeminente posición en la corte, lo que, en el primer supuesto, representaría una garantía de seguridad para los derrotados partidarios de Hermenegildo, un factor determinante para conseguir su apoyo y, en el segundo, podría ser un recurso

⁴⁹ GREG. TUR., *Hist. Franc.* 9.16 sostiene que lo hizo alegando que Recaredo era el responsable de la muerte de su sobrina Ingunda y de su marido Hermenegildo.

⁵⁰ GODOY, *Gosvinta*, p. 97, sostiene que las tensiones que habían surgido entre Austrasia y Borgoña lo propiciaron. Brunequilda había pedido a Gontrán que le entregase a Fredegunda, refugiada en su corte tras la muerte de su marido Chilperico, para vengar la muerte de Galsvinta, pero Gontrán no había aceptado y además, ejerciendo el poder en los territorios del difunto Chilperico, estaba haciéndose demasiado fuerte.

⁵¹ Según las tradiciones germánicas, Brunequilda y Childeberto no podían aceptar la petición de paz de Recaredo porque la muerte de Ingunda no había sido vengada. Para salvar este escollo, según informa GREG. TUR., *Hist. Franc.* 9.16, Recaredo, además de jurar que no había estado implicado en la muerte de Ingunda, tuvo que entregar a Brunequilda 10.000 sueldos de oro más los enclaves de Juvignac y Carneilhan. Sobre el particular, ROUCHE, «Brunchaut», p. 107; GARCÍA MORENO, «La coyuntura», pp. 281-282; NELSON, «À propos des femmes», p. 473.

⁵² GODOY, *Gosvinta*, p. 98 considera que el enlace fue impulsado por Gosvinta, buscando realizar su viejo proyecto de mezclar la sangre de su propia estirpe y la de Atanagildo con la de la dinastía de Leovigildo.

⁵³ Según el testimonio de GREG. TUR., *Hist. Franc.* 9. 16, para que el enlace pudiera realizarse era necesaria la autorización de Gontrán, tío paterno de la novia, una noticia que cobra pleno significado si, como defiende AUSENDA, «Kinship», p. 142, las tradiciones germánicas otorgaban al tío paterno la responsabilidad de decidir sobre el matrimonio de los sobrinos en caso de fallecimiento de sus padres.

utilizado por el rey para conjurar de antemano la previsible oposición de la nobleza arriana a su política religiosa de conversión del reino al catolicismo ortodoxo⁵⁴. De ser este el caso, el pacto con Gosvinta no surtió los efectos esperados. Como apuntábamos anteriormente, a finales del año 588 Gosvinta conspiró contra el rey junto al obispo de Toledo, Uldila⁵⁵, y fue este acto el que acabó abocándola a la muerte. No sabemos cómo terminaron sus días. Juan de Bicláro se limita a decir que, tras ser descubierta su conspiración, «*vitae terminum dedit*», pero sin precisar si se suicidó o si, como sería previsible por su participación en la rebelión contra el rey, fue condenada a muerte.

Tras este repaso por la vida de Gosvinta se descubre que, en realidad, lo único que podemos afirmar, con cierto grado de certeza, es que sería de origen noble, que tuvo al menos dos hijas que se casaron con príncipes merovingios, que ella fue doblemente reina al haber sido la esposa de dos reyes visigodos, Atanagildo y Leovigildo, que fue adoptada como madre por otro de ellos, Recaredo, y que participó en una conjura contra este último rey. Su vinculación con la corte visigoda durante tres reinados ha dado lugar a que se le haya atribuido un destacado poder político y a que se le haya presupuesto una arrolladora personalidad, que estaría definida por una indomable voluntad y un carácter resolutivo⁵⁶, rasgos que en la época se consideraban más propios de los hombres que de las mujeres.

Esos rasgos «viriles» de su supuesta personalidad también se aprecian en otra mujer, Benedicta, que vivió unos 50 años después que Gosvinta. La conocemos menos. Frente a la diversidad de fuentes que hacen referencia a Gosvinta⁵⁷ (los versos de Venancio Fortunato, la *Chronica* de Juan de Bicláro y la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, dos de ellas, además, pertenecientes al género cronístico, en principio el más útil para efectuar la reconstrucción de los hechos del pasado), un único documento, y además de carácter hagiográfico, es el que nos proporciona información sobre Benedicta. Conocemos a esta mujer gracias a la *Vita Fructuosi* (en adelante *VF*), una obra de autor anónimo, redactada a finales del siglo VII⁵⁸, en la que se narra

⁵⁴ Ya hemos planteado ambas posibilidades en VALVERDE CASTRO, «La monarquía», pp. 344-345. La primera de ellas cuenta con más defensores, entre ellos GARCÍA MORENO, «La Andalucía», pp. 568-569; CASTELLANOS, *Los godos*, pp. 147-149.

⁵⁵ GODOY, *Gosvinta*, p. 99 y 102-103, cree que Gosvinta también pudo dar su apoyo a las rebeliones de signo arriano que, por las mismas fechas, estallaron en Mérida y Narbona.

⁵⁶ Este punto de vista ha sido recientemente cuestionado por Ana M.^a Jiménez Garnica, en la conferencia a la que aludíamos en la nota 13 y que dará lugar a una próxima publicación en la que podrán analizarse con detenimiento sus argumentaciones.

⁵⁷ ZUECO GARCÍA, «Una aproximación», p. 16, no tiene ninguna duda en relacionar su presencia en las fuentes con el alcance de su poder.

⁵⁸ Son numerosos los problemas de autoría y, aunque en menor medida, también de datación, que este texto ha suscitado. Dos de sus mayores conocedores, el editor del texto, DÍAZ y DÍAZ, Manuel C. *La Vida de San Fructuoso de Braga. Estudio y edición crítica*. Braga: [s. n.], 1974, pp. 13-17, y CODONER, Carmen. «Sobre la Vita Fructuosi». En *Athlon. Satura grammatica in honorem Francisci R. Adrados*. Madrid: Gredos, 1987, vol. II, pp. 183-190, coinciden al datar la composición definitiva de la obra a finales del siglo VII, decantándose el primero por el decenio del 670-680 y la segunda por una fecha cercana al 690. Ambos autores también comparten la convicción de que Valerio del Bierzo, a quien tradicionalmente se

la vida de Fructuoso, un destacado personaje de la Iglesia hispanovisigoda, que fue obispo de Dumio y de Braga y que llevó a cabo una prolija labor de fundación de monasterios, tanto en la *Gallaecia*, el escenario principal de sus actividades, como en la *Baetica*⁵⁹. Ahora bien, siendo nuestra fuente de información un texto hagiográfico, es decir, perteneciendo al género literario que describe la vida de los hombres santos con el propósito de promover la devoción hacia ellos, no es de extrañar que su autor no construya una auténtica biografía del protagonista del texto, Fructuoso⁶⁰, y que haya que dudar, en consecuencia, de la fiabilidad de las noticias que la obra proporciona tanto sobre él como sobre el resto de las personas que con él se relacionan a lo largo de su vida. El fin edificante, moralizante o religioso, como queramos llamarlo, que preside este tipo de relatos, da lugar a que el hagiógrafo se interese más por crear y proyectar modelos a partir de determinados personajes históricos, que por consignar hechos realmente acaecidos⁶¹. Estos rasgos de la literatura hagiográfica pueden plantear dificultades si lo que se pretende es llevar a cabo una reconstrucción fidedigna de los hechos, pero lo que ahora nos interesa no es tanto reconstruir punto por punto la existencia de Benedicta, como analizar los juicios que se vierten en la *Hispania* visigoda sobre ciertos comportamientos femeninos y, para este propósito, resultan especialmente útiles relatos como los hagiográficos en los que se están construyendo modelos, *exempla uirtutis*.

El único inconveniente es que los datos que poseemos sobre Benedicta son extremadamente escasos. Solo sabemos, porque así nos lo cuenta la *VF* en su capítulo 15⁶²,

ha atribuido la paternidad de la obra, no fue el autor de la misma y sostienen que hay que situar la redacción final del texto en un entorno monástico, el de Montélios, según Díaz y Díaz, un convento ubicado cerca de Braga, donde según la *VF* 19 fue enterrado Fructuoso, o el de *Castro Leonis*, según Codoñer, el monasterio fundado por Teudiselo. Frente a estos posicionamientos, MAYA SÁNCHEZ, Antonio, en la Introducción a su edición de las *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Turnhout: Brepols, 1992, vol. CXVI, defiende que el cuerpo central del texto fue elaborado «por el mismo autor que compuso las *VSPE* o por una persona (un eclesiástico, sin duda) vinculada a su mismo círculo cultural» (p. XL), y que, por lo tanto, habría sido redactado en la zona lusitana. Una síntesis reciente de toda esta problemática en CASTELLANOS, *La hagiografía*, pp. 37-38, 364-365 y 386.

⁵⁹ Sobre la vida y la obra de Fructuoso, ORLANDIS, José. «El movimiento ascético de San Fructuoso y la congregación monástica dumiense». *Bracara Augusta*, 1968, vol. XXII, pp. 81-91; DÍAZ y DÍAZ, *La Vida de San Fructuoso*, pp. 13-23; DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987, pp. 63-65; RIVERA GARRETAS, M.^a Milagros. «Religiosidad para mujeres / religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (siglo VII)». En MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.). *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, pp. 19-30; LÓPEZ QUIROGA, Jorge. «Actividad monástica y acción política en Fructuoso de Braga». *Hispania Sacra*, 2002, vol. 54, n.º CIX, pp. 7-22; CASTELLANOS, *La hagiografía*, pp. 263-300 y 363-366.

⁶⁰ Como afirmó en su día DÍAZ y DÍAZ, Manuel C. «A propósito de la “Vita Fructuosi” (Bibliotheca Hagiographica Latina, 3194)». *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1953, vol. VIII, p. 157, el objetivo del autor fue «mostrar en Fructuoso al monje y al asceta, sin la menor pretensión de realizar una auténtica biografía».

⁶¹ Sobre el particular, puede verse CASTILLO MALDONADO, Pedro. *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*. Granada: Universidad de Granada, 1999, pp. 25 y ss.; CASTELLANOS, *La hagiografía*, pp. 305, 364-365 y 371-372.

⁶² Usaremos la edición de DÍAZ y DÍAZ, *La Vida de San Fructuoso*, pp. 107-111.

que se trataba de una doncella de origen noble⁶³ que estaba prometida con uno de los gardingos de la corte regia⁶⁴. Impulsada por su fuerte vocación religiosa, se negó a aceptar el matrimonio que le habían proyectado y huyó de su entorno familiar. Se dirigió a la zona de la costa gaditana, a las cercanías del lugar en el que Fructuoso había fundado un monasterio masculino al que dio el nombre de Nono por distar, según se afirma en *VF* 14, nueve millas de la costa. Una vez allí, Benedicta no osó acercarse al hombre santo y se dirigió a él por medio de mensajeros, pidiéndole que la instruyese y que la orientase en el camino de la salvación. Fructuoso respondió a sus peticiones y ordenó que se le construyera un pequeño refugio en el que habitar y al que los niños de la comunidad le llevaban diariamente la correspondencia del santo, con la que ella se iba formando espiritualmente, y el alimento para su sustento⁶⁵. La fama de Benedicta se extendió con rapidez y pronto llegaron nuevas vírgenes⁶⁶ para las que se fundó un monasterio femenino. El prometido de Benedicta, entretanto,

⁶³ La expresión utilizada en la *VF* 15 (*claro genere exorta*) para referirse a sus orígenes llevó a sospechar a DÍAZ y DÍAZ, *La Vida de San Fructuoso*, p. 107, n. 3, que pertenecía a una «familia noble hispanorromana», sospecha que parece confirmar su nombre romano, un posicionamiento que ha sido mayoritariamente adoptado. Véase, por ejemplo, SALVADOR VENTURA, Francisco. *Prosopografía de Hispania meridional. III. Antigüedad tardía (300-711)*. Granada: Universidad de Granada, 1998, p. 49, u ORLANDIS, José. «La noble virgen Benedicta». En *Semblanzas visigodas*. Madrid: Rialp, 1992, p. 180, quien precisa aún más y sostiene que procedería de una de las familias de la antigua aristocracia senatorial romana.

⁶⁴ Se sabe que los gardingos pertenecían a la nobleza del reino, pero se discute su estatus y las funciones que desempeñaban. Hay quienes los incluyen entre los grados superiores de la nobleza palatina (THOMPSON, *Los godos*, pp. 287-290) y quienes, en cambio, los consideran nobles de rango inferior (PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio. *El ejército en la sociedad visigoda*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, p. 179, n. 84; MARTÍN, *La géographie*, p. 248). SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. *En torno a los orígenes del feudalismo*. Buenos Aires, 1942, pp. 107-133, seguido por KING, Paul D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, pp. 77-78, defendió en su día que su condición se define sobre todo por el vínculo especial de fidelidad que le une al soberano y por el desempeño de tareas militares específicas, consistentes, probablemente, en combatir a caballo. Hay también quienes los asimilan a la guardia personal del rey (DÍAZ y DÍAZ, *La Vida de San Fructuoso*, p. 107, n. 4; CASTELLANOS, *Los godos*, p. 331).

⁶⁵ Con esta forma de actuar, se respetaba la separación radical entre géneros defendida por la doctrina cristiana tardoantigua. Especialmente reveladores al respecto son los capítulos 15, 16 y 17 de la *Regula communis* (CAMPOS RUIZ, Julio y ROCA MELIA, Ismael (eds.). *Santos Padres españoles. II. Reglas monásticas de la España visigoda*. Madrid: Editorial Católica, 1971, pp. 198-202) que establecen cómo deben ser las relaciones entre hombres y mujeres en los denominados monasterios dúplices (sobre ellos, DÍAZ, Pablo C. «Monasteries in a peripheral area: seventh-century Gallaecia». En JONG, Mayke de y THEUWS, Frans (eds.). *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Leiden: Brill, 2006, p. 343). Se trata de unas disposiciones en las que se hace a las mujeres las responsables de todos los males. Percibidas como causa de perdición de los hombres, vistas como peligrosas porque incitan a la lujuria, había que evitar, en la medida de lo posible, todo contacto con ellas. Esta regla ha sido, a menudo, atribuida a Fructuoso y en ella se apoya RIVERA GARRETAS, «Religiosidad para mujeres», pp. 25-29, para defender que la separación radical de hombres y mujeres también era preceptiva en las comunidades fructuosianas.

⁶⁶ El texto de la *VF* 15, que habla de *puellarum caterua*, alude a la llegada de ochenta vírgenes, pero no podemos dar plena credibilidad a estas referencias porque la existencia de multitudes que se acercan a los lugares que frecuenta o con los que tiene relación el hombre santo constituye un *topos* de la literatura hagiográfica, un aspecto que ha destacado Santiago Castellanos en varios de sus trabajos: *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*.

recurrió a la justicia real para reclamar sus derechos sobre ella y se designó al conde Angelate para que, en calidad de juez con poder delegado del monarca, resolviese la cuestión. Ambos, el gardingo abandonado y el conde nombrado juez, se desplazaron al cenobio en el que residía Benedicta. Una vez allí, Benedicta, que se negaba a recibirles, tuvo que ser obligada por el prepósito del convento (*praepositus uirginum*)⁶⁷ a presentarse ante ellos, aunque, según puntualiza el anónimo autor de la *VF*, permaneció rezando sin dirigir una mirada a su prometido. En el enfrentamiento verbal que acabó desencadenándose entre Benedicta y su desolado prometido, ella resultó indiscutiblemente vencedora y sus palabras determinaron el dictamen del juez, quien dirigiéndose al gardingo sentenció: «Déjala servir al Señor y búscate otra mujer». De esta manera, Benedicta pudo seguir dedicando su vida a Dios, aunque por poco tiempo, ya que enseguida le sobrevino la muerte, que es presentada como un premio en el texto de la *VF*: es la justa recompensa que merece la joven que, al consagrar su vida a Dios, impulsó la creación del monasterio de vírgenes. Ello le reportó el «privilegio» de ser la primera de las vírgenes del monasterio «en ser llamada a la soberana gloria del reino de los cielos». Todos estos hechos, en el caso de que realmente hubieran ocurrido, habrían tenido lugar a mediados del siglo VII⁶⁸.

¿Qué rasgos de la personalidad de Benedicta pueden deducirse del relato de la *VF*? Lo primero que salta a la vista es que se trataba de una muchacha con mucho carácter, decidida y valiente, que no temía oponerse a la voluntad de sus familiares para imponer su voluntad, aunque el hacerlo la llevase a cometer un delito castigado por ley. Para comprender el carácter delictivo del comportamiento de Benedicta, lo que, a su vez, permite entender la actuación del prometido abandonado recurriendo a la justicia real, hay que tener en cuenta que en la *Hispania* del siglo VII, como en la mayoría de las sociedades, la celebración de un matrimonio no era un asunto estrictamente privado. El derecho visigodo regulaba los pasos que debían seguirse en todo enlace matrimonial y, en consecuencia, cualquier violación de lo estipulado en la ley capacitaba para recurrir a la vía judicial.

Logroño: Universidad de La Rioja, 1998, p. 103; «Ideología y poder en la hagiografía hispanovisigoda». En *Retórica, Política e Ideología: Desde la Antigüedad hasta nuestros días. Actas del II Congreso Internacional*. Salamanca: LOGO, 2000, vol. II, pp. 356-357; *La hagiografía*, p. 389.

⁶⁷ ORLANDIS, «La noble virgen», p. 184, cree que habría que identificar a este personaje con el monje que, según lo dispuesto en el canon 11 del Concilio II de Sevilla del año 619, tenía que administrar los bienes y ocuparse de las necesidades materiales de los monasterios femeninos. De todas formas, y aunque en este pasaje de la *VF* con el término *praepositus* se aluda a un monje concreto que tiene funciones relacionadas con los conventos de monjas, el *praepositus* es, en su acepción más genérica, el monje que, junto al abad, se encarga de la dirección del monasterio. A este último, según ha defendido SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio. *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1976, p. 192, competen las funciones puramente espirituales, mientras que las tareas del *praepositus* tienen más que ver con la supervisión y el control de las cuestiones más materiales de la vida monacal. Un análisis comparativo de las competencias asignadas al *praepositus* en las distintas reglas que vieron la luz en la *Hispania* visigoda en DÍAZ MARTÍNEZ, *Formas económicas*, pp. 111-119.

⁶⁸ Para ORLANDIS, «La noble virgen», p. 180, acaecieron en la época comprendida entre los años 645 y 655; SALVADOR VENTURA, *Prosopografía*, p. 49, los data en torno al 650; CASTELLANOS, «Ideología y poder», p. 357, a mediados del siglo VII.

¿Cuáles son los principios legales que incumple Benedicta? El rechazo de la autoridad que sobre ella ejercen sus familiares es, sin duda, uno de ellos. Las leyes visigodas que conciernen a los matrimonios dejan claro que la elección del futuro marido no recaía en la joven doncella, sino en sus familiares⁶⁹. En principio, era al padre, al *pater familias*, al que, en el ejercicio de la *patria potestas*, le correspondía elegir el novio para sus hijas o, mejor dicho, otorgar su consentimiento al pretendiente ya que, según se observa en las leyes visigodas, la petición de mano (*petitio*) partía siempre del novio o de sus familiares⁷⁰. Si el padre había muerto, era la madre la que daba el consentimiento, y si esta también había fallecido o se había vuelto a casar, era responsabilidad del tío paterno o de los hermanos de la novia el discutir con sus parientes más próximos si se aceptaba o no al pretendiente⁷¹. En el caso de Benedicta no podemos saber si fue el padre o sus familiares más cercanos (lo que carecía de relevancia para la ley visigoda) los que concertaron su matrimonio, porque el texto de la *VF* solo alude a que, tras haber sido prometida, huyó de sus familiares (*suos occulte fugiens parentes*). Lo que es indiscutible es que Benedicta rechazó la autoridad familiar y no aceptar dicha autoridad estaba severamente condenado por ley⁷²; comportaba la pérdida de los

⁶⁹ Como ha puesto de manifiesto BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Économie, parenté, société*. Paris: Minuit, 1969, p. 241, los términos más comunes para referirse al matrimonio, que aluden al hecho de «conducir a la esposa» o de «dar a la esposa», ya reflejan que «la femme n'épouse pas, elle est épousée».

⁷⁰ Baste citar dos ejemplos. En la ley en la que Leovigildo autoriza los matrimonios mixtos entre godos y romanos, *LV* 3.1.1, queda claro que es al hombre a quien corresponde realizar la *petitio* cuando se afirma que el enlace puede tener lugar: *consultum perquirendo, prosapie sollemniter consensu comite, percipere coniugem*. En la ley en la que Chindasvinto establece la cuantía máxima de la dote que el marido puede entregar a su esposa, *LV* 3.1.5, vuelve a observarse que la iniciativa para concertar un matrimonio la toma la familia del novio: *filiam alterius vel cuiuslibet relictam filio suo poposcerit in coniugio copulandam*. Todas las referencias de la *LV* proceden de la edición de ZEUMER, Karl. *MGH. Legum sectio I. Leges nationum germanicarum I*. Hannover–Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902.

⁷¹ *LV* 3.1.7: *Patre mortuo utriusque sexus filiorum coniunctio in matris potestate consistat; matre vero mortua, aut si ad alias nuptias forte transierit, fratres eligant, cui dignius puer vel puella iungatur. Quod si fratres eius etatis non fuerint [...], tunc patruus de coniunctione eorum habeat potestatem. Certe si germanus iam adulescentie habet aetatem et proximorum renuit sollicitudinem, sit illi potestas condignam sibi coniunctionis querere copulam. De puella vero, si ad petitionem ipsius his, qui natalibus eius videtur equalis, accesserit petitor, tunc patruus sive fratres cum proximis parentibus conloquantur, si velit suscipere petitozem, ut aut communi voluntate iungantur, aut omnium iudicio denegetur...* Nunca era la muchacha la que elegía a su futuro marido. En cambio, como vemos en la ley, a los varones, siempre que fueran huérfanos y ya adolescentes, sí se les reconocía el derecho a casarse sin el consentimiento de sus familiares. Se establece así una clara diferenciación de género, pues la ley especifica claramente que se trata de una posibilidad exclusiva de los hombres.

⁷² Hay que tener en cuenta que concertar un buen matrimonio tenía una gran trascendencia no solo para la futura esposa, sino para el conjunto de sus familiares, ya que el matrimonio era un mecanismo muy usual de establecer unas alianzas con las que se buscaba reforzar el poder y el prestigio social de la familia. Como ha afirmado LE JAN, Régine. *Famille et pouvoir dans le monde franc (VI^e-X^e siècles). Essai d'anthropologie sociale*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1995, p. 287, refiriéndose al mundo franco, «l'échange des femmes constitue le pivot autour duquel s'organise le système de l'échange social, la femme étant à la fois une gage de paix, une force créatrice des liens et le creuset par où se perpétuent les lignées [...] la formation d'une nouvelle cellule conjugale n'était pas seulement l'affaire des deux époux, elle engageait deux parentèles», unas palabras que también podrían ser aplicadas a la realidad de la *Hispania* visigoda.

derechos a heredar los bienes paternos. Así lo refleja claramente la *antiquae* 3.2.8 del *Liber Iudiciorum* que establece que si una joven se casa sin contar con sus padres, el marido tiene la obligación de pagarles la dote correspondiente (*pretium dotis*) y, en caso de no poder hacerlo, la joven tendría que volver a la casa familiar, quedando al arbitrio de los padres el acogerla o no. Si se negaban a hacerlo, la joven no heredaría los bienes de sus padres, como harían sus hermanos, por haberse entregado a su marido sin el consentimiento de sus padres⁷³, situándose, por lo tanto, fuera de las estrategias matrimoniales tendentes a reforzar la importancia del conjunto familiar.

Más «ilegal» si cabe que desobedecer la autoridad de los padres o de los parientes más cercanos, era romper un compromiso matrimonial ya concertado. Frente al derecho romano clásico donde los esponsales eran facultativos, la ley visigoda preveía que estos ya conferían un carácter irrevocable al compromiso nupcial, es decir, este ya no podía ser deshecho⁷⁴. Dichos esponsales, denominados *dispensatio* en la legislación visigoda, tenían que realizarse delante de testigos y en ellos, además de concretarse la fecha de la boda, que no podía dilatarse más de uno o dos años⁷⁵, se determinaba la cuantía de la dote que el novio tenía que dar a su futura esposa⁷⁶, una dote que podía ser entregada o solo prometida, tanto oralmente como por escrito. Parece que lo más habitual era que los acuerdos adoptados en la *dispensatio* quedasen reflejados en un documento escrito, llamado *scriptura dotalis* o *tabula dotalis*, pero, aun en el caso de que dicho documento no hubiera sido redactado, el compromiso contraído tenía que ser respetado y, por lo tanto, la boda tenía que celebrarse⁷⁷. Si el

⁷³ LV 3.2.8: *Si puella ingenua ad quemlibet ingenuum venerit in ea condicione, ut eum sibi maritum adquirat, prius cum puelle parentibus conloquatur; et si obtinuerit, ut eam uxorem habere possit, pretium dotis parentibus eius, ut iustum est, impletur. Si vero hoc non potuerit obtinere, puella in parentum potestate consistat. Quod si absque cognitione et consensu parentum eadem puella sponte fuerit viro coniuncta, et eam parentes in gratia recipere noluerint, mulier cum fratribus suis in facultate parentum non succedat, pro eo, quod sine voluntate parentum transierit prior ad maritum...*

⁷⁴ Sobre las diferencias entre el derecho romano y visigodo en lo relativo a los esponsales, véase DUBREUCQ, Alain. «Le mariage dans la loi des wisigoths». En AURELL, Martín y DESWARTE, Thomas. (eds.). *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge. Mélanges offerts à Michel Rouche*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004, pp. 36 y 49, quien destaca cómo los esponsales se han convertido, en el mundo visigodo, en una de las etapas esenciales en la concertación de los matrimonios.

⁷⁵ Así lo estipula la LV 3.1.4: *A die vero sponsionis usque ad nuptiarum diem non amplius quam biennium expectetur...*, aunque posibilita retrasar la boda dos años por necesidad o por acuerdo mutuo.

⁷⁶ Esta es otra diferencia con el derecho romano, donde la *donatio ante nuptias* era dada por el padre a la hija. No obstante, y aunque la atención de la legislación visigoda a los bienes aportados al matrimonio se centra sobre todo en los que el marido entrega a la mujer, también se encuentran en ella alusiones a los que aportaba la familia de la esposa, lo que parece indicar que también existía la dote paterna de la novia en la *Hispania* visigoda, aunque esta, a diferencia de la que el pretendiente entregaba, no era necesaria para conferir validez al enlace. Sobre el particular, puede verse GACTO FERNÁNDEZ, *La condición jurídica*, pp. 65 y 74; LE JAN-HENNEBICQUE, Régine. «Aux origines du douaire médiéval (VI^e-X^e siècles)». En PARISSÉ, Michel (ed.). *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Âge*. Paris: Picard, 1993, p. 111.

⁷⁷ Probablemente sea en la ley de Chindasvinto 3.1.3 donde mejor se reflejan todos estos particulares. En ella se establece que *cum inter eos, qui dispensandi sunt, sive inter eorum parentes aut fortasse propinquos pro filiorum nuptiis coram testibus precesserit definitio, et anulus ararum nomine datus fuerit vel acceptus, quamvis scripture non intercurrant, nullatenus promissio violetur [...] dotis impleta, nuptiarum inter eos peragatur festa celebritas*. Lo mismo se observa en la ley de Recesvinto 3.1.9: *Ut de quibuscumque rebus dos*

compromiso se rompía y la joven quebrantaba la palabra dada para entregarse a otro hombre, su comportamiento era considerado adúltero y, tanto ella como el hombre a quien ella hubiese elegido, corrían el riesgo de ser entregados, junto con todos sus bienes, al novio con el que su padre la hubiera comprometido, quien tenía el derecho de castigarlos a su arbitrio⁷⁸. Evidentemente la dote entregada tenía que ser restituida si no se celebraba el enlace nupcial. Es más, el novio abandonado tenía derecho a una importante compensación: en el caso de que los parientes de su prometida hubieran permitido que se fuera con otro hombre, tenían que devolver al novio legal la cuantía de la dote que él hubiera entregado por cuadruplicado⁷⁹.

Eran estas disposiciones las que capacitaban al gardingo prometido con Benedicta para recurrir a la vía judicial. Los esponsales entre ambos se habían celebrado, presumiblemente la dote ya había sido entregada y, en consecuencia, el compromiso resultante era irrevocable. La legislación visigoda permitía la anulación de la promesa dada en la ceremonia esponsalicia en caso de grave enfermedad. Si esta era tal que podía preverse una muerte inminente, el prometido o la prometida podían adoptar el hábito religioso sin tener que contar con el consentimiento de la otra parte⁸⁰. No parece que fuera el caso de Benedicta. En la *VF* no se alude a que ella padeciera ningún tipo de enfermedad para justificar su paso a la vida religiosa y la huida de la casa familiar; su capacidad para recorrer en solitario las tierras béticas y para soportar las prácticas ascéticas que la vida eremítica conllevaba⁸¹, inducen a pensar que Benedicta era una joven fuerte y saludable.

También podía anularse un enlace matrimonial por acuerdo mutuo de las partes contrayentes⁸², un acuerdo que se requería incluso en el caso de que los esposos hubieran

conscripta fuerit, firmitatem obtineat, una dote que, en la remodelación de esta ley hecha por Ervigio, determina la validez del matrimonio. Así lo pone de manifiesto la reveladora expresión que se añade al título: *Ne sine dote coniugium fiat*.

⁷⁸ *LV* 3.1.2: *Quod si ipsa puella contra voluntatem paternam ad alium, quem ipsa cupierat, forte pervenerit [...] ambo tradantur cum omni substantia sua illi, cui antea fuerat dispensata*. Es una ley de Recesvinto, cuyo contenido será retomado y modificado unos años más tarde (cuando Benedicta ya había muerto) por Ervigio en la *LV* 3.4.2, en la que se especifica que los cónyuges serían entregados como esclavos al novio legal. LETT, Didier. *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. V^e-XV^e siècle*. Paris: Hachette, 2000, p. 167, ha visto en estas disposiciones una muestra de que las leyes germánicas, comparadas con el derecho romano, reforzaron la dependencia de la esposa con respecto al marido, a quien ella estaba plenamente sometida.

⁷⁹ *LV* 3.3.3: *Si parentes raptori consenserint, pretium filie sue, quod cum priore sponso definisse noscuntur, in quadruplum eidem sponso cogatur exolvere...* Esta cuádruple compensación existía ya en el derecho romano tardío y fue retomada en el Breviario de Alarico, como ha puesto de manifiesto DUBREUCQ, «Le mariage», p. 35.

⁸⁰ *LV* 3.6.3: *seu sine pari consensu aut egritudinis fortasse manifeste periculo ad religionis propositum calliditate magis, quam devotione conversionis aspirare presumerint*.

⁸¹ Hay que tener en cuenta que tales prácticas ascéticas eran especialmente rigurosas en las fundaciones fructuosianas. Como afirma Pablo C. Díaz, en DÍAZ MARTÍNEZ, MARTÍNEZ MAZA y SANZ HUESMA, *Hispania*, p. 577, «la dureza de la vida cotidiana, de la oración, del ayuno, define el monacato fructuosiano mucho mejor que cualquier referente espiritual».

⁸² *LV* 3.1.3: *Nec liceat uni parti suam inmutare aliquatenus voluntatem, si pars altera prebere consensum noluerit*.

decidido abandonar la vida conyugal para optar por la religiosa. Era preciso entonces que un sacerdote diera fe de que la decisión había sido tomada voluntariamente por ambas partes⁸³. Tampoco este era el caso de Benedicta. El gardingo no había dado su consentimiento a la ruptura del compromiso y, por lo tanto, tenía el derecho de reclamar a la mujer con la que se había comprometido.

No obstante, y a pesar de estas disposiciones existentes en el derecho real visigodo, la Iglesia trató de proteger a todas aquellas mujeres que deseaban consagrar su vida a Dios y se negaban a aceptar un matrimonio forzado. Es precisamente en el concilio de la conversión del reino a la ortodoxia nicena, el III de Toledo del año 589, donde encontramos la formulación más explícita de dicha protección. Su canon 10 prohíbe que vírgenes y viudas que deseen llevar una vida de castidad puedan ser obligadas a casarse⁸⁴. Se especifica que dicha resolución cuenta con el acuerdo del *gloriosísimo domino nostro Recaredo rege*, una precisión innecesaria al tratarse de una reunión conciliar que se cierra con un *edictum regis in confirmatione concilii* que confiere fuerza de ley a las resoluciones adoptadas. La insistencia en el beneplácito real induce a pensar que esta fue una de las cuestiones que se debatieron en las arduas negociaciones entre el poder político y el religioso que tuvieron lugar en los años previos a la conversión⁸⁵. Asegurar la posibilidad de que las mujeres dedicaran su vida a Dios y optaran por la castidad no era simplemente una cuestión religiosa. Esa decisión podía llegar a tener importantes repercusiones económicas, especialmente en el caso de las mujeres que pertenecían a la nobleza. Castidad y munificencia eran conceptos estrechamente relacionados en el ideario cristiano. Dentro de la jerarquía de mujeres establecida por los Padres de la Iglesia, en la que la perfección se evaluaba en función de la castidad, las vírgenes se situaban en el escalafón más alto, seguidas de las viudas que, consagrando su vida a Dios, podían redimirse del pecado de la carne⁸⁶. Consagrar la vida a Dios no solo suponía renunciar a los placeres de la carne. Implicaba también la entrega de todos o de parte de los bienes a la Iglesia o a los pobres⁸⁷ y, desde el Imperio romano tardío,

⁸³ LV 3.6.2: *Certe si conversionis ad Deum voluntas extiterit, communem adsensum viri scilicet et mulieris sacerdos evidenter agnoscat...*

⁸⁴ Tol. III, c. 10: *ut viduae quarum placuerit tenere castitatem nulla vi ad nuptias iterandas venire cogantur [...] Similis conditio et de virginibus habeatur, nec extra voluntatem parentum vel sua cogantur maritos accipere.*

⁸⁵ Tanto Juan de Biclario (*Chron.* 587? 5) como Gregorio de Tours (*Hist. Franc.* 9.15) aluden a la celebración, a instancias del rey, de reuniones de obispos arrianos y católicos, en las que, sin duda, se buscó obtener el consenso necesario para que el paso a la ortodoxia se realizase de forma pacífica. Sobre el particular, pueden verse los trabajos de COLLINS, Roger. «¿Dónde estaban los arrianos en el 589?». En *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*, pp. 211-222; GARCÍA MORENO, «La coyuntura», pp. 271-296; VALVERDE CASTRO, *Ideología*, 2000, pp. 169-170.

⁸⁶ Esta catalogación de las mujeres en función de la sexualidad, que ha sido analizada por SANTI-NELLI, *Des femmes*, pp. 118 y ss., sigue vigente en la *Hispania visigoda* y, como ha puesto de manifiesto GALLEGU FRANCO, Henar. «La sexualidad en 'Las Etimologías' de San Isidoro de Sevilla: cristianismo y mentalidad social en la *Hispania visigoda*». *Hispania Sacra*, 2003, vol. LV, pp. 422-423, está presente en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.

⁸⁷ Podría no existir ninguna diferencia entre entregarlo a la institución eclesiástica o a los pobres, ya que el patrimonio de la Iglesia era designado *patrimonium pauperum*. Cfr. BAJO ÁLVAREZ, Felicitas. «Las *viduae ecclesiae* de la Iglesia occidental (s. IV-V)». *Hispania Antiqua*, 1981-1985, vol. XI-XII, p. 84.

el desprendimiento de los bienes materiales se concretaba en el reparto de donativos, que podían llegar a ser muy cuantiosos, o en la construcción de iglesias o monasterios, a los que vírgenes y viudas, las categorías constitutivas del monacato femenino, proveían económicamente⁸⁸. De hecho, y como ha destacado F. E. Consolino⁸⁹, la contribución de las vírgenes y de las viudas de la aristocracia tardorromana a la afirmación del monacato femenino fue muy superior a la de los hombres de su misma categoría al desarrollo del monacato masculino. A menudo, fueron ellas quienes fundaron los primeros monasterios femeninos y quienes, con sus donaciones, procuraron la autonomía económica de base que dichas fundaciones requerían. Esta práctica se perpetuó en los reinos romano-barbáricos. El caso de la monarquía merovingia, con las fundaciones monásticas realizadas por las reinas Clotilde, Radegunda o Bathilde, es especialmente revelador al respecto⁹⁰. En la misma línea de actuación, hay que situar el comportamiento de Benedicta y, en efecto, se ha supuesto que, debido al origen social noble de esta mujer, su aportación al monasterio de vírgenes que se vio obligado a fundar Fructuoso⁹¹ debió de ser muy significativa⁹².

Con esta perspectiva, se comprende mejor que la Iglesia visigoda, desde el momento mismo de la conversión del reino a la ortodoxia, lo que, en palabras de F. Salvador Ventura⁹³, representó su definitiva «apuesta» por el reino visigodo peninsular recibiendo, a cambio, importantes compensaciones, se esforzase por proteger a las mujeres que desearan seguir la vía de la castidad y que castigase con severidad a las que quisieran renunciar a ella y volver al mundo⁹⁴. Sus disposiciones al respecto, en forma de cánones conciliares, contaron con el respaldo de la monarquía visigoda y la propia

⁸⁸ Casos concretos en BAJO ÁLVAREZ, «Las *viduae ecclesiae*», p. 82; ARCE MARTÍNEZ, Javier y RIPOLL LÓPEZ, Gisela. «Transformación y final de las *uillae* en Occidente (ss. IV-VIII): problemas y perspectivas». *Arqueología y Territorio Medieval*, 2001, vol. 8, p. 42; PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio y RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José. «Religión, mujeres y política en la Roma imperial (ss. IV-V d. C.)». *MedAnt*, 2003, vol. VI, pp. 422-424.

⁸⁹ «Il monachesimo femminile nella Tarda Antichità». *Codex Aquilarensis*, 1988, vol. II, p. 39.

⁹⁰ Sobre el particular, CRISTIANI, Marta. «La sainteté féminine du Haut Moyen Âge». En *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècles)*. Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome. Roma: École Française de Rome, 1991, pp. 385-424; ROUCHE, Michel. «Le mariage et le célibat consacré de sainte Radegonde». En ROUCHE, Michel. *Le choc des cultures. Romanité, Germanité, Chrétienté durant le Haut Moyen Âge*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2003, pp. 283-298; THIELLET, Claire. «Radegonde et Etheldrède: un même idéal de sainteté royale en Gaule et dans les royaumes anglo-saxons». En AURELL y DESWARTE, *Famille, violence et christianisation au Moyen Âge*, pp. 171-180.

⁹¹ Se cree que Fructuoso no tenía ninguna intención de crear un cenobio para mujeres y que fue la afluencia de las mismas lo que le obligó a hacerlo. Cfr. *San Fructuoso y su tiempo*. León: Imprenta Provincial, 1966, pp. 244-245; RIVERA GARRETAS, «Religiosidad para mujeres», p. 21.

⁹² SALVADOR VENTURA, *Prosopografía*, p. 49.

⁹³ «El Concilio III de Toledo y los concilios béticos». En *Concilio III de Toledo. XIV Centenario*, p. 634.

⁹⁴ SEGURA GRAÑO, Cristina. «Legislación conciliar sobre la vida religiosa de las mujeres». En MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1989, p. 125; o SANZ SERRANO, Rosa. «La mujer a través de los concilios hispanorromanos y visigodos». En RODRÍGUEZ MAMPASO, M.ª José; HIDALGO BLANCO, Esther y WAGNER, Carlos G. *Roles sexuales. La mujer en la historia y la cultura*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1994, p. 102, recogen los cánones que condenan esta práctica.

legislación regia llegó a reforzar la protección que la Iglesia brindaba a las mujeres que entregaban su vida a Dios dictando normas en el mismo sentido⁹⁵.

Benedicta había roto su compromiso matrimonial y, en consecuencia, podía ser perseguida legalmente. Ella, no obstante, no se había entregado a otro hombre, sino que había dedicado su vida a Dios, y tanto los cánones conciliares como las leyes civiles protegían a las vírgenes que habían entrado en religión. Existía, por lo tanto, un resquicio legal para poder defender el comportamiento de Benedicta y, en consecuencia, no nos resulta extraño cómo nos presenta la resolución del conflicto el autor anónimo de la *VF*. Siendo nuestra fuente de información un texto de naturaleza religiosa, redactado además en un entorno monástico, es lógico que Benedicta resulte absuelta. Aunque la *disponsatio* ya se había realizado y, por lo tanto, el compromiso se había vuelto inviolable, prima la decisión de la joven muchacha de consagrar su vida a la religión y la sentencia del juez la libera de la fuerte dependencia que la ligaba a su prometido, pudiéndose afirmar que, en esta ocasión, prevalecieron las disposiciones eclesiásticas que protegían a las vírgenes consagradas sobre la legislación regia que defendía los derechos del prometido sobre su novia.

La descripción de estos hechos que nos proporciona la *VF* induce a pensar que fue la elocuencia de Benedicta la que determinó la resolución judicial. Hay que tener en cuenta que, entre las mujeres, eran las vírgenes conventuales las que tenían la posibilidad de acceder a un grado de educación más elevado. Separadas de los hombres, necesitaban saber leer y escribir para poder cumplir con las obligaciones litúrgicas que la propia vida conventual exigía. El rezo completo de las horas se hacía sin intervención de lectores externos y eran las propias monjas las encargadas de hacer las lecturas durante las comidas o el trabajo manual⁹⁶. De ahí que desde los mismos orígenes del movimiento ascético femenino, el trabajo intelectual figure entre las obligaciones fundamentales de las mujeres que consagraban su vida a Dios, pudiéndose afirmar que la lectura y el estudio de las Sagradas Escrituras se convirtieron en uno de los signos distintivos de esa minoría que abandonaba el mundo en busca de la perfección⁹⁷. Sabemos que Benedicta cumplió con la obligación que tenía de cultivar

⁹⁵ Significativa al respecto es la ley de Recaredo *LV* 3.5.2 en la que se consideran incestuosos los matrimonios con vírgenes consagradas y se disponen los mismos castigos que penalizaban el adulterio.

⁹⁶ Así lo ha puesto de manifiesto HARTMANN, Carmen C. de. «*Literis erudita*: la educación de la mujer medieval antes del año 1000 en la investigación reciente». En ALFARO BECH, Virginia y FRANCIA SOMALO, Rosa (coords.). *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el occidente romanizado*. Málaga: Universidad de Málaga, 2001, pp. 140-141, al reseñar la tesis doctoral de G. Muschiol sobre el monacato femenino merovingio. Lo mismo ocurriría en el caso hispano. Permite afirmarlo el hecho de que Isidoro incluya entre las obligaciones de la superiora de los conventos femeninos la educación y enseñanza de las religiosas (*De Ecclesiasticis Officiis II*, cap. 16), o el que entre la serie de recomendaciones que hace Leandro a su hermana, la monja Florentina, se incluya un capítulo sobre la obligación de las vírgenes de leer y orar continuamente, lo que implica que una de ellas lea mientras las otras se alimentan o realizan trabajos manuales (*Regula Sancti Leandri* 15, ed. CAMPOS RUIZ y ROCA MELIA, *Santos Padres*, pp. 53-54).

⁹⁷ Cfr., PEDREGAL RODRÍGUEZ, Amparo. «Educadas para la sumisión: la educación erudita y el ascetismo femenino en el cristianismo primitivo (siglos III-IV d. C.)». En ALFARO BECH y FRANCIA SOMALO, *Bien enseñada*, pp. 114-115, un trabajo en el que también se recoge la idea, reiteradamente apuntada, de

su mente y su espíritu. Recordemos que en la *VF* 15 se afirma que, nada más encontrarse en el entorno del Fructuoso, la joven doncella hizo llegar al santo la petición de que la instruyera en el camino de la salvación (*suggessit per internuntios sanctissimo dei viro ut [...] uiam salutis obtenderet et dirigeret*) y que se destaca su avance diligente en sus estudios espirituales (*spiritalibus studiis diligenter indepta*). Disponiendo de formación, no sorprende que fuera capaz de vencer a su prometido en el enfrentamiento verbal que acabó desencadenándose entre ambos delante del juez. Ahora bien, la formación que recibían las monjas estaba destinada al ámbito privado, no debía propagarse fuera de los muros del convento⁹⁸. Pero, en esta ocasión, la inteligencia de Benedicta tuvo una proyección exterior, se puso de manifiesto ante personas ajenas al monasterio y esa exteriorización de las capacidades intelectuales de Benedicta contraenía, de alguna manera, las prescripciones cristianas sobre el comportamiento de las vírgenes que insistían siempre, además de en el respeto a la castidad, en la necesidad de ser humilde, de no aparecer en público y de mantenerse en silencio⁹⁹. «La virgen¹⁰⁰ –defendía Leandro de Sevilla– debe tener libre la conciencia, no la lengua, ni las palabras, ni la mirada [...] en el tono de voz, en las palabras y en las miradas ha de ser humilde y reservada, de modo que resista a los que calumnian y a los maldicientes solamente con la sinceridad y pureza de la conciencia; no trate de justificarse con palabras entonadas ante los hombres»¹⁰¹. Pero fueron las palabras de Benedicta ante varios hombres, el juez, su prometido y con toda probabilidad el *praepositus*, las que determinaron la resolución del conflicto. Ahora bien, en el relato de los hechos había que evitar que el modo de actuar de Benedicta resultara impropio de una religiosa. Para lograrlo, el autor de la *VF* afirma que sus palabras fueron pronunciadas por la gracia del Señor y porque estaba llena del Espíritu Santo (*ita per gratiam domini spiritu sancto repleta*). Además, el autor del texto hagiográfico adecua el comportamiento de Benedicta al deseable en una perfecta doncella consagrada a Dios. Benedicta se niega a abandonar la clausura monástica y tiene que ser obligada, incluso con violencia (*quum uilenter fuisset egressa*), a presentarse ante el juez y su prometido, con lo que su castidad, de la que la reclusión era un símbolo externo, queda salvaguardada.

que fue precisamente la posibilidad de cultivarse uno de los mayores atractivos que ofreció el movimiento ascético a las mujeres.

⁹⁸ Una realidad en la que PEDREGAL RODRÍGUEZ, «Educadas para la sumisión», p. 127, descubre un gran contrasentido del pensamiento cristiano que, aunque estimula el desarrollo intelectual de ciertas mujeres, las que consagran su vida a Dios, esa actividad «solo tendrá una proyección hacia adentro, una vida interior sellada por el silencio que es la aceptación implícita de la inferioridad y la sumisión a la que sigue sujeto el género femenino, lo que convierte en un espejismo la promoción social femenina auspiciada por el cristianismo».

⁹⁹ Cfr. ELM, Susanna. «Vergini, vedove, diaconesse –alcuni osservazioni sullo sviluppo dei cosiddetti 'ordini femminili' nel quarto secolo in Oriente». *Codex Aquilarensis*, 1991, vol. V, p. 82.

¹⁰⁰ Sobre el uso de este término para designar a monjas conventuales, véase SÁNCHEZ SALOR, *Jerarquías eclesíásticas*, pp. 232 y ss.

¹⁰¹ *Regula Sancti Leandri* 7: *Virgo conscientiam tantum debet habere liberam, non uocem, non sermonem, non aspectum [...] uoce uero sermone atque adpectu, humilis et uerecunda; ita, ut calumniantibus et maledicis conscientiae solius sinceritate et puritate residat, non uoce aut uerbo apud homines iustificati requirat...*

Una vez ante ellos, se muestra pudorosa «y con la vista fija en el cielo, se mantuvo rezando en voz baja al punto de que no dirigió ni una mirada a su esposo» (*ita oculis caelum intendens recitando intra se insistebat ut faciem illius minime uideret*). Cumplía así, al pie de la letra, con todas las prescripciones que los Padres de la Iglesia habían hecho a las mujeres cristianas. Estas, sostenía Tertuliano, debían acicalarse con el rubor de la honestidad, pintarse los ojos con la vergüenza y la boca con la discreción¹⁰². En la misma línea de pensamiento, afirmaba Leandro que «la libertad y autoridad, que muchas veces caen bien en los varones, parece un vicio en las vírgenes, si no van moderadas por el pudor»¹⁰³.

Es evidente que en la descripción que se hace en la *VF* de estos acontecimientos prima la voluntad de construir modelos de comportamiento ejemplares sobre el deseo de describir los hechos acaecidos. Resulta poco creíble que una muchacha que rondaría los 12-14 años, que es la edad en que las jóvenes eran desposadas en la *Hispania* del siglo VII, tuviera el coraje necesario para alejarse de la seguridad del hogar familiar, perderse por parajes desconocidos, formarse en pocos años y, fruto de esa rápida preparación intelectual, ser capaz de vencer verbalmente a su prometido. Y no solo resulta poco creíble, sino incluso chocante que esa misma doncella que, como acabamos de ver, se muestra tan remisa a presentarse ante el juez y su novio legal y tan pudorosa cuando ya está ante ellos, posea tantos rasgos impropios de la supuesta fragilidad de su sexo. Sus decisiones son irrevocables y tiene el valor y la inteligencia necesaria para llevarlas a cabo. El modelo resultante, el de una mujer con «rasgos viriles», es radicalmente opuesto al prototipo de mujer sumisa e indefensa predominante en la mentalidad de la época. Ahora bien, son esos «rasgos viriles» de la personalidad de Benedicta los que le aportan la energía necesaria para enfrentarse a su padre y negarse a contraer matrimonio, rechazando así un principio tan sólidamente asentado en la ley romana y conservado en el derecho visigodo como era el de la *patria potestas*. Pero es precisamente esta actitud la que da lugar a la fundación de un monasterio de monjas, que sería dotado de los medios necesarios para mantenerse¹⁰⁴. En otras palabras, es la capacidad de Benedicta para disponer de su propio cuerpo y de su propia vida lo que reporta beneficios a la Iglesia. Se comprende, en consecuencia, que el comportamiento «viril» de esta mujer sea valorado positivamente¹⁰⁵, un juicio favorable que además no hace más que recoger una de las tradiciones cristianas

¹⁰² Tertuliano es, junto con Cipriano, uno de los autores cristianos que más escribe sobre el comportamiento de las mujeres cristianas. Sobre el particular, puede verse ALFARO BECH, Virginia. «Educación moral para las hijas de la sabiduría: Tertuliano y Cipriano». En ALFARO BECH y FRANCIA SOMALO, *Bien enseñada*, pp. 71-92.

¹⁰³ *Regula Sancti Leandri* 6. 389-391: *et libertas atque auctoritas, quae in uiris saepe iusta est, uirgini reputatur in uitio, si non frenetur uerecundia*.

¹⁰⁴ Una realidad que explicaría que, como han puesto de manifiesto CRISTIANI, «La sainteté féminine», p. 400, o LETT, *Famille*, pp. 208-209, el rechazo del matrimonio impuesto se convierta en uno de los tópicos de la literatura hagiográfica.

¹⁰⁵ Más aún si, como plantea CASTELLANOS, *La hagiografía*, p. 365, la producción de la *VF* pudo tener mucho «que ver con la delimitación de un proyecto cultural que sancionara (a modo de modelo, de *exemplum*) la vía de dotación monástica por parte de las aristocracias».

sobre modelos de comportamiento femenino. A pesar de la famosa sentencia de Pablo mandándolas callar y ordenando absoluta sumisión al hombre¹⁰⁶, una sentencia paradigmática y que determinará ese papel secundario reservado a las mujeres en la institución eclesiástica, existió un ámbito en la Antigüedad Tardía, el de la vida monástica, en el que los Padres de la Iglesia hicieron suya la metáfora de origen pagano clásico de la *mulier virilis* que trasciende las limitaciones de la frágil condición femenina para adoptar las características propias del vigor varonil¹⁰⁷. La elección de la virginidad era la única vía que permitía a las mujeres acceder a unos niveles de formación que estaban reservados a los hombres y, como ha afirmado A. Pedregal Rodríguez¹⁰⁸, ese «acceso a la instrucción las diferencia y las sitúa en una posición de privilegio y superioridad respecto al resto de las que, carentes de la fortaleza de espíritu necesaria para seguir la vida ascética, siguen desempeñando las funciones femeninas tradicionales de esposas y madres [...] se contraponen la fertilidad de la matrona, vinculada al placer, con la fecundidad virginal, identificada con la erudición y la sabiduría». Las palabras de Leandro, afirmando que la virgen «olvidada de la fragilidad mujeril, vive con vigor varonil, porque ha robustecido con la virtud la debilidad del sexo y no ha entregado a la esclavitud del cuerpo lo que por ley natural está sometido al varón»¹⁰⁹, ponen claramente de manifiesto que ese modelo de «mujer viril» se perpetúa en la *Hispania* visigoda. En el entorno de la vida monástica se requiere el «comportamiento viril» de las mujeres para que una institución tan predominantemente masculina como la Iglesia resulte beneficiada y es lógico que, en este caso, se juzgue positivamente que las mujeres no respondan a los rasgos de sumisión y obediencia que se valoran en ellas.

No se encuentra, en las fuentes de la época, una valoración positiva similar del mismo tipo de «rasgos viriles» que supuestamente caracterizaban la personalidad de Gosvinta. Su condición de reina la vinculaba a la esfera del poder político, el ámbito público por excelencia, que estaba reservado exclusivamente a los hombres. Era el espacio de actuación masculino por excelencia. Lo doméstico, la casa y la familia, era el ámbito de actuación propio de la mujer, una forma de pensar que provocaba que se contrapusiese, como afirma E. Zueco García¹¹⁰, «la actividad pública, exterior, del rey, frente a la actividad privada, doméstica, de la reina, su ámbito de acción». Solamente en el entorno monástico se le reservaba y reconocía a una mujer, a la abadesa,

¹⁰⁶ I Cor. 14, 33-36: «Como en todas las demás iglesias cristianas, las mujeres en las reuniones que se callen, pues no les está permitido hablar; deben estar sometidas a sus maridos, como dice la Ley. Y si quieren aprender algo, que pregunten en casa a sus maridos, pues no está bien que la mujer hable en la asamblea».

¹⁰⁷ Sobre el particular, véase RIVERA GARRETAS, «Religiosidad para mujeres», p. 22; TORRES, Juana. «Aportaciones de la literatura epistolar griega cristiana a la historia de la mujer». En GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián (ed.). *El Mundo Mediterráneo (siglos III-VII)*. Actas del III Congreso Andaluz de Estudios Clásicos. Madrid: Ediciones Clásicas, 1999, p. 485.

¹⁰⁸ «Educadas para la sumisión», pp. 115-116.

¹⁰⁹ *Regula Sancti Leandri, Introductio* 216-218: *femineae fragilitatis oblita, rigore uirili subsistit, atque infirmum sexum uirtute solidauit; nec adduxit seruitio corporis quod lege naturae uiro subiaceret.*

¹¹⁰ «Una aproximación», p. 14.

la verdadera guía espiritual de las vírgenes que le estaban sometidas¹¹¹, una importante parcela de poder al frente de una institución, pero su autoridad carecía de proyección exterior, se circunscribía a un espacio privado, el delimitado por los muros del convento, y además estaba sometida al hombre, pues, como vimos al hablar del *praepositus*, no se reconocía la plena autonomía de los monasterios femeninos. La autoridad, el poder en el mundo secular, en todos los niveles, incluido el monárquico, estaba formalmente monopolizado por los hombres y una reina solo podía serlo a través de su marido¹¹².

El matrimonio era, para el monarca, un factor de fortalecimiento regio y parece que la unión con Gosvinta pudo resultar trascendental para consolidar la posición de Leovigildo como rey de los visigodos y para tratar de obtener unas posibles alianzas nobiliarias que reforzasen el poder de Recaredo. Desde esta perspectiva, la figura de Gosvinta respondía a los principios de la mentalidad dominante que solo concebía a la mujer del rey como un refuerzo de la autoridad masculina. Pero la activa participación de esta reina en la política diplomática del reino, su posible papel de instigadora de la rebelión de Hermenegildo o la conspiración que protagonizó contra Recaredo parecen demostrar que ella actuaba en función de sus propios intereses personales, no en beneficio de los hombres a los que teóricamente estaba sometida. Gosvinta dejaba de ser así un mero elemento pasivo de fortalecimiento regio para convertirse en un sujeto activo que, pudiendo controlar los resortes del poder, podía representar un factor desestabilizador de la posición del rey. Su actitud no podía ser ensalzada en un mundo en el que la ideología justificativa del poder real recalca la sumisión debida por la mujer al hombre¹¹³, lo que se traducía en la creación de un modelo de reina a la que no se reconocía ningún tipo de poder que no dependiese de su estrecha relación con el rey.

La mejor descripción del ideal de reina existente en la *Hispania* visigoda se halla en una carta que el *comes* Bulgar envió al rey Gundemaro (610-612) para manifestarle sus condolencias por la muerte de su esposa Hildoara. En esa misiva se enumeran una serie de virtudes de la difunta¹¹⁴ que, en realidad, no son más que tópicos que nos permiten apreciar algunos de los comportamientos que se esperaban de las reinas¹¹⁵. Además de su capacidad para expresarse correctamente y de su aspecto agradable, lo que la convertía en ornato de la corte, alaba el que se trate de una mujer prudente que ha sido entregada por Dios al monarca, una entrega que, por sí sola, justifica el poder que el rey debe ejercer sobre ella. También se ensalza que posea un

¹¹¹ Cfr. GUTIÉRREZ PARDINA, Jesús. «La prohibición de las segundas nupcias de la viuda de clérigo en los concilios hispanos tardoantiguos». *Hispania Sacra*, 2004, vol. LVI, p. 435.

¹¹² Son palabras que NELSON, Janet L. «La saga de Jezabel. La carrera política de las reinas Brunilda y Batilde en la historia merovingia». En LITTLE, Lester K. y ROSENWEIN, Barbara H. (eds.). *La Edad Media a debate*. Madrid: Akal, 2003, p. 350, aplica al caso merovingio, pero que son también válidas para la realidad visigoda.

¹¹³ Cfr. LORING, M.^a Isabel; PÉREZ, Dionisio y FUENTES, Pablo. *La Hispania tardorromana y visigoda. Siglos V-VIII*. Madrid: Síntesis, 2007, p. 287.

¹¹⁴ *Ep. Wisig.* 15 (ed. GIL, Ioannes. *Miscellanea wisigothica*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1972).

¹¹⁵ Cfr. ISLA FREZ, «Reinas», p. 411.

carácter dulce y generoso, que la convierte en remedio de los males y consuelo de los afligidos, especialmente de los pobres, lo que destaca, en opinión de A. Isla Frez¹¹⁶, el papel de la reina como mediadora en el entorno monárquico. Su cercanía y familiaridad con el rey la convertía en un personaje idóneo para acceder a la voluntad del rey. Dado que muchas de las negociaciones y resoluciones políticas se llevarían a cabo en la corte, el ámbito de la domesticidad regia, podía resultar conveniente contar con el apoyo de la reina ya que, aunque ella no podía ejercer el poder por cuenta propia, sí podía tener cierta influencia sobre su marido el rey¹¹⁷. Bulgar también elogia, como no podía ser menos en un reino formalmente católico como era el visigodo de Toledo desde finales del siglo VI, la fuerte religiosidad y la piedad de la reina, unos rasgos que la convertían en garantía de la pervivencia de la fe católica¹¹⁸. Evidentemente Gosvinta no cumplía estos requisitos en un momento en el que el reino era todavía oficialmente arriano y no es de extrañar que Gregorio de Tours, el principal responsable de su «mala prensa», vincule su ferviente arrianismo con su carácter violento y con su participación en la actividad política, lo que, desde su punto de vista, tuvo nefastas consecuencias: la persecución de los católicos. Por contra, para destacar la firmeza de la fe de Ingunda, sostiene que fue capaz de rechazar la conversión al arrianismo «virilmente»¹¹⁹. El papel de la mujer como defensora de los valores religiosos justifica que Ingunda supere la debilidad propia de su género y se comporte como un hombre. Pero en un mundo como el visigodo en el que, como mucho, se reconocía a la reina el papel de mediadora ante su marido, el rey, lo que, de ocurrir, tendría lugar en el ámbito privado, no podía aplicarse el prototipo de *mulier virilis* de la tradición clásica a las reinas, porque ello habría supuesto romper la barrera infranqueable que asociaba lo público a lo masculino y lo privado a lo femenino.

La imagen contrapuesta que las fuentes nos transmiten de los comportamientos viriles de nuestras protagonistas, Gosvinta y Benedicta, parece demostrar que en un mundo dominado por hombres y que hoy conocemos exclusivamente por los escritos que ellos redactaron, las mujeres no fueron valoradas por sus propias cualidades o criticadas por sus defectos personales, sino que fueron juzgadas en función de los beneficios que sus comportamientos reportaban a esos hombres que nos han transmitido la información de que disponemos.

¹¹⁶ «Reinas», p. 411.

¹¹⁷ En opinión de ISLA FREZ, «Reinas», p. 410, el caso del aristócrata galo Evodio, que regaló a Ragnahilda, la mujer de Eurico, una copa de plata, es un ejemplo revelador al respecto.

¹¹⁸ Sobre el carácter activo que se otorga a la reina como defensora de la fe y enemiga acérrima de la herejía, véase LORING, PÉREZ y FUENTES, *La Hispania*, p. 297.

¹¹⁹ GREG. TUR., *Hist. Franc.* 5.38: *Sed illa viriliter reluctans.*