

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

### **Challenges in Approaching Written Sources for the Study of Female Religiosity in Sixth-Century Gaul**

**Patricia Beatriz Veraldi**

Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

[patoveraldi@gmail.com](mailto:patoveraldi@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0006-1492-9357>

#### **Resumen**

Estudiar la relación entre el cristianismo y las mujeres de la élite de la Galia del siglo VI representa un verdadero desafío. Si bien la disponibilidad de las fuentes está hoy facilitada por la digitalización, generalmente se accede a traducciones y, en muy pocos casos, a manuscritos en línea. Por otra parte, la escasez de producción escrita sobre el período limita su reconstrucción a la mirada de ciertos autores eclesiásticos, como Cesáreo de Arles o Gregorio de Tours, cuyas obras han sido ampliamente estudiadas. En las últimas décadas, la incorporación de la perspectiva de género en los estudios medievales ha permitido la formulación de nuevas preguntas, en especial acerca de las relaciones que las mujeres mencionadas en estos textos sostuvieron con los representantes del poder político y eclesiástico. Este artículo pretende, así, analizar las dificultades y desafíos que las fuentes plantean a los historiadores que buscan comprender las maneras en que se desarrolló la vida religiosa de las mujeres de entonces, tanto fuera como dentro de un monasterio.

**Palabras clave:** Cristianismo; Mujeres; Fuentes; Monasterios; Reglas.

#### **Abstract**

Studying the relationship between Christianity and elite women in sixth-century Gaul presents a significant challenge. Although access to sources has been facilitated by digitization, researchers typically rely on translations and, in only a few cases, on online manuscripts. Moreover, the scarcity of written production from the period limits historical reconstruction to the accounts of certain ecclesiastical authors, such as

Caesarius of Arles or Gregory of Tours, whose works have been extensively studied. In recent decades, the incorporation of gender perspectives into medieval studies has enabled the formulation of new questions—especially regarding the nature of the relationships between the women mentioned in these texts and the representatives of political and ecclesiastical power. This article aims to analyze the difficulties and challenges posed by the sources for historians seeking to understand how the religious lives of women were shaped at the time, both inside and outside the monastic setting.

**Keywords:** Christianity; Women; Sources; Monasteries; Rules.

## **Introducción**

Desde hace décadas los estudios medievales utilizan la perspectiva de género como categoría clave para abordar diferentes problemas. Si durante siglos se intentó “raptar a la mujer de la realidad y de la historia”, resulta necesario recuperarla en procesos como la cristianización de la Galia en la Alta Edad Media (Klapisch-Zuber, 2003, p.512). Propuesto por Joan Scott, este concepto enfatiza el rechazo al determinismo biológico implícito en el empleo de términos como “sexo” o “diferencia sexual” (Scott, 1996, p.266). Se trata en todo caso de “... descubrir el alcance de los roles sexuales y del simbolismo sexual en las diferentes sociedades y períodos, para encontrar qué significado tuvieron y cómo funcionaron para mantener el orden social o para promover su cambio” (Zemon-Davis, 1976, p.90).

Visibilizar a las mujeres es un objetivo prioritario en el campo de los estudios de género. Esto implica construir una historia que dé cuenta de la experiencia femenina, teniendo en cuenta que este concepto ha permitido historizar la categoría “mujer” y analizar cómo las sociedades han interpretado la distinción funcional entre los sexos. (Sébillotte, 2019, pp.298-301). Si se tiene en cuenta, además, que el “género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 1996, p.26) resulta relevante aplicarlo a todo tipo de estudio histórico.

En tal sentido, nuestra mirada se enfoca en un período de procesos significativos que tuvieron lugar en la Galia entre los años 530 y 590. Por un lado, la cristianización de los frances, a partir de la conversión de Clodoveo (entre 496 y 499) que favoreció el vínculo de los obispos con la dinastía merovingia. Por otro, el creciente protagonismo del poder episcopal evidente en la cantidad de concilios celebrados, en las producciones escritas de envergadura - como las de Cesáreo de Arlés y Gregorio de Tours - y en la proliferación de hagiografías por todo este espacio. Por último, la incorporación de Arlés a los dominios merovingios representó el avance cristiano sobre el arrianismo de visigodos, burgundios y ostrogodos que ocuparon – de forma alternada- la Provenza hasta 536.

Durante estas décadas, muchas mujeres pertenecientes a familias aristocráticas se dedicaron a la vida religiosa dentro de una comunidad monástica o en sus hogares. El estudio de esta forma de vida da lugar a varios interrogantes que, entendemos,

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

contribuyen a complejizar y matizar la mirada sobre las representaciones de la mujer cristiana. Primero, si tales espacios conventuales fueron una alternativa al matrimonio y a la viudez (Dailey, 2015, p.57), o quizás el destino inevitable de muchas mujeres (Mc Namara, 1996 p.2; Dailey, 2015, p.54-56) o simplemente un castigo (Fonay Wemple, 1981 p.156; Foot, 2019, p. 43). Segundo, cuál era la capacidad de agencia femenina en la redacción de reglas y en su puesta en práctica. Y finalmente, de qué forma estas mujeres se relacionaron con los obispos y respondieron a las intervenciones del poder episcopal en sus vidas y en sus comunidades.

Respecto a la noción de agencia, coincidimos con Mireia Comas Via cuando la define como "...la capacidad de las mujeres de tomar decisiones, actuar, influir y controlar sus propias vidas y circunstancias" (2023, p.140). Sin embargo, nos permitimos matizar la idea de autonomía que suele vincularse de forma implícita. Consideramos que, si bien estas acciones han permitido a muchas mujeres eludir las normas del patriarcado o superar las limitaciones de los roles impuestos tradicionalmente, esto no ha resultado necesariamente en la transformación de la estructura de tal sistema. En este sentido, resulta relevante la mirada de Martha Howell que entiende que todos los actores históricos (hombres o mujeres) pueden hacer su propia historia, pero no lo hacen en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en las ya existentes, dadas y transmitidas desde el pasado. Por ello, muchas experiencias analizadas desde la perspectiva de género en este período, nos muestran mujeres que no eliminaron el régimen patriarcal sino que, en todo caso, negociaron con él para proteger sus intereses y alcanzar sus metas, sortearon las restricciones de las normas o se posicionaron estratégicamente. Es decir, en muchos casos, no confrontaron necesariamente de forma consciente y explícita con el sistema, sino que lo eludieron (2019, p.21-28).

En este marco, y para dar respuesta a las preguntas antes planteadas, es necesario recurrir a textos producidos principalmente por prelados que tenían vinculación con algunas de las mujeres estudiadas. Nos referimos a Cesárea La Mayor, hermana de Cesáreo de Arles y su sobrina, Cesárea La Joven, así como a las reinas Clotilde y Radegunda, ambas vinculadas a Gregorio de Tours. Estas obras son de diverso género, desde reglas monásticas y sermones -como los del obispo de Arlés- hasta hagiografías y la monumental Historia de los Francos (*Decem libri historiarum*) de Gregorio. También son pertinentes las epístolas y las actas de los concilios celebrados durante el reinado merovingio.

Estos textos plantean desafíos al historiador. Por un lado, porque si bien la disponibilidad de fuentes está hoy facilitada por la digitalización, se suele acceder a traducciones y en muy pocos casos a manuscritos en línea. Por otro, los documentos son escasos y, además, de autoría masculina por lo que la voz femenina no aparece en forma directa (James, 2020, p.238). Son sumamente exigüas las obras escritas por mujeres en estas décadas. A esto se suman los topos literarios y las intenciones doctrinales o pedagógicas que aparecen en la mayoría de los escritos, especialmente en las hagiografías. Todo ello obliga a recurrir a

diferentes tipos de fuentes, para entablar un diálogo entre ellas mediante la perspectiva de género, lo que favorece la comparación y asociación de la información fragmentada.

En virtud del espacio disponible para el presente artículo, interesa concretamente el análisis de los retos que presentan algunos de estos documentos. Por empezar, se seleccionó la *Regula virginum* de Cesáreo de Arlés.<sup>1</sup> Con el mismo criterio se analizarán también dos epístolas: la de Avito de Vienne a su hermano el obispo Apolinar, referida a su hermana Fuscina y la de Cesárea La Joven a la reina Radegunda.<sup>2</sup> Además, se examinarán las dificultades propias del género hagiográfico, teniendo en cuenta la Vida de Radegunda – escrita por Baudonivia y la versión de Venancio Fortunato- y la de Clotilde.

### **La *Regula virginum***

Cesáreo inició su episcopado en la décadas previas a la incorporación de Arlés a los dominios frances y su obra introdujo cambios significativos para la vida religiosa femenina. Allí el obispo planificó y organizó la construcción del convento de San Juan, exclusivo para mujeres, y redactó la primera regla monástica para ellas que se conoce en Occidente: la *Regula virginum*, adoptada definitivamente por la comunidad entre 534 y 536 (Rudge, 2011, p.107; Klingshirn, 1994, p.118). Este sitio fue preparado para su hermana Cesárea que residía en la primera casa monástica femenina instalada en la Galia, fundada por Juan Casiano (Effros, 2002, p.44). A la muerte del prelado en 542, su sobrina Cesárea la Joven continuó sosteniendo la práctica de sus prescripciones y sermones, además de encargar la escritura de su *vita* (Rudge, 2007, pp. 27-28).

La fundación de este monasterio se vincula al deseo de Cesáreo de fortalecer el cristianismo en Arlés. Según Marilynn Dunn, una comunidad femenina liderada por su propia hermana y luego por su sobrina, podía asegurar la “intercesión litúrgica” (plegarias, oraciones, salmos) para los fieles de la ciudad. Tales intenciones se basaban en dos tendencias que venían ganando terreno desde el siglo V: el servicio litúrgico brindado por monjes a los laicos y la idea de que las comunidades femeninas no solo debían separarse de las masculinas, sino también permanecer estrictamente cerradas (2003, p.98-99). En este sentido, Cesáreo entendía que el monasterio debía funcionar como modelo de vida cristiana perfecta (Klingshirn, 1994, p.117). Por este motivo, decidió ubicarlo en sus inicios, cerca de la tumba de San Ginés, uno de los sitios sagrados en las afueras de la ciudad. Sin embargo, los enfrentamientos entre burgundios, ostrogodos y frances (ocurridos hasta 536), obligaron a su traslado para proteger a las religiosas. Finalmente, se lo reconstruyó al interior de las murallas, en la esquina sureste de Arlés - un sector

<sup>1</sup> *Cesaire D'Arles, Oeuvres Monastiques (Tome I), Ouevres pour les moniales, Règle des Vierges*, Adalbert de Vogüé et Joël Courreau (trad.), Du Cerf, Paris, 1988, en adelante RV

<sup>2</sup> *Alcimi Aviti Episcopi, Consolatoria de castitatis laude*, MGH Auct. Ant. 6, 2; *Caesarius of Arles, Life, Testament, Letters*, William E. Klingshirn, Liverpool University Press, Liverpool, 1994; *Caesaria II, "Epistolae", Sainted Women of the Dark Ages*, Jo Ann McNamara, E. Gordon Whatley y John E. Halborg (eds. y trads.), Duke University Press, Durham y Londres, 1992.

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

cercano a la primera catedral – y dedicado en 512 (Rudge, 2011, p.99).

La regla para esta casa se dividía en cinco secciones. La primera establecía las normas de admisión y práctica basadas en los preceptos de Casiano y las tradiciones del monasterio de Lérins, en donde se había formado Cesáreo como monje. La segunda parte ha sido asociada a las reglas escritas por San Agustín de Hipona. Pareciera que el obispo tradujo directamente partes de esos escritos en términos femeninos. En esta sección se contemplaban las bases espirituales de la vida de la comunidad, fundamentadas en las prescripciones de los Evangelios: todo debía ser puesto en común y nadie debía poseer ningún tipo de propiedad privada. En la tercera parte, aparecían plasmadas las ideas propias de Cesáreo, mientras que la cuarta ha sido denominada Recapitulación, puesto que en ella el autor revisó todos los postulados previos. La quinta estaba compuesta por regulaciones vinculadas al ayuno y a la liturgia, tomando como modelo la práctica monacal de Lérins (2003, p.100).

Entre las prescripciones más importantes, Cesáreo establecía el encierro estricto:

*Haec sanctis animabus uestris prima conueniunt. Si qua relictis parentibus suis saeculo renuntiare et sanctum ouile voluerit introire, ut spiritalium luporum fauces deo adiuuante possit euadere, usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur, nec in basilicam, ubi ostium esse uidetur.<sup>3</sup>*

[En primer lugar, esto es lo que corresponde a vuestras santas almas: Si una persona quiere dejar a sus padres, renunciar al mundo y entrar en el redil sagrado, de ahora en adelante, para poder escapar, con la ayuda de Dios, de las fauces de los lobos espirituales, no abandonará el monasterio hasta su muerte, ni siquiera para ir a la basílica, donde se sabe que está la puerta.]<sup>4</sup>

Como vemos, la clausura era un requerimiento fundamental, que implicaba para la mujer que ingresaba al monasterio, no salir de él hasta su muerte (Rudge, 2011, p.107). La religiosa debía separarse totalmente del mundo y protegerse de los lobos espirituales. Estos estaban representados por las amenazas hacia sus cuerpos y por las distracciones que ofrecía una ciudad como Arlés, rica en lo comercial y cultural. Gregorio de Tours (en su Gloria de los Mártires) se escandalizaba, por ejemplo, al señalar que era común durante el festival de San Ginés – patrono de la ciudad- ver esclavos cargando copas llenas para sus amas y muchachas bellamente vestidas luciendo hermosas joyas (p.108).

El contacto con el exterior se realizaba a través de un mayordomo (*provisor*), elegido por las religiosas, quien era el único hombre autorizado a ingresar al convento. Solo podía entrar acompañado por la abadesa u otra testigo confiable y se instruía a las monjas para comportarse con modestia ante su presencia. Para la celebración de las misas se permitía el ingreso de un clérigo que no fuera joven. Además Cesáreo prohibió, a través de la regla, la celebración de banquetes para el obispo o el clero local, así como la costura o la lavandería, puesto que las

<sup>3</sup> RV, 2.

<sup>4</sup> Las traducciones, de aquí en adelante, son nuestras.

consideraba tareas inadecuadas para vírgenes consagradas. Solo tenían permitida la confección de la vestimenta de lana, para uso personal (Dunn, 2003, p. 101).

Entre los desafíos que presenta la *Regula*, se encuentran las diferentes interpretaciones de la que ha sido objeto en las últimas décadas. Suzanne Fonay Wemple, por ejemplo, ha considerado que la intención de Cesáreo fue proteger a las mujeres de los ataques que padecía la ciudad en aquellos años y que la ubicación intra-muros favorecía el control de su funcionamiento. Sin embargo, su análisis se presenta un tanto contradictorio cuando destaca la necesidad del obispo de garantizar la autonomía, privacidad y libertad de las mujeres en su monasterio (1981, p.154). Ha argumentado que esto se verifica en la regla por la insistencia en exceptuar a la comunidad de la injerencia episcopal – especialmente por cualquier cambio que un sucesor quisiera introducir en la regla- y en garantizar la autosuficiencia económica.<sup>5</sup> Pero también ha indicado que San Juan de Arlés sirvió como prisión – en referencia a la cuñada del rey Gunthram, encarcelada allí al momento de enviudar - lo que permite cuestionar su idea de libertad (Fonay Wemple, 1981, p.156).

Otros autores han matizado esta mirada afirmando que, en cambio, la regla no tuvo otra intención que separar a las mujeres religiosas del mundo secular, con el fin de garantizar la sagrada tarea asignada: la intercesión litúrgica (Dunn, 2003, p.99). Con el mismo sentido, William Klingshirn, ha enfatizado que la intención del obispo, al designar a su hermana como abadesa, se correspondía directamente con retener el control absoluto sobre la institución a lo largo de su vida (Klingshirn, 1994, p.118). Al respecto coincide Julie Ann Smith, quien ha considerado que las reglas femeninas fueron elaboradas para reubicar espacialmente a las mujeres que elegían el ascetismo y la castidad, de tal manera que continuasen en la tradicional situación de obediencia a los hombres. De esta manera, a pesar de vivir en sus propias comunidades, dependían de sus consejeros, quienes adoptaban una actitud paternalista que incluía la redacción de las reglas (2016, p.310). Las interpretaciones oscilan así entre las ideas de control y protección, lo que remite a la pregunta: ¿es lo mismo controlar que proteger?

Sobre esto, el reciente abordaje de Lindsay Rudge resulta muy interesante. En su tesis doctoral, ha propuesto, que lejos de ser un escrito individual del obispo, la *Regula virginum*, puede considerarse una obra colaborativa. Para Rudge, ha sido fundamental la participación de Cesárea, hermana del obispo y luego de su sobrina, con el mismo nombre. Su interpretación se basa en la llamada *Recapitulatio* de esta fuente, es decir los capítulos 48 a 65 y 72 a 73 (Rudge, 2007, p.60). Esta sección fue escrita hacia 530, es decir, casi veinte años después de su primera presentación. En su prefacio dice:

*Cum deo propitio in exordio institutionis monasterii uobis regulam fecerimus,  
multis tamen postea uicibus ibi aliiquid addidimus uel minuimus: pertractantes*

---

<sup>5</sup> Lo que incluía la prohibición de prestar servicios de costura, cocina o lavandería a personas del exterior, ver RV, 36, 46, 64

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

*enim et probantes quid inplere possitis hoc nunc definiuimus, quod et rationi et possibilitati et sanctitati conueniebat. Quantum enim diligent experimento capere potuimus, ita deo inspirante temperate est regula ipsa, ut eam cum dei adiutorio ad integrum custodire possitis. Et ideo coram deo et angelis eius contestamur, ut nihil ibi ultra mutetur aut minuatur.*

*Pro qua re quascumque scendas prius fecimus uacuas esse uolums ...<sup>6</sup>*

[Gracias a Dios, les entregamos una Regla al principio, cuando se fundó el monasterio, pero desde entonces la hemos modificado en numerosas ocasiones. Tras un proceso de ensayo y error, para observar su perspectiva, ahora establecemos definitivamente lo que se ajusta a la razón, sus capacidades y su santidad. Según hemos podido comprobar mediante una cuidadosa experimentación, esta Regla, bajo la inspiración divina, ha adquirido una forma lo suficientemente equilibrada para que, con la ayuda de Dios, puedan cumplirla íntegramente.

Por lo tanto, ante Dios y sus ángeles, les suplicamos: de ahora en adelante, no realicen más cambios ni modificaciones ... ]

Las palabras de Cesáreo implicarían una relación cercana y continua con las monjas de la comunidad. Según la autora, supervisaba, cuestionaba, hacía cambios y aprendía de los informes de las mujeres sobre sus experiencias. Ha fundamentado esta posición en la existencia de una conexión emocional y práctica argumentando por ejemplo que, cuando estaba cerca de la muerte, el obispo se mudó al monasterio a consolar a las mujeres ansiosas que no comían ni dormían por la sospecha de que estaba a punto de fallecer.<sup>7</sup> Sin embargo, en su trabajo Rudge plantea una hipótesis que resulta difícil de confirmar. A pesar del análisis, sin duda pormenorizado y detallado, de los escritos del prelado, las voces de las mujeres que mencionan permanecen silenciadas.

### **Epístolas**

Las cartas son, quizás, el tipo de texto en donde la voz de los autores aparece de modo más directo y expresivo. Es un género que suele exponer emociones y experiencias directas de aquel que escribe. Su intención discursiva no solo da cuenta de la comunicación entre un emisor y un receptor, sino que permite desarrollar un estilo literario, que puede incluir formas reflexivas, más elaboradas o poéticas. Resultan un material fundamental a la hora de reconstruir las vivencias de las mujeres que abrazaron la vida religiosa en aquella época. Sin embargo, también suelen ocultar intenciones, información y dar lugar a inferencias que deben ser contrastadas con otras fuentes, por lo que es necesario no perder de vista el contexto en que se escribieron.

Cerca de 506-507, Avito de Vienne, escribió una carta dedicatoria del poema *Consolatoria de castitatis laude* [Consuelo en alabanza a la castidad], dirigida a su

<sup>6</sup> RV, 48, 49.

<sup>7</sup> *Caesarius of Arles: Life, Testament, Letters*, William E.Klingshirn, Liverpool University Press, Liverpool, 1994, 2, 47.

hermano, el obispo Apolinario, en relación a su hermana Fuscina.<sup>8</sup> Como Cesárea, era una virgen dedicada a la vida monástica que, aparentemente, estaba experimentando dudas acerca de su decisión. El autor le indicaba a su hermano que no consideraba apropiado hacer circular el poema escrito a *quos ad venerabilem Fuscinam sororem nostram de consolatoria castitatis laude conscripsi* [a la venerable Fuscina, nuestra hermana, para consolarla y alabarle su castidad]<sup>9</sup> fuera del círculo familiar porque consideraba que era muy sencillo y que pocos lo entenderían por tratar temas personales.

En él exaltaba los logros religiosos de las mujeres de su familia y utilizaba ejemplos bíblicos para destacar la valentía y firmeza de otras vírgenes. También presentaba las desventajas del matrimonio -haciendo hincapié en los peligros del parto - basándose en la retórica de la virginidad de escritores como Jerónimo. Era un himno de alabanza a la familia del escritor con el fin de alentar a la destinataria en su elección de vida. Así, su función era ser esposa de Cristo, continuar y dar soporte a la tradición familiar. La posición de Fuscina es descripta en el texto como *patrona* y, en tal situación, se constituye en la responsable del crecimiento espiritual y el poder de su parentela (Rudge, 2007, p. 37-41).

Se desconocen las impresiones personales que causó esta carta en Apolinario y el poema en la hermana del obispo. Sin embargo, es posible inferir que ella pudo leerlo y apreciar un poema en hexámetros como el que recibió. Avito mismo lo señala al referirse a su educación: *Quid totum replicem? Tu sensibus utere doctis et quae nota tibi vel quae percursa legendo, ad virtutis opus studio converte virili.* [¿Por qué debería repetirlo todo? Usa tus sentidos aprendidos y, leyendo lo que te resulta familiar o lo que has leído, dedícalo con diligencia viril a la obra de la virtud.].<sup>10</sup> Ella formaba parte de la élite femenina educada en las habilidades de lectura y escritura. Cabría preguntarse entonces, en virtud de la preocupación de su hermano, si la vida religiosa que Fuscina llevaba adelante había sido conscientemente escogida, o en todo caso, impuesta en virtud de la tradición familiar. Pareciera que era la única opción alternativa al matrimonio, por lo tanto la posibilidad de elección era muy limitada.

La otra epístola que forma parte de este análisis, es de autoría femenina. Pertenece a Cesárea La Joven - sobrina del fundador de San Juan de Arlés- que entre 550 y 560, escribió una carta a la reina Radegunda.<sup>11</sup> Era en respuesta a su solicitud de la *Regula virginum* para su futuro monasterio femenino de la Santa Cruz de Poitiers. La reina había optado por la vida religiosa intra-muros al abandonar a su marido, el rey Clotario. Para su fundación, contó inicialmente con la bendición del obispo de la ciudad, aunque no con la del sucesor, Maroveo. Como señalamos, la regla de Cesáreo establecía límites al poder de intervención episcopal sobre la comunidad, por lo que habría interesado a la reina (Dunn, 2003, p.108).

<sup>8</sup> *Alcimi Aviti Episcopi, Consolatoria de castitatis laude, MGH Auct. Ant. 6, 2, p.274.*

<sup>9</sup> *Ibídem.*

<sup>10</sup> *Ibidem., vv. 412-414, p.287.*

<sup>11</sup> Está en discusión la fecha de escritura y recepción de esta carta: Jo Ann McNamara la ubica alrededor de 550 (1992, p.113) mientras que Albrecht Diem lo hace hacia 560 (2020, p.329).

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

Esta carta confirma que las religiosas de San Juan de Arlés llevaban adelante tareas de lectura y escritura, especialmente copiando manuscritos. Se leían habitualmente las Sagradas Escrituras, sermones y la propia regla. Al mismo tiempo, evidencia que Cesárea esperaba que Radegunda continuase desarrollando estas habilidades, cuando le aconsejaba que: *Lectiones divinas iugiter aut legite aut audite, quia ipse sunt ornamenta anime; ex ipsis praetiosas margaritas auribus vestris appendite, ex ipsis anulos et dextralia.* [Por eso debéis estar siempre leyendo o escuchando las Escrituras divinas, porque ellas son los adornos del alma: son como perlas preciosas colgadas en vuestras orejas o como anillos o collares].<sup>12</sup>

En su respuesta, Cesárea manifestó acceder a la petición de enviar la *Regula*, al tiempo que agregó una serie de advertencias y consejos. Por un lado, señalaba que Radegunda debía cuidar de su decisión y vocación ante las tentaciones que podía enfrentar en una vida muy diferente a la que había llevado hasta entonces junto al rey. Esto implicaba abstenerse de todo vicio y pecado, mantenerse mansa, paciente, humilde y obediente. Por otro, advertía acerca de la aplicación de la regla: *Licet sit sanctum et bonum et laudabile, quod regulariter vivere optetis; sed non est maior nec melior nec praeciosior nec splendidior ulla doctrina, quam evangelii lectio.* [Santa, buena y loable es la regla por la que habéis elegido vivir; pero no hay enseñanza más grande, mejor y más preciosa que la lectura del Evangelio].<sup>13</sup> Pareciera que la intención de la abadesa era que la reina evitara excesos de abstinencias (ayunos) lo que dificultaría sostener la regla tanto a ella como a sus seguidoras. A la vez, recalca la necesidad de aislamiento estricto, recordándole que no debía aceptar la compañía y visita de hombres (Mc. Namara, 1992, p.114)

Como se señaló anteriormente, si bien las epístolas brindan información acerca de las emociones y vivencias de sus autores, no suelen ser de fácil interpretación, debido a que ocultan otras cuestiones. Es necesario relacionarlas con el contexto en el cual fueron escritas, lo que surge del análisis de otro tipo de documentos. Por ejemplo, en el caso de Radegunda, Albrecht Diem ha interpretado que la abadesa dudaba del éxito que la dama podría tener en el cumplimiento de una regla tan estricta, a pesar de su voluntad y esfuerzo. De este modo, ha explicado que la respuesta de Cesárea se basaba en considerar un tanto iluso el intento de una reina bárbara en fundar un establecimiento que combinaba una comunidad urbana cerrada, un santuario de reliquias, un lugar de oración intercesora y retiro para los miembros del clan real (2020, p.329). Esta interpretación es fruto de la relación que Diem estableció con otros documentos como las Vidas de la reina y la Historia de los Francos de Gregorio de Tours. A partir de los que ha considerado que, poco después de la muerte de Radegunda, su institución multifuncional, establecida contra la resistencia real y episcopal, habitada por monjas de diversos orígenes y

---

<sup>12</sup> Caesaria II, "Epistolae", *Sainted Women of the Dark Ages*, Jo Ann McNamara, E. Gordon Whatley y John E. Halborg (eds. y trads.), Duke University Press, Durham y Londres, 1992, p.118.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.115.

dirigida por una “asceta radical” - que intentó imponer sus propios estándares extremos a sus seguidores - estaba destinada al fracaso (p. 330).<sup>14</sup>

### **Hagiografías**

Las hagiografías son los textos que se ocupan de personas consideradas sagradas o santos. Es un género similar a la biografía pero, a diferencia de ella, narra una historia que pretende demostrar que las acciones del o la protagonista cumplen con las expectativas de Dios para la humanidad (Kreiner, 2020, p.509). Usualmente la aprobación divina de las acciones relatadas se manifiestan a través de milagros, sueños o visiones.

Su origen se asocia con las Actas de los Mártires del siglo II. Pero, con el reconocimiento oficial del cristianismo en el siglo IV, el mártir dejó de ser protagonista exclusivo de la hagiografía, para ceder lugar al santo o santa, que tendría que dar prueba de su virtud en la dimensión sobrenatural. La santidad no dependía de un acontecimiento concreto, sino del desarrollo progresivo del talento y de las virtudes teologales y cardinales.<sup>15</sup>

Por ese motivo, se destaca la narración de prodigios, porque la hagiografía debía otorgar una prueba definitiva, no menos feaciente y no menos sólida que el martirio, que ahora ya no era posible. Así, los hitos narrativos comunes a todos los textos hagiográficos son: deseo de santidad, proceso de perfeccionamiento y éxito; santidad probada a través de prodigios *in vita* y prodigios *post mortem* (Baños Vallejo, 1989, pp.54-56).

Las fuentes hagiográficas suelen ofrecer datos para la reconstrucción del pasado histórico, sin embargo, los historiadores no deben perder de vista el hecho de que el hagiógrafo relataba una realidad histórica tamizada de manera irreflexiva e inconsciente por su visión personal de los hechos. A la vez, se debe tener en cuenta que, cuando el autor escribía, mostraba de alguna manera la estructura del sistema racional y ético subyacente en su sociedad que se correspondía con la comprensión que se tenía de lo divino. Estos textos no constituyen, por tanto, solo un modelo para la edificación individual del creyente, sino un discurso normativo que intenta modificar o justificar los parámetros con los que una sociedad se ve y se evalúa a sí misma (Kreiner, 2020, p.509).

También debemos considerar, como señala Marie-Céline Isaïa que: *Dans l'hagiographie, une communauté peut commémorer non seulement des usages, mais*

<sup>14</sup> Esta interpretación del autor se vincula, además, con la revuelta de monjas que tuvo lugar en el convento de la Santa Cruz de Poitiers y que fuera liderada por dos princesas merovingias en 589. El autor indica que no es casual que las *vitae* de Radegunda hayan sido escritas después de este episodio, en un intento de re establecer el orden y el buen nombre del monasterio. Sin embargo, si esto fue motivo de fracaso, o no, del proyecto de la reina es tema de discusión que excede el alcance del presente artículo. Ver Diem, 2020, p.330.

<sup>15</sup> Según el Catecismo de la Iglesia Católica Apostólica Romana, las virtudes cardinales son cuatro: la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, mientras que las virtudes teologales son tres: la fe, la esperanza y la caridad. Ver [https://www.vatican.va/archive/catechism\\_sp/p3s1c1a7\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html)

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

*encore des expériences émotionnelles estructurantes pour le groupe.* [En la hagiografía, una comunidad puede conmemorar no solo las costumbres, sino también las experiencias emocionales que estructuran al grupo] (2014, p.30). Es decir que, a través de las hagiografías, una comunidad selecciona todas las referencias compartidas necesarias para la armonía de la vida común, usos recomendados, lugares significativos, patronos temporales y espirituales y personas memorables, cuyas vidas merecen ser conocidas (p. 32)

Además, los historiadores deberían intentar conocer la intencionalidad que ha inspirado al hagiógrafo y las ideas que pretendía transmitir, teniendo siempre en cuenta que propondrá en el texto una interrelación entre el mundo sensible y sobrenatural vinculada a sus propias creencias e interpretaciones y a las valoraciones de su sociedad (García de la Borbolla, 1999, p. 692).

Asimismo, las vidas han atraído la atención de los historiadores debido a que son una forma bastante común de escritura medieval y a veces, para la Alta Edad Media, la única que ha sobrevivido en cierta cantidad. En ocasiones, las *vitae* merovingias, han sido consideradas como las fuentes más importantes para la construcción de la cronología y la historia narrativa (Fouracre, 1990, p.3). A partir de su estudio, se han analizado los procesos de conversión y de interacción del cristianismo en las comunidades campesinas de la Galia entre los siglos VI y VIII. De esta manera, se han estudiado también cambios culturales y religiosos producidos por la introducción del culto a los santos y a las reliquias en esta sociedad. Han resultado fundamentales porque a través de ellas, se ha logrado detectar una clara continuidad entre la vida cultural y religiosa de la tardoantigüedad y la de la Edad Media (Hen, 1995, p.84).

Sin embargo, el desafío del medievalista es lidiar con una documentación altamente ideológica. Por este motivo, se considera fundamental contrastar el registro hagiográfico con otro tipo de fuentes escritas y materiales, sobre todo si se pretende alcanzar la comprensión de asuntos como las relaciones de poder, la propiedad, las dependencias sociales, los circuitos de distribución, el poder político o las proyecciones religiosas e ideológicas, por nombrar algunos temas vinculados con la estructura sociopolítica y económica de una sociedad (Castellanos, 2004, p. 14).

Estos desafíos se presentan en las Vidas de las reinas Radegunda y Clotilde. Para la primera, se cuenta con la escrita por su cercano amigo, el obispo de Poitiers, Venancio Fortunato, quien enfatizó su papel humilde y doméstico dentro del convento. Sobre ella también se produjo otra versión, la de Baudonivia, monja del monasterio de la Santa Cruz, que retrataba a Radegunda como astuta política, destructora de santuarios paganos y participante activa del culto a los santos. El prelado la describía como una mujer pasiva, mientras que la religiosa la destacaba como un miembro activo de la Iglesia (James, 2020, p.248). La información necesaria para completar la imagen de la santa la ha brindado Gregorio de Tours, en su Historia de los Francos, por lo que es necesario el estudio de esta fuente para contrastarla con las hagiografías.

Para el caso de Clotilde, hay una secuencia inversa, puesto que Gregorio dedicó varios capítulos de su monumental obra para describir a la reina.<sup>16</sup> Destacaba la influencia que tuvo sobre la conversión de su marido, el rey Clodoveo, a la vez que su “amorosa bondad y gran modestia” en los últimos días de su vida, cuando decidió dedicarse a la vida religiosa en Tours: ... *ibique ad basilica beati Martini deserviens, cum summa pudicitia atque benignitate in hoc loco commorata est omnibus diebus vitae suae, raro Parisius visitans.* [...] sirvió como religiosa en la iglesia de San Martín. Vivió el resto de su vida en este lugar, salvo alguna visita ocasional a París].<sup>17</sup> La hagiografía de Clotilde fue escrita posteriormente, entre el siglo IX y X, y sus datos tomados de la obra del obispo de Tours (Mc Namara, 1992, p.38).

Por lo tanto, para estudiar a Clotilde, resulta necesario compararla con otras reinas y viudas que son mencionadas en la *Historia Francorum* - como Ingoberga, Ultragotha - <sup>18</sup> y en la *Gloria confessorum*, en donde se refiere a su madre Armentaria.<sup>19</sup> En estas obras, el obispo presentó una imagen de la reina que enfatizaba el rol que correspondía, en su criterio, a la viuda cristiana. La viudez, a pesar de todas sus posibles penas, brindaba a la mujer la oportunidad de alejarse de las preocupaciones mundanas y centrarse en la perfección espiritual. Gregorio sentía poca compasión por quienes no alcanzaban la perfección y se dedicaban a asuntos seculares (Dailey, 2015, p.25). Pareciera que, por este motivo, minimizó la reacción de Clotilde en 524, cuando encargó a sus hijos vengar la muerte de sus padres burgundios.<sup>20</sup> Esta es una estrategia literaria y no de reconstrucción histórica, puesto que, destacaba actos piadosos de la reina y no tanto su participación en asuntos políticos. Según Erin Dailey, el prelado esperaba que sus relatos sobre las viudas inspiraran a su público a actuar con virtud y a comprender a la viudez como una prueba moral.

## **Conclusión**

En virtud del recorrido realizado, es posible afirmar que la reconstrucción de procesos históricos en el período medieval con perspectiva de género presenta múltiples desafíos al historiador. Las fuentes disponibles son de diferentes tipos y presentan complejidades propias que hacen necesario un abordaje exhaustivo y comparativo. Dado que no nos brindan, en su mayoría, las voces directas de las mujeres estudiadas, es necesario ponerlas en espejo para que dialoguen entre sí con el fin de obtener un panorama crítico de las experiencias que se analizan.

Afortunadamente para las mujeres religiosas de la Galia del siglo VI se verifica que, en las últimas décadas, se han multiplicado los estudios que se aproximan a los

<sup>16</sup> Gregory of Tours, *The History of the Franks*, Lewis Thorpe (trad.), Penguin Books, Londres, 1974, Libro II.

<sup>17</sup> *HF*, II, 43.

<sup>18</sup> *HF*, IV, IX,

<sup>19</sup> Gregory of Tours, *Glory of the Confessors*, Raymon Van Dan (trad.) Liverpool University Press, Liverpool, 2004, IX.

<sup>20</sup> *HF*, II, III.

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

documentos desde otra mirada. La utilización del género como categoría analítica ha permitido pensar a la mujer como un concepto que es necesario historizar. Es decir, las representaciones que hoy nos atraviesan de lo que entendemos por “mujer” no son las mismas que las de la sociedad altomedieval. Y esto, como señala Violaine Sébillotte, habilita y hace necesario recurrir a una temporalidad amplia que permita comparaciones entre diferentes *corpus* documentales y contextos diversos (Sébillotte, 2019, p.303).

Las nuevas preguntas y nuevas intenciones, que no pierden de vista la agencia femenina, han favorecido la creciente comprensión acerca de cómo desarrollaron sus vidas y construyeron aquellas relaciones de poder. Pero prestar atención a esta capacidad de acción requiere de cautela para evitar caer en una idealización de la autonomía y libertad femenina en el contexto social que se estudia. Coincidimos con Howell en que implica no desconocer cómo el estatus social, el estado civil y la ubicación cronológica y geográfica influyeron en tal agencia (2019, p.22).

Queda pendiente, por supuesto, el acceso a las circunstancias que experimentaron las mujeres de los estamentos bajos de aquella sociedad y que también participaron de este tipo de vida, dentro o fuera de un monasterio. La reconstrucción de sus acciones es obstruida por la ausencia prácticamente total en los escritos altomedievales, aunque los avances de la antropología y la arqueología, han contribuido a que no sea absoluta.

## **Bibliografía**

Baños Vallejo, F. (1989). *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Oviedo: Departamento de Filología Española.

Castellanos, S. (2004). *La Hagiografía Visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla.

Comas Via, M. (2023) Mujeres que sirven, mujeres que cuidan. La economía de los cuidados en la Cataluña bajomedieval. *Cuadernos Medievales* (35).

Dailey, E. T. (2015). *Queens, Consorts, Concubines. Gregory of Tours and Women of the Merovingian Elite*. Leiden: Brill.

Diem, A. (2020). Merovingian Monasticism: Voices of Dissent. En B. Effros e I. Moreira (eds.); *The Oxford Handbook of the Merovingian World*. Oxford: Oxford University Press.

Dunn, M. (2003). *The Emergence of Monasticism. From the Deserts Fathers to the Early Middle Ages*. Padstow: Blackwell.

- Effros, B. (2002). *Creating Community with Food and Drink in Merovingian Gaul*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Fonay Wemple, S. (1981). *Women in Frankish Society. Marriage and Cloister 500 to 900*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Foot, S. (2019). *Veiled Women. The Disappearance of Nuns from Anglo-Saxon England*. Volumen I. Londres: Routledge.
- Fouracre, P. (1990). Merovingian History and Merovingian Hagiography. *Past & Present* (127). Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/i226654>
- García de la Borbolla, A. (1999). La Hagiografía medieval, una particular historiografía. Un balance del caso hispano, *Hispania Sacra*, (51),14. Recuperado de <https://doi.org/10.3989/hs.1999.v51.i104.595>
- Hen, Y. (1995). *Culture & Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*. Leiden-New York-Colonia: Brill.
- Howell, M. (2019). The Problem of Women's Agency in Late Medieval and Early Modern Europe. En S.J. Moran y A. Pipkin (eds.); *Women and Gender in Early Modern Low Countries, 1500-1750*. Leiden; Boston: Brill.
- Isaïa, M. C. (2014). L'hagiographie, source des normes médiévales. Pistes de recherche. En M.C. Isaïa y T.Granier (eds.) *Normes et hagiographie dans l'Occident (VI- XVI siècle)*. Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010, Turnhout: Brepols.
- James, E. (2020). Elite Women in the Merovingian Period. En B. Effros e I. Moreira (eds.); *The Oxford Handbook ok the Merovingian World*. Oxford: Oxford University Press.
- Klapisch-Zuber, C. (2003). Masculino/Femenino. En J. Le Goff y J.C. Schmitt (eds.); *Diccionario Razonado del Occidente Medieval*. Madrid: Akal.
- Klingshirn, W. E. (1994). *Caesarius of Arles. The Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kreiner, J (2020). Merovingian Hagiography. En B. Effros e I. Moreira (eds.); *The Oxford Handbook ok the Merovingian World*. Oxford: Oxford University Press.
- Mc Namara, J.A. & Halborg J. E. & Whatley, E.G. (eds., trads.). (1992). *Sainted Women of the Dark Ages*. Durham y Londres: Duke University Press.

## **Desafíos en la aproximación a las fuentes escritas para el estudio de la religiosidad femenina en la Galia del siglo VI**

- Rudge, L. (2011). Dedicated Women and Dedicated Spaces: Caesarius of Arles and the Foundation of St. John. En H. Dey y E. Fentress (eds.); *Western Monasticism ante litteram: The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepols.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Texts and contexts: Women's Dedicated Life from Caesarius to Benedict*. (Tesis Doctoral) University of Saint Andrews.
- Smith, J. A. (2016). *Ordering Women's Lives. Penitentials and nunnery rules in the early medieval west*. Nueva York: Routledge.
- Scott, J.W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico, En M. Lamas (comp.); *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG.
- Sébillotte Cuchet, V. (2019) Épilogue. Pour une histoire mixte, *Dialogues d'histoire ancienne* (18). pp.297-307.  
[https://www.persee.fr/doc/dha\\_2108-1433\\_2019\\_sup\\_18\\_1\\_4831](https://www.persee.fr/doc/dha_2108-1433_2019_sup_18_1_4831)
- Zemon Davis, N. (1976). Women History in Transition: The European Case, *Feminist Studies* (3). Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/3177729>

Recibido: 07/06/2025  
Evaluado: 08/09/2025  
Versión Final: 10/11/2025