

LA MUJER AL FINAL DE LA ANTIGÜEDAD: LA VIUDAS PROFESAS *

ROSARIO NAVARRO SÁEZ
(Universidad de Barcelona)

Abarcar el amplio y aún desconocido mundo de la mujer al final de la Antigüedad hubiera sido ambición desmesurada en quien esto escribe, que como arqueóloga está más familiarizada con el trato e interpretación de la cultura material, que propiamente con el mundo de las ideas, y menos aún tratándose del tema de la mujer. Pero la confianza puesta en mi persona, por el compromiso de la amistad con la profesora González Luna, me animan a contribuir con esta modesta aportación, eco a su vez, inevitablemente, del trabajo de otras investigadoras mejor conocedoras del tema. Dada por consiguiente la dificultad de extenderse sobre los diversos aspectos que ocuparon a la mujer a lo largo de la Antigüedad Tardía (siglos III-VII), lo que hubiera supuesto una excesiva generalización, o el disponer de un espacio más largo que el aquí ofrecido, hemos optado por tratar la condición de la viuda en su estatus de mujer consagrada a Dios.

1. CONTINENCIA Y CASTIDAD

Antes de que el movimiento monástico tuviera lugar conocemos ya la existencia de vírgenes y viudas que, siguiendo los consejos de Pablo, eligieron una vida de castidad entre las paredes de la casa (Consolino, 1989, 33). Esta elección pronto se vio reglamentada por toda una serie de prescripciones acerca de la vida cotidiana, al tiempo que se desarrollaba toda una teoría, dirigida preferentemente a un público femenino, que motiva y privilegia la elección de la virgi-

* Conferencia del Curso Nuevos Enfoques Teóricos y Metodológicos del Programa de Doctorado *Mujeres y Sociedad*, 28-3-1990.

nidad, sobre la cual Tertuliano y Cipriano ya tratan en sendos discursos. (*De virginibus velandis*, Tertuliano, año 207 y *Habitu virginum*, Cipriano, en torno al 249.) Junto a las vírgenes la Iglesia coloca a las viudas, de estatuto similar, centrado en la continencia y en el servicio ofrecido dentro de la comunidad. Vírgenes, viudas y diaconesas, en Oriente, constituirán las categorías formativas del movimiento monástico femenino.

La nutrida serie de obras escritas en el siglo IV, que exhortan a vírgenes y viudas a consagrarse a Dios, dejan constancia de dicha institucionalización o estado de vida. Destaquemos entre ellas el *De viduis* y el *Virginitate* de Ambrosio; *De bono viduitatis* de Agustín (414), etc. (Consolino, 1989, 34-35.)

En todas estas exhortaciones la renuncia al sexo está considerada la vía por excelencia a través de la cual la mujer puede superar la propia «congénita inferioridad, volviéndose una *mulier virilis*, maestra de virtud también para los hombres» (*ibidem*).

Antes de la Paz de la Iglesia (313), las persecuciones habían permitido a las mujeres alcanzar el martirio, que era la condición por excelencia que iguala a hombres y a mujeres en la imitación de Cristo, sino léanse las Actas de Perpetua que no solo es igual a compañeros de sufrimiento sino que además viene mostrada *virilis* (Consolino, 1989, 35). Pero superadas ya las persecuciones, el modo ideal de vida contemplado para la mujer, según el magisterio de la Iglesia, serán por orden jerárquico la virginidad y la viudez. Valores universalmente reconocidos por la Iglesia tanto de Oriente como de Occidente (Consolino, 1986, 275). La viuda aunque no puede ensalzar su integridad física, no por ello tiene menor mérito, al renunciar a un placer del que conoce bien los atractivos (*ibidem*). Bajo este ideario elevado se entiende que el matrimonio de una virgen y de una viuda que reniegan de sus votos, sea interpretado como adulterio, porque la ceremonia de la *velatio*, o cubrición del velo sobre vírgenes y viudas, hacía de éstas esposas de Cristo.

Pero la renuncia al sexo no sólo es exigido a vírgenes y viudas. Entre los cristianos la virginidad o la continencia adoptada por los matrimonios o los viudos se convirtió en el liderazgo masculino de la Iglesia cristiana. La renuncia que el cristiano hacía del posible uso de su sexo le otorgaban las cualidades necesarias para el liderazgo de la comunidad. Considerado, pues, como un indudable estado de disponibilidad para Dios y para la propia comunidad, un estado que se encuentra ligado al ideal de persona «sencilla de corazón». No se puede olvidar que, aunque no se practicaba en el mundo grecorromano, entre las élites de la cultura romana (de formación estoica) el autocontrol y la castidad eran signos distintivos de su estatus, aspecto sobre el que volveremos más adelante (Brown, 260-261).

Pero aún considerado en un contexto más amplio de la sociedad

cristiana el tema de la renuncia a la sexualidad, llama la atención la desproporcionada producción de prescripciones y teorizaciones acerca, insistentemente, de la virginidad y/o continencia dirigidas a las mujeres a lo largo de todos estos siglos, incluida la primera etapa del verdadero monacato, mientras nada parecido se da para los hombres. También es relevante comprobar al respecto que así como los padres del monacato masculino no son al principio expresión de las jerarquías eclesiásticas, en cambio el ascetismo femenino depende directamente de la Iglesia. Ascetismo que continuará recibiendo exhortaciones a la virginidad de las mujeres y a la «monogamia» de las viudas, cuando para los monjes se van fijando las primeras normas que ordenan las distintas formas de ascetismo (Consolino, 1989, 36).

Aunque no se especifiquen en el caso de las viudas normas concernientes a su sistema de vida, porque todo el énfasis se pone en el de las vírgenes, se pueden sobreentender que lo preconizado para éstas puede ser igualmente, en lo general, propio de aquéllas. Así deben llevar una conducta intachable que debe reflejarse en el aspecto exterior (vida retirada, austeridad en el vestir y ausencia de artificio). Tanto Tertuliano como Cipriano coinciden en que no basta ser pura, sino que hay que parecerlo. Cipriano además señala que la oración y las donaciones a los pobres constituyen el campo de su actividad (Consolino, 1986, 276). Asimismo velando por el talante escrupulosamente moral de la virginidad consagrada, se limita la edad mínima de consagración, para evitar los escándalos, y aunque ésta oscila según las épocas, los 40 años parece ser una edad en principio apropiada (Consolino, 1989, 35). En el caso de las viudas que quieran ser diaconesas deben esperar a tener 60 años.

2. ASCETISMO DOMÉSTICO

Hemos visto cómo antes de la formación propiamente de un monacato femenino existen mujeres: vírgenes y viudas que se consagran a Dios y viven en el seno de sus casas dicha profesión.

El carácter doméstico de este primer ascetismo femenino ayuda quizás a entender el énfasis puesto en la observancia de la virginidad-continencia y en la ausencia inicial de unas primeras formas de reglamentación comparable a la de los hombres. De todos modos la Regla de San Leandro, la primera conocida para mujeres en la Península Ibérica, no es una pura regla monástica, sino una mezcla de tratado doctrinal y teológico acerca de la virginidad y de regla monástica.

Volviendo al ámbito de lo doméstico, tenemos conocimiento detallado acerca de determinados casos de vírgenes y sobre todo viudas de la aristocracia que viven dicha profesión religiosa en sus palacios

o casas señoriales de la ciudad, consideradas éstas como verdaderos núcleos desde donde se impulsa el ascetismo femenino. En estas residencias viven o se dan cita otras viudas y vírgenes, casi todas entroncadas por el vínculo de la sangre y la amistad, como era corriente entre la aristocracia senatorial romana del siglo IV. Así sabemos en Roma, entre otros, el caso de la noble Marcela, descendiente de cónsules y prefectos, viuda después de siete meses de matrimonio, que rechazó las segundas nupcias y transformó su casa del Aventino en un centro de ascesis doméstica. Las mujeres que lo conforman van a constituir el foco de atención de un venerado monje dalmata, Jerónimo, que residirá en Roma 40 años, hasta ser expulsado en 288. Su acción sobre la citada comunidad se materializa en funciones de exégesis bíblica y dirección espiritual. También una nutrida correspondencia, en que Jerónimo responde a cuestiones teológicas planteadas por Marcela, pone de relevancia por un lado el nivel intelectual de algunas de estas damas, y por otro, aparte de los consejos y enseñanzas recibidos por estas mujeres consagradas de los santos varones, el testimonio directo sobre la ascética de la aristocracia femenina, aunque no carente a veces de partidismo, al no dejar de ser éstas sus benefactoras. Ascética importante, al ser en parte responsable de la conversión al cristianismo de las nobles familias romanas (Consolino, 1986, 279-280; *id.*, 1989, 37; Pietri, 639-640).

La relación entre estas mujeres y los Padres de la Iglesia, sus directores espirituales, se plasmará en ocasiones en encargos de obras exegéticas y hasta en traducciones al latín de textos griegos, o no asequibles en Occidente (Consolino, 1986, 298). Relación que a buen seguro debía dar prestigio a las señoras y dones para los Padres, que no siempre aceptaron (*id.*, 302).

En el carácter de esta vida religiosa vivida al margen, pero dentro de la ciudad, en la esfera de lo doméstico, llama la atención de forma significativa, la transmisión que de madres a hijas se hace de la virtud de la viudez, es decir la renuncia a las segundas nupcias, y que ésta sea considerada al tributo a pagar para quien quiera mantenerse a la altura de su estirpe (Consolino, 1986, 286). Consideración esta última, dejando al margen la de parentesco, que nos hace remontar al respeto que la sociedad romana y la hebrea sienten por la figura de la viuda, pero especialmente aquí en relación con mujeres de alto rango. Categoría que no pudo dejar de pesar, por más que se institucionalizase la relación entre respetabilidad social y elección de vida monástica, a fin de cuentas protagonizada por estas damas, y por más que Jerónimo y Paulino de Nola, obispo de noble estirpe, pariente además de la famosa Melania Senior, coincidieran en señalar que estas damas no son ilustres por su cuna, sino por la renuncia al mundo y por sus virtudes cristianas, que no sólo dan gloria en el cielo sino que procuran fama y respeto en la tierra (*ibidem*).

Si la vida de la profesas transcurría recluida en su casa, observando la castidad, tal como dictaban las normas, la única forma que tendría para que su vida fuera conocida y ensalzada fuera de tales recintos, sería a través de la difusión pública de sus donaciones y demás obras de beneficencia (Consolino, 1986, 278).

3. EL ORDO VIDUARUM

Después de ser analizadas la castidad y la vida de retiro, como características esenciales de esta primera etapa de ascetismo femenino, estamos en disposición de abordar el carácter institucional y específico de las viudas: el *Ordo viduarum*. Empecemos, pues, por la propia definición que la Iglesia, en este caso la hispánica, hacía del vocablo viudas=*viduae* y las connotaciones que al mismo fue añadiendo. Si al principio *viduae* significaba tanto en latín clásico como eclesiástico mujeres que se habían quedado sin marido, posteriormente, y en razón de la continencia practicada en base a promesa firme, se convierte en un auténtico estado de vida religiosa, sujeta a las mismas condiciones que las aplicadas a vírgenes, seglares y demás religiosos.

Hasta el III Concilio de Toledo (589) el término podía tener dos significados: el genérico de simple mujer sin marido y el técnico de viuda profesas. A partir de dicho concilio, y a lo largo de todo el siglo VII, siempre que se usa la palabra *vidua*, se hace con una acepción de mujer perteneciente al *Ordo viduarum*. El IV Concilio de Toledo (633) nos concreta que la viuda hace profesión ante el obispo o el clero de su iglesia, y que porta un hábito religioso. Detalles sobre los que se reiteran el canon 6 del Concilio VI de Toledo (638) y el 4 del X (Sánchez Salor, 248).

En las leyes del siglo VII, incluidas las de Recaredo, el término *vidua* tiene el significado técnico de mujer perteneciente al *Ordo viduarum* (LV, III, 5, 2). En la legislación posterior de Recesvinto, Chindasvinto y Egica, *vidua* puede aparecer como vocablo aislado o bien determinado por un adjetivo expresamente referido a las viudas consagradas (*ibidem*).

Pero antes de esta época conocemos en la Galia, a partir del Concilio Arausicanum del año 441, canon 26 (27), que la ceremonia de la profesión e imposición del hábito correspondiente estaba a cargo del obispo, quien la realizaba dentro del *secretario*, o sala de audiencias dentro del palacio episcopal.¹ Este marco comparable posiblemente a una aula palatina,² resalta no sólo el carácter de la ceremonia sino el importante papel asumido por las viudas consagradas

1. Agradecimiento a Cristina Godoy que nos ha facilitado tal información.

2. Valoración también debida a C. Godoy.

dentro de la sociedad y en particular en el seno de la Iglesia, aspecto que desarrollaremos más adelante.

Sobre el tipo de hábito de las viudas religiosas es posible deducir que éste era diferente al de las vírgenes en la Hispania visigoda. A diferencia de lo que sucedía en la Galia merovingia, donde a partir de la Regla de San Cesáreo se sabe que viudas y vírgenes llevaban el mismo: blanco, de confección propia y sin adorno alguno. Hacia el año 580 sabemos que las religiosas hispánicas no vestían un hábito específico de su profesión, con lo que debían reflejarse en lo externo las diferencias de clase en el seno de la comunidad religiosa (Pardo Fernández, 211).

Después de hacerse alusión al hábito específico de las viudas en los Concilios IV (633) y VI (638) de Toledo, aunque sin detallar, será finalmente en el X Concilio, también de Toledo, de 655, cuando se ofrezcan dichas características: «Adaptado a las costumbres de la religión, lo usará continuamente —sea mientras esté descansando en el lecho, sea andando por cualquier lugar—; este hábito peculiar no será de varios colores o de varios paños, sino un hábito religioso inconfundible, que carezca de variedad en el color y de diversidad en el género, de manera que sin dejar lugar a dudas acerca de su traje, éste sea siempre solamente el propio de la santa religión y adecuado a su sexo, para testimonio de su honradez. Y con objeto de que en adelante no quede duda alguna, cubrirá su cabeza con un velo de color rojo o negro» (*ibidem*). El carácter detallado de toda la serie de exclusiones en el hábito, bien puede ser testimonio, en sentido contrario, del adorno y variedad del mismo hasta entonces, al igual que la ausencia de velo, que sí llevaban las vírgenes.

Se hacen alusiones al hábito y al velo a propósito de los abandonos o deserciones de las religiosas viudas de su profesión, que debieron ser frecuentes a tenor de la frecuencia con que se legisla en los concilios sobre tal situación. La revisión que hace Pardo Fernández al respecto (1986, 212) permite comprobar las penas a que se vieron sometidas las viudas frente a varones y vírgenes, especialmente con mayor rigor desde el X Concilio de Toledo (655): «Las viudas religiosas serán devueltas por la fuerza, recluidas en un monasterio y excomulgadas; si se reintegrasen voluntariamente se les impondrá el velo y confirmarán su profesión por escrito; si se hubiesen entregado a su falta con el corazón y con el hábito sufrirán la excomunión, serán privadas del hábito y encerradas en un monasterio, sufrirán las privaciones de una dura penitencia hasta la hora de su muerte.»

A lo largo del mismo siglo, la legislación conciliar insiste sobre disposiciones en que se alude a los monasterios donde son recluidas las vírgenes que habían quebrantado su promesa, las viudas que se empeñaban en arrojar de sí el velo color violeta y las señoras de la

aristocracia que se habían hecho culpables de algún delito (Sánchez Salor, 201).

Sin querer entrar ahora en el análisis del rigor puesto en el cumplimiento de la pena, si quiero hacer observar que el encierro forzoso en un monasterio, parece excluir que dicho recinto constituyera el lugar de vida de dichas profesas, con lo cual la situación resultante nos conduce nuevamente al seno de lo doméstico o semidoméstico.

Tengamos presente que hasta que Leandro escribe su *Regula de Institutiones virginum* a finales del siglo VI, las alusiones referidas a vírgenes y viudas en los Concilios de Elvira y I de Toledo, son parcas en expresiones, pero permite suponer que el ascetismo de estas mujeres consagradas a Dios se desarrollaría de una forma más o menos solitaria, y que durante la época visigótica sigue vigente la institución de vírgenes, que consagradas a Dios pasaban su vida en medio del mundo, haciendo voto de guardar castidad, pero conservando sus posesiones (*ibidem*).

Llama la atención que en todos los textos de los siglos IV y V no haya referencia alguna a los monasterios femeninos. En todo caso hay que llegar al Concilio II de Sevilla (619), para encontrar el término *virgo* referido a monjas conventuales (Sánchez Salor, 232). Dejando aparte la cuestión interesante sobre la evolución de este vocablo, que desde *virgen asceta* nos llevará a *monja conventual*, no se puede olvidar que a lo largo de toda la época visigótica coexisten distintas formas de vida en lo que a mujeres consagradas a Dios se refiere, porque aparte de las monjas conventuales siguieron existiendo las vírgenes y las viudas que habían prometido vivir en castidad y pasaban su vida en medio del mundo. Este ascetismo, que identificaba a la persona religiosa por el hábito, era también practicado por el hombre (Sánchez Salor, 244 y 247).

4. EL PATRONAZGO DE LAS MUJERES VIUDAS

Hasta aquí hemos considerado particularmente el carácter religioso de las viudas profesas, pero dado que la vida de éstas transcurre en el mundo, cabe preguntarse qué formas de relación guardan dentro de la sociedad.

Salvo excepciones regionales, es sabido que las mujeres están excluidas del servicio del altar por prohibición eclesiástica, y que en razón de los estrictos códigos de separación entre sexos tienen bloqueado el acceso al poder público de la Iglesia, del mismo modo que sucedía en el mundo civil. Salvo las prestaciones litúrgicas llevadas a cabo en Oriente y las Galias por diaconesas y viudas, que ayudaban en el bautismo de las mujeres (Pietri, 642, nota 1), la única posibilidad que, en general, tenían las viudas más ricas era brindar

su ayuda económica a los más necesitados, con lo cual respondían a uno de los principios del buen cristiano, la caridad.

Dejando aparte el entrevistado papel de *officium* moral y pastoral ejercido por viudas romanas de la aristocracia como Lea, Paula y sobre todo Marcela, a cuyo alrededor se forman pequeñas comunidades religiosas, dirigidas y aconsejadas por relevantes Padres de la Iglesia, que tanta importancia tendrán en la conversión al cristianismo de las ilustres familias romanas, hay que resaltar el creciente papel ejercido por estas viudas en la vertiente del patronazgo.

Sin dejar de pensar en la existencia de otras viudas menos favorecidas, sobre las cuales tanto Jerónimo como Ambrosio nos hacen saber que eran asistidas por la caridad eclesiástica, lo cierto es que a decir de los mismos padres, en el *Ordo viduarum* aparecen, de forma cada vez más creciente, piadosas y ricas matronas, que entran al servicio de la Iglesia en lugar de imponer a la comunidad una nueva carga. Son tales las donaciones que hacen las viudas que la legislación imperial se inquieta prohibiéndoles aportar a la Iglesia la donación de todos sus bienes (Valentiniano, 370; Teodosio, 390; Pietri(570-571). Lo que no dejaría de traducir la preocupación y a veces fuerte oposición de la misma aristocracia (Consolino, 1986, 302), que debía ver en serio peligro la preservación de su patrimonio y la herencia de los hijos. En el caso de viudas que aspiren a ser diaconesas, aparte de que deben esperar a tener 60 años, como ya hemos visto antes, tienen que remitir a un tutor las posesiones que quieren ceder a la Iglesia. Recordemos que a las viudas romanas la familia les colocaba un tutor o *custos* que administrase el patrimonio.

Si bien podríamos detenernos a valorar la capacidad legal que tenían las viudas o las mujeres casadas en general sobre su patrimonio, que desde época romana, y en función del tipo de matrimonio «*sine manu*» les permitió libremente disponer del mismo, sin verse supeditadas en este caso a la tutela del padre o del marido (Gaudemet, 191 ss. y Veyne, 35 ss.), cuestión que merecería ser contemplada aparte y en profundidad, nos interesa resaltar más aquí la importancia que a través del patronazgo asume la mujer en la sociedad cristiana. Patronazgo que hay que contemplar en el contexto más amplio de una aristocracia, que convertida al cristianismo, seguirá siendo pródiga en su evergetismo o generosidad, pero ahora ya no solo dirigida al mundo de la ciudad, sino al de la Iglesia y al de los pobres, con lo que llegará a descargar a la asistencia eclesiástica de pesadas cargas (Pietri, 648).

Bajo este movimiento de beneficencia, que no hace sino reflejar un nuevo ideal de humanidad, de los «amigos de los pobres» (*ibidem*) hay que valorar las donaciones pródigas de las ricas y piadosas matronas, llámeselas vírgenes, diaconesas o viudas. Donaciones que a su vez comportaban un patronazgo seguro sobre los pobres, los

cuales no podían ofrecer nada a cambio, ni siquiera su apoyo, salvo alabar y divulgar tales acciones. Pero si esta dependencia, en principio considerada en sí misma, no debía ser motivo de preocupación, sí la era la que originaba la relación de las ricas profesas con el clero. En efecto, de todas las formas de patronazgo a las que se sabe estuvo expuesto el clero, la más peligrosa, y la más ignominiosa a los ojos de los extraños, era su extraordinaria dependencia de mujeres ricas. Desde Cipriano en adelante, la pobreza y el papel desempeñado por las mujeres influyentes en la Iglesia, son preocupaciones que van íntimamente ligadas. La riqueza de estas mujeres religiosas, muchas, ya hemos visto, miembros de la aristocracia senatorial romana de fines del siglo iv, originaba lazos de patronazgo y de humillante obligación entre el clero y las mismas (Brown, 273).

Como hemos visto líneas más atrás las intervenciones de los Padres de la Iglesia acerca de las ascetas de rango senatorial «son la mejor demostración de una influencia social que se ejercita a través de la riqueza y el prestigio y que puede prescindir de la participación en la vida pública, del que las mujeres son excluidas (Consolino, 1986, 300). La frecuentación y correspondencia entre estos hombres santos y las señoras nobles religiosas, hay que verla como una forma de afirmación social, de las que son cómplices los testimonios oculares de las donaciones, que proyectan dicha fama (Consolino, 302).

A diferencia de la situación anterior nadie en cambio ponía reparos cuando la mujer desplegaba públicamente su patrocinio en los casos de desventura humana. Sólo bajo esta parcela del auxilio a los necesitados, ya fueran éstos pobres, enfermos o extranjeros en los hospicios, pudieron las mujeres acomodadas, entre las que contamos a las viudas, llegar a disfrutar de un verdadero respeto y reconocimiento público, nada pensable en otros campos de la vida pública de estos siglos de la Antigüedad Tardía dominada por los hombres (Brown, 273).

Pero si la caridad nos da cuenta de las actividades desplegadas por estas mujeres a costa de su propio patrimonio, no podía dejar de ser citado, aunque aquí lo sea de pasada, el papel que vírgenes y viudas acomodadas ejercieron también en la edificación sagrada y sobre todo en las fundaciones de eremitorios, al principio en Tierra Santa. Bien conocidos son los casos de la rica e influyente Melania senior, que hacia el año 378 lograba construir en el Monte de los Olivos un convento masculino y otro femenino, en el que vivió 27 años; así como el de la patricia Paola, que había frecuentado la casa de la viuda Marcela en Roma, a finales de los 80 del siglo iv y que fundaba cerca de la gruta de la Natividad un monasterio femenino, y había financiado también el monasterio masculino que dirigió Jerónimo, su guía espiritual en Roma. Cuando Paola murió en 404, su hija Eustochio, que le sucedía al frente del monasterio femenino, heredó

las grandes deudas contraídas (Consolino, 1986, 292; *id.*, 1989, 37 y siguientes).

Si a toda esta serie de actividades desplegadas por las mujeres ricas de la Baja Antigüedad, las únicas que surgen a la luz en un mar de mujeres anónimas, añadimos sus viajes y peregrinaciones a los Santos Lugares o la relación estrecha que tuvieron con las reliquias de los mártires, tendremos el cuadro complejo de una situación social, de la que derivarían sin lugar a dudas lazos y áreas de influencia acerca de las máximas autoridades de la Iglesia, por todo lo cual la mujer viuda, aun a costa de su castidad, alcanzaría en la sociedad un prestigio y papel relevante hasta entonces no posible (Consolino, 1986, 304).

* * *

Somos conscientes al final de este trabajo de los varios puntos que aún podrían haber sido analizados para aportar más conocimiento al tema de la mujer en la sociedad de la Antigüedad tardía. Como el preguntarse el por qué de tantas deserciones entre vírgenes y sobre todo viudas, acaso razones de dependencia, o de vida «reglada» excesivamente duras, con lo cual, la heterogeneidad social de la comunidad de viudas quedaría más explicitada... O interpretar el uso del género masculino aplicado al vocabulario propiamente femenino, incluidas las denominaciones de las jerarquías superiores del monacato femenino...

Pero, en fin, está claro después de lo descrito que la atención se ha tenido que centrar en las viudas profesas más privilegiadas, las de clase alta, las únicas que de momento permitían una visión más transparente, como bien refleja el volumen de bibliografía hasta ahora escrita, porque queríamos resaltar, frente a una visión excesivamente negativa de la mujer en tiempos del cristianismo oficial, el papel de prestigio y consideración ejercido en una sociedad de hombres.

BIBLIOGRAFÍA

- BROWN, P. (1987): «La Antigüedad Tardía», en *Historia de la vida privada*, t. 1, «Del Imperio romano al año Mil», Madrid, pp. 229-303.
- CONSOLINO, F. E. (1986): «Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente», en *Società romana e impero tardoantico*, I, dirigida por A. Giardina, Roma-Bari, pp. 273-306; 648-699.
- (1989): «Il monachesimo femminile nella tarda antichità», en *Segundo Seminario sobre el Monacato. Monacato y Sociedad*, Aguilar de Campoo, Palencia, agosto, 1988. *Codex Aquilarensis*, n.º 1, Santander, 1989.

- GAUDEMET, J. (1959): «Le status de la femme dans l'Empire romaine», en *Recueils Jean Bodin*, 11.
- PARDO FERNÁNDEZ, A. (1986): «La condición de viuda en el mundo visigodo a través de las Actas Conciliares, en *Los visigodos. Historia y Civilización*», Actas de la Semana Internacional de Estudios visigóticos, Madrid-Toledo-Alcalá de Henares, octubre 1985. Publi. en *Antigüedad y Cristianismo*, III, Murcia, pp. 209-219.
- PIETRI, Ch. (1976): *Roma Christiana*, École française de Rome, Roma.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (1976): «Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica», Salamanca.
- VEYNE, A. (1978): «La famille et l'amour sous le Haut-Empire», en *Annales ESC*, 33, «Vierge, virginité et veuvage», en *DACL*, XV, 3100 ss. H. Leclercq.