



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

La figura femenina en la obra de Ambrosio de Milán

Elisabet Seijo Ibáñez

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

LA FIGURA FEMENINA EN LA OBRA DE AMBROSIO DE MILÁN

Tesis doctoral

Doctoranda: Elisabet Seijo Ibáñez

Directores: Prof. Dr. Josep Vilella Masana y Prof. Dr. Juan Antonio Jiménez Sánchez

Tutor: Prof. Dr. Josep Vilella Masana

Para optar al título de doctora en Historia

Programa de doctorado: Societat i Cultura

Línea de investigación: Historia Antigua

Departamento de Historia y Arqueología

Facultad de Geografía e Historia

Universidad de Barcelona

Barcelona, 2017



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

A mi madre, siempre.

Agradecimientos

Este estudio es el fruto de cinco años de investigación durante los cuales he recibido el apoyo de muchas personas que, de una manera u otra, me han guiado y acompañado, y por ello les quiero expresar mi más sincero agradecimiento.

Mi investigación se ha desarrollado dentro del *Grup de Recerques en Antiquitat Tardana* (GRAT), dirigido por el Prof. Dr. Josep Vilella Masana, y vinculado con el Departamento de Historia y Arqueología de la Universidad de Barcelona. El Prof. Vilella es también el director principal de mi tesis, pero, sobre todo, es el primero que apostó por mí. A él le debo, no sólo el haberme acompañado a lo largo de todo el proceso que me ha conducido hasta aquí, sino también el haberme dado su voto de confianza y la oportunidad de desarrollar mi labor como investigadora durante los últimos cinco años. Además, su apoyo ha resultado vital para poder consultar fuentes y bibliografía repartidas por toda la península y en el extranjero, así como para poder realizar dos estancias de investigación en Roma y París, sin lo cual esta tesis no sería hoy lo que es.

A mi codirector, el Prof. Dr. Juan Antonio Jiménez Sánchez, me es difícil expresarle en palabras mi agradecimiento por sus desvelos, por estar siempre pendiente y dispuesto a resolver cualquier duda, por su paciencia y generosidad, por el arduo trabajo de corrección, y por su optimismo y sus ánimos cuando mi convicción flaqueaba.

A mis compañeros y compañeras del GRAT, ahora ya amigos, les debo un afectuoso agradecimiento por sus pequeños y grandes favores. A los *seniors* (Carles Buenacasa, Mateo Chiriatti, Pere Maymó, Jordina Sales y Raúl Villegas) les quiero dar las gracias por compartir su experiencia y sus sabios consejos, y a los *iuniores* (Oriol Dinarès, Gerard Espiga, Sergi Guillén y Agnès Poles) por su inestimable apoyo y por acudir en mi ayuda cuando los he necesitado.

No quisiera olvidarme de reconocer otras deudas contraídas por el camino. A Carles Marty, por responder a mis dudas sobre Ambrosio, nuestra obsesión común; al

Prof. Dr. Angelo di Berardino, por acogernos en Roma y facilitarnos la entrada a la magnífica biblioteca del *Istituto Patristico Augustinianum*; al Prof. Dr. Michel-Yves Perrin, por nuestra estancia en París, su generosidad, y su ayuda para consultar los fondos de la Biblioteca de l'*École Pratique des Hautes Études*; al Dr. Vera Zorrilla, por permitirnos consultar su tesis sobre Ambrosio; al Prof. Dr. Javier Andreu Pintado por avalarnos para acceder a las diversas bibliotecas de la Universidad de Navarra, así como a los becarios y a los profesores de dicha universidad que me acogieron tan cálidamente.

También quisiera expresar mi admiración y mi gratitud a Ricard Salcedo, con cuyo ejemplo entendí lo que era sentir pasión por la historia y cómo transmitírsela a los alumnos.

Finalmente, esta tesis no habría visto nunca la luz sin el aliento y el sostén de los amigos que llevan conmigo muchos años y de los que he hecho a lo largo de este duro trayecto. Su paciencia, su comprensión y sus ánimos han sido invaluable. A todas y todos, gracias por vuestro apoyo (y por los cafés, y los tés). Y a Sergi y a Anna, un especial agradecimiento por regalarme esta magnífica portada para la tesis.

Por último, mi mayor y más sentido agradecimiento a mi familia. Gracias por creer en mí, por confiar en mis posibilidades y por estar conmigo cuando más lo he necesitado. Mirando atrás, me sorprende darme cuenta de que haya tantas personas que han contribuido a que esta tesis saliera adelante, pero hay una sin la que nada hubiera sido posible. A mi madre, por su amor, su dedicación y sus consejos, jamás podré agradecerle suficientemente lo que ha hecho y sigue haciendo por mí. Gracias a ella soy quien soy, y estoy aquí, y seguiré adelante.

Índice

Abstract	9
Introduction	11
1. Structure and Methodology.....	15
2. Ancient Sources and Historiography	18
Ambrosio de Milán, <i>uirginum consecrator</i>	23
3. La mujer en la vida y la obra de Ambrosio de Milán	25
4. El ascetismo femenino en el siglo IV	41
5. El impacto del ascetismo femenino en la sociedad del siglo IV	50
La virgen consagrada	63
6. La educación de las futuras vírgenes	65
7. Devenir <i>sponsa Christi</i> : vocación <i>uersus</i> resistencia familiar	70
8. La <i>uelatio</i>	86
9. <i>Angeli in terris sunt</i>	101
10. <i>Modus uiuendi</i>	108
10.1. Residencia y salidas al exterior	108
10.2. Tareas y función social.....	117
10.3. Apariencia y comportamiento	119
11. Los <i>exempla</i> femeninos en el <i>De uirginibus</i>	128
11.1. <i>Exempla</i> hagiográficos y martiriales	129
a) <i>Inés</i> : uirgo permansit et martyrium obtinuit	136
b) <i>Tecla</i> : adorabat praedam suam bestia	140
c) <i>Teodora de Alejandría</i> : hodie aut martyr aut uirgo	147
d) <i>Pelagia de Antioquia</i> : nullum peccatum carni relinquam	151
11.2. Marcelina.....	158
12. Vírgenes caídas	165

La esposa	181
13. El matrimonio de los cristianos.....	187
14. La esposa cristiana	190
15. La concepción y la crianza de los hijos	199
16. Divorcio y repudio	203
La viuda	211
16. Perseverar en la viudedad	214
18. Nuevas nupcias	237
La pagana	243
19. Vestales	246
20. Marginadas: actrices y prostitutas.....	260
Conclusions.....	279
Fuentes y bibliografía	289
21. Abreviaturas	291
22. Fuentes de tradición no manuscrita.....	296
23. Fuentes de tradición manuscrita.....	297
24. Bibliografía	308

Abstract

The present research is a new approach to the study of Ambrose of Milan's work (c. 339–397) that aims to revisit his thought on women and to go beyond his contribution to the debate of female asceticism.

In global terms, he devoted all his energy to exhort Christian women to fulfil the expectations placed upon them, whereas the pagan woman was employed as the antithesis in his treatises so he could reinforce the old statement of honest / dishonest woman. Most of our research encompasses the analysis of the Christian woman, which we have divided into three main typologies: the consecrated virgin, the wife and the widow. The study of the pagan woman has been left at the end and we have focused our research in two typologies: Vestal virgins and marginalized women.

Due to the fact that Ambrose of Milan composed four treatises with regard to asceticism and that he discussed this topic in many works and letters we have been able to gather a considerable amount of information thereof. We have divided all the data in seven chapters in order to analyse the consecrated virgin in an orderly fashion, starting with the education of future virgins and continuing with the family opposition, the ceremony of consecration, their place in the community, their daily life, the examples they should sought and ending with what happened to those who broke their vow.

In the case of the Christian wife, we have focused on the marriage between Christians, the features she should exhibit according to the Milanese bishop, the conception and child rearing, and divorce and repudiation. Following with the widow, our research has been split into two fronts: the decision of remaining chaste or choosing to remarry. Finally, we have analysed the opinion of the Milanese bishop with regard to the Vestal virgins as the clear opposites of his beloved consecrated virgins and the actresses and prostitutes as the antithesis of an exemplary Christian wife.

In our project, apart from the treatises and letters of Ambrose of Milan, we have also included the main ascetical works of the fourth and previous centuries from all the Roman Empire as well as primary treatises on women. Our aim was also to look over the bibliography so we could provide a new and acute revision of old debates.

Introduction

Introduction

*Dominae sorori uitae atque oculis praeferendae frater*¹

With these fine words Ambrose of Milan greeted his eldest sister Marcellina, who provided him with moral and spiritual support throughout his lifetime. Marcellina embodied the most virtuous and acclaimed feminine example for the Christian community of that time, that of the consecrated virgin: a youthful woman who declined the matrimony in favour of dedicating her life to God, preserving her body free of sexual intercourse and, therefore, akin to the angels.

The origin of Ambrose's interest in consecrated virginity may be found in the powerful impression that her sister's choice caused on him, which resulted in four ascetical treatises composed at different times of his episcopal career (374-397)²; some of them were inspired by occasions of particular importance, such as the *uelatio* of the virgin Ambrosia or the consecration of a basilica in Bologna. These treatises as well as his epistolary *corpus* demonstrate that the Milanese prelate actively participated in the ascetical dynamics of Northern Italy and, in fact, his literary production about female asceticism represents the largest and most elaborated part of his thought on women. At that time, authors or bishops concerned about this subject usually produced one or, perhaps, two works on this matter, commonly entitled *De uirginitate*, whereas Ambrose wrote as many as four³.

At the beginning of our research we considered the following questions: how relevant were women's issues in Ambrose's work? Which women did he write about? Which of them did he ignore? What did he say about them and which contributions did he make to Christian literature? Why did he dedicate four treatises to consecrated virgins? And why the *De uirginibus* is most likely his first published work? The purpose of our investigation was to provide an answer to all of them, and much more questions emerged as we delved into his work.

Many studies about Ambrose focus primarily in female asceticism, which is logical, since his contribution to this matter is plentiful and it is the most brilliant part of

¹ Ambr., *Ep.*, 77, p. 126.

² Ambrose started his literary career after his election as a bishop, which formed part of his job as a preacher. We do not have any evidence of literary activity before 374.

³ As examples, we can mention Augustine of Hippo and Gregory of Nyssa. Of course, other bishops were most prolific authors in relation to the topic of asceticism, such as John Chrysostom, and other preachers wrote their admonitions in epistolary form, such as Athanasius of Alexandria and Jerome of Stridon.

Introduction

his work related to women. And due to this fact we set ourselves the objective of examining the female figure as a whole and going beyond the ascetical issue.

Indeed, a lengthy bibliographical path precedes us with regard to Ambrose, on account of his great historical relevance, as well as the women's issue in his work. As a result, we have had the opportunity of consulting dozens of publications, sometimes monumental, about this bishop and even PhD theses about his contribution to female asceticism. As we will see in the chapter dealing with historiography, the current bibliography is immeasurable (monographs, collective works, papers, book chapters, reviews, proceedings of conferences, etcetera), and thanks to that we have been able to carefully consider the historiographical debates that arise throughout our research. The bibliography is so overwhelming that it has taken a great effort to handle and localize all of it. Despite carrying out two research stays in Rome and Paris, it was impossible for us to fully incorporate all the publications we would have desired.

The magnitude of the bibliography did not catch us unprepared. We knew that it would suppose a great challenge, because the origin of our project is based on the research developed during our Master of Estudis Històrics at the University of Barcelona. In that project, entitled "La figura femenina en las fuentes cristianas", we outlined the evolution of Christian thought on women since the Pauline epistles until Jerome of Stridon, with a particular focus in the topic of asceticism. With our investigation we introduced ourselves in one of the most fruitful debates of the last decades, and the knowledge we acquired set the foundations of the present study.

Even then we noticed already that, generally speaking, consecrated virgins occupied the largest part of the investigations dedicated to the analysis of the feminine figure in the work of the Milanese prelate and that few authors have looked for a broader perspective. As a consequence, the purpose of the present research is to provide an overall reflection on women in the works of Ambrose with an extensive and detailed study built on an exhaustive bibliographic revision. We have developed an analysis of ancient literary sources in which Ambrose's work is of prime importance and is contrasted with the contributions of the most relevant Christian authors of the fourth century and earlier periods. Furthermore, we considered it indispensable to contrast the data extracted from these sources with conciliar canons of all the Empire and diverse legislative *corpora*.

1. Structure and Methodology

The episcopal career of Ambrose of Milan, marked by multiple historical milestones, resulted in a substantial literary production whose heterogeneity reveals the interests of the author as well as the events in which he participated. And the variety of the work of Ambrose is precisely the first challenge for the reader who looks for precise data within his written works.

In order to study the feminine figure at length and analyse it in detail, we decided to employ different categories to facilitate our approach: the consecrated virgin, the Christian wife and widow, and the pagan woman. These four categories exist in the work of Ambrose as models in which to set a woman; indeed, a way to classify her in accordance to her adherence or not to the Christian religion, the degree of her dedication to God and even in terms of her reproduction. Already in the Greco-Roman literature, both men and women were represented by archetypes that gathered a number of characteristics. These literary constructions have been perpetuated thus far, but always with the modifications of each period. Among all the typologies used to analyse a woman, perhaps the most representative are those that correspond with her reproductive function: maiden, wife and widow. The first one, the maiden, is seen as a potential, because someday she will assume her role as wife and mother. The moment her husband dies, and if she does not remarry, the widow will take a secondary role, since she has already fulfilled the reproductive goal.

That said, social dynamics cause transformations in the stereotypes. And if we introduce ourselves in the work of Ambrose, a bishop of the fourth century, we observe that the wife is not the typology to which he pays most attention, but that of the consecrated virgin: the maiden who refuses marriage to dedicate herself wholly to God. Logically, the Milanese prelate encourages his community to follow the Christian precepts, which in most cases it represents a radical change with regard to the pagan culture, albeit in other cases we can observe a tangible continuity: Ambrose advised Christian wives on enduring their husband's flaws, rejecting the use of jewellery and cosmetics, and being in charge of household chores and children. The Milanese prelate's treatises show two typical fronts of the patristic literature: the exaltation of consecrated virginity and the exhortation on chastity for widows. Referring to the latter, it is also worth recalling that pagan literature encouraged the model of the *uniuira*: the widow who was content with a single marriage as a demonstration of her loyalty to her

Introduction

deceased husband. However, although Ambrose kept in mind the memory of the husband when he urged them not to remarry, that was not the main point of his plea: their sexual abstinence demonstrated their willingness to be closer to God, as proof of their virtue and modesty, as well as having more time to seek God⁴.

In essence, the categories employed in our study are not arbitrary, but they emanate from Christian literature⁵. Using those models we recognize that the works of Ambrose present and defend concrete archetypes as ideals (maiden, wife, widow), whereas the pagan woman is the antithesis: she is not part of his flock and he does not display any interest in converting her; he just uses her as a negative ideal. Indeed, Ambrose usually employs a dual statement (honest / dishonest woman) on which both the descriptions of wife and prostitute are based. According to the author, both of them may embody the positive and negative features of the female gender to the highest extent.

The structure of our research conveys the disparity of the data that the bishop offers about each typology of woman. This imbalance reveals that the bulk of our study is on female asceticism, because, as we previously said, the largest part of data we have gathered is related to the consecrated virgin, whereas the pagan woman is relegated to a very minor role in his work. We took into account all those circumstances when we were constructing the table of contents, which has changed as each year has passed. Let us see this structure in detail.

The first block of our research, where we are now, consists of three chapters dedicated to the introduction; the methodology and structure; the ancient sources employed and a cursory historiographical revision. In the second block we present our author in relation to the feminine figure emphasizing the value of Marcellina in his biography and his ascetical treatises. Furthermore, in regard to his acknowledged contribution to female asceticism, we have added a chapter in which we analyse this topic focusing in the fourth century and another one in which we assess its impact in the society of the period. We preferred not to include a revision of female asceticism of the first centuries due to two main reasons: first, this revision can be found in many

⁴ F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos en San Ambrosio*, Tesis doctoral, Pamplona 2001, p. 175.

⁵ About gender stereotypes in patristic literature, we recommend the reading of this article: E. A. Clark, "Ideology, History, and the Construction of «Woman» in Late Ancient Christianity", *J ECS*, 2, 2 (1994), p. 155-184.

Introduction

publications; and, secondly, we wanted to focus our research in the Ambrosian period, when female asceticism is to be found in plentiful homiletic works, moral treatises, letters, council acts, hagiography, etcetera, which does not imply putting aside previous Christian authors.

Blocks third to sixth correspond to the feminine typologies we have previously cited. With regard to the order of these typologies, we decided to follow a “biological chronology”: the third block deals with the consecrated virgin and is, by far, the most extensive. As the reader must have already anticipated, this result is due to the vast amount of information provided by Ambrose. Thanks to that we were able to reflect about their education, the family opposition, their consecration, their place in the community, their daily life, the female *exempla* they should seek and, finally, what happened to those who broke their vows.

In the fourth block we focus on those women who chose marriage and conception, probably the largest group in the community. Ambrose does not provide any novelty to this typology; the Christian wife and the pagan one are pretty much the same, and the Milanese bishop just propagates a model already present in pagan and Christian literature. In this typology, the chapter about divorce and repudiation was the hardest part because there was an on-going debate about these questions even before Ambrose was born. In addition, the Milanese prelate did not only have to deal with the opinion of Christian authors; the civil law supposed a real challenge.

The widow corresponds to the next typology we analysed in the fifth block, and we have studied it from two perspectives: when she perseveres on chastity and when she remarries. Naturally, Ambrose wanted them to choose the first option, and that was the aim of his treatise *De uidiis*, but he took into account that many of them would elect a new husband. The main challenge of this part of our research was to correctly contextualize the figure of the widow, since, unlike the consecrated virgin, the widow had a prominent position inside the Christian community since its beginnings and we believed that it was imperative to know the evolution of this figure in order to properly interpret Ambrose’s work.

The sixth block focuses on the pagan woman, the antithesis we have previously cited. It is the only typology that does not belong to the religious community and the Milanese bishop employs it as a negative of his ideals: consecrated virgin *uersus* Vestal and Christian wife *uersus* prostitute. As a dualistic recourse, Ambrose uses them, among other things, to exemplify negative features, recreating in them what we could

Introduction

call a depraved woman: for instance, according to Ambrose, vestals seek wealth and privilege, and prostitutes sinned because of their sexual voracity. We believe that this block involves a counterpoint quite interesting for the analysis of the feminine figure in the Milanese prelate's work, since we present the ideals as well as the antithesis that Ambrose wanted to convey to the women of his community.

Finally, the conclusions, the list of abbreviations, and the cited ancient sources and bibliography correspond to the seventh and eighth blocks.

With regard to the Christian ancient sources, we have always tried to use the best critical editions collected in *Clavis patrum latinorum* (Turnhout, 1995³) and in *Clavis Patrum Graecorum* (Turnhout, 1974-2003). Plenty of them can be found in the *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL)* (Wien, 1894-...) or the *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL)* (Turnhout, 1953-...). With respect to the pagan sources, we have consulted, among others, the editions collected in *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (BSGRT)* (1894-...) and *Collection des Universités de France (CUF)* (1920-...). However, new critical editions have appeared since the publication of the volumes of the Latin and Greek *Clavis*, and we have included them in our research. Lastly, in order to act with the greatest rigour, we have added a footnote with the reference of the critical edition every time we have cited a source so the reader can consult them without any particular inconvenience.

2. Ancient Sources and Historiography

Thanks to the research we carried out during our Master's degree we realized the magnitude of the study of the feminine figure in Christian sources, even if we only focused in the topic of asceticism. Despite our current research focusing in Ambrose's work, that is not an excuse to ignore the patristic literature. It is precisely because of the necessity of contextualizing the Ambrosian contributions that we needed to know the thought of the most relevant Christian authors of the first four centuries. Therefore, in different moments we have analysed the evidence of authors such as Tertullian, Cyprian or Methodius of Olympus, to name just a few. But, without a doubt, the most referenced are those contemporary to Ambrose, such as Augustine of Hippo, Jerome of Stridon or John Chrysostom, among others. And with regard to the sources' typology, we have employed a broad range: treatises, epistolary *corpora*, hagiographic texts (*acta*,

Introduction

passiones and *uitae*), sermons, hymns and poems, council acts, historical and ecclesiastical pieces, legal codes, etcetera.

Each one of the sources we have cited entails particular issues, because of its authorship, chronology or composition. It is not part of our research to deal with these issues, but we have mentioned them when necessary, especially when we have used them to develop our point. Besides, it is worthwhile to consider a well-known circumstance for researchers of this period: practically all the literary sources are of masculine authorship. Some exceptions to this rule are the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (with some reservations), the *Cento* of Proba and the *Itinerarium ad Loca sancta* of Egeria, in addition to other works we have not cited in our research. In fact, their number is pitiful, and they are an undeniable evidence of the lack of interest in encouraging women to write and preserving their works. It is practically impossible to find a feminine testimony to contrast with the masculine vision, and because of this bias historians must study women through the perspective of men.

Another circumstance that we would like to mention is the fact that Ambrose, as well as other preachers, exhorts his readers to comply with the expectations and the ideals predicated by the Church and the literature. When Ambrose explains how she believes a Christian wife should behave, he is not describing what he sees, but what he desires. His works are riddled with prescriptions, ideals and advice. The aim of his works is to be able to go beyond the walls of his church so his readers embrace the features they are to exhibit as good Christians, regardless of their place in the community.

In respect of bibliography, we have already said that it is vast. Our research feeds on historiography about the Milanese prelate and on the great progresses in women' studies, especially since 1970. Furthermore, the topic of asceticism has enjoyed an immense popularity, which has resulted in an enormous list of bibliography. The extraordinary proportion of the bibliography has forced us to select those publications that we considered more relevant. In some cases it has been impossible to localize some of them, but our greatest effort has been to establish reasonable limits. Despite having carried out the bulkiest part of the research of bibliography during the first years of the doctorate, we have never ceased to look for new publications, and we have always tried to be abreast of the latest developments. Fortunately, some of these have emerged very close to us, such as the reading of the doctoral thesis of C. Marty Minguet: *La correspondencia epistolar de Ambrosio de Milán* (Barcelona 2015).

Introduction

A proof of the long historiographical tradition about the Milanese prelate is the publication in 1981 of a book in which was collected a century of bibliography about Ambrose of Milan (from 1874 to 1974, on the occasion of the anniversary of his election as a bishop)⁶. In an attempt to provide a consistent bibliographic revision, we have made two doctoral sojourns in Rome (2014) and Paris (2015), which enabled us to consult the collection of specialized libraries that otherwise would not appear in our list of bibliography. We also wish to highlight our short stay at the University of Navarra (2016), thanks to which we could read one of the latest doctoral theses on Ambrose, that of F. Vera Zorrilla: *Los exempla femeninos en San Ambrosio* (Pamplona 2001).

The Milanese bishop prominence in the politic and religious events of the last decades of the fourth century has propitiated the interest of the researchers. Even today there are two works of the first part of the twentieth century that are still referents, mostly in chronology. We are referring to the monumental work of J.-R. Palanque: *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution a l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle* (Paris 1933) and the excellent work of F. H. Dudden: *The Life and Times of Saint Ambrose* (Oxford 1935).

A great number of scholars has collaborated in the study of Ambrose relating to the woman, such as H. Dacier: *La femme d'après Saint Ambroise* (Paris – Bruxelles 1900), although many focus on the topic of asceticism. Some examples of that are the theses of R. D'Izarny: *La virginité selon Saint Ambroise* (Lyon 1952) and that of J.-A. Taupignon: *Les écrits d'Ambroise de Milan sur la virginité: recherche d'un principe d'unité* (Paris 1993), as well as the dissertations of M. F. Barry: *The Vocabulary of the Moral-Ascetical Works of Saint Ambrose. A Study in Latin Lexicography* (Washington 1926) and A. B. Laughton: *Virginité Discourse and Ascetic Politics in the Writings of Ambrose of Milan* (Durham 2010); to which we should add the recent publication of D. Natal Villazala: *Fugiamos ergo Forum. Ascetismo y poder en Ambrosio de Milán* (León 2010).

Other authors who have participated in the debate are P. Labriolle, W. J. Dooley, V. S. Monachino, J. Moorhead, D. Ramos-Lissón, C. A. Satterlee, H. Savon, L. Cracco Ruggini, and F. E. Consolino, among others. Furthermore, some scholars have obtained a great repercussion in the historiography; that is the case of R. Lizzi Testa, who has developed a long and fruitful research in Ambrose and the religious dynamics of

⁶ P. F. Beatrice *et alii*, *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)*, Milano 1981 (SPM, 11).

Introduction

Northern Italy. Besides, the work of N. B. McLynn: *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley – Los Angeles 1994) represents a distinct investigation, since the author has raised new revisions and approaches to old debates.

Some collective works have proven to be very useful for us; the first two, edited by Y.-M. Duval and G. Lazzati, commemorate the consecration of Ambrose as bishop: *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale* (Paris 1974) and *Ambrosius Episcopus. Atti del Convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano 2-7 dicembre 1974)* (Milano 1976); and the third, edited by L. F. Pizzolato and M. Rizzi, on the occasion of the anniversary of his death: *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio. (Milano, 4-11 aprile 1997)* (Milano 1998).

As we have already mentioned in advance, the prominence of Ambrose in the politic and religious events of the last decades of the fourth century has prevented him from being cast into oblivion. The period of Late Antiquity has attracted much attention in the last years and, accordingly, the Milanese bishop has been considered in the dynamics of Northern Italy and beyond. For instance, D. Natal provides a deep and detailed analysis of this question in his doctoral thesis: *De Ambrosio de Milán a Lérins. Gestión del conflicto y construcción del poder episcopal en época teodosiana (375-450 d.C.)* (León 2010).

If the historiographical debate about Ambrose of Milan is in very good health, the publications relating to ancient women are also numerous. And if we focus on Christian women, we observe two major currents in relation to our research: on the one hand, that which deals with the first two centuries of the new religion and, on the other hand, that which delves into the female asceticism of the following centuries. With reference to the first one, we have already argued that we have not devoted part of our research to it since it escapes our chronological scope and because there are many monographs that have worked on it with much more detail than we could have done⁷.

⁷ By way of example, and without wanting to be rigorous due to the magnitude of the bibliography about women of the first centuries of Christianity, we quote the following publications (other monographs, articles or book chapters of required reading will be cited throughout our research): J. Laporte, *The Role of Women in Early Christianity*, New York 1982 (Studies in Women and Religion, 7); M. Ibarra Benlloch, *Mulier fortis: la mujer en las fuentes cristianas*, Zaragoza 1990 (Monografías de Historia antigua); D. F. Sawyer, *Women and Religion in the First Christian Centuries*, London – New York 1996 (Religion in the First

Introduction

In regard to female asceticism, many authors have embarked in an exhaustive research during decades, such as V. Burrus, E. A. Clark, G. Clark, S. Elm and J. A. Evans Grubbs. We would like to also mention the indispensable work of R. Metz: *La consécration des vierges dans l'Église romaine* (Paris 1954). Lastly, many studies of the collective work of V. L. Wimbush y R. Valantasis: *Asceticism* (New York 1995) have been extremely useful. And we would not like to forget the many contributions of P. Brown and the notable research of M. R. Salzman about the Christianisation of the aristocracy through epigraphy.

Finally, regarding civil law, which we have cited many times, we would like to acknowledge the relevance of the studies of A. Arjava: *Women and Law in Late Antiquity* (Oxford 1996) and that of J. A. Evans Grubbs: *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood* (London – New York 2002).

Christian Centuries, 1); C. Bernabé Ubieta, *Entre la cocina y la plaza: la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid 1998 (Laicado, 3); R. S. Kraemer – M. R. D'Angelo (ed.), *Women & Christian Origins*, New York – Oxford 1999; I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del Cristianismo*, Bilbao 2005 (En clave de mujer); C. Trevett, *Christian Women and the Time of the Apostolic Fathers (AD c. 60-180)*, Cardiff (UK) 2006; C. Osiek – M. Y. MacDonald – J. H. Tulloch (ed.), *A Woman's Place: House-Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006; C. Bernabé Ubieta, *Mujeres con autoridad en el Cristianismo antiguo*, Navarra 2007 (Altheia, 4); L. H. Cohick, *Women in the World of the Earliest Christians*, Grand Rapids (Mich.) 2009; R. Mentxaca, "Aproximación a la situación de la mujer en el cristianismo primitivo", en R. Rodríguez López – M. J. Bravo Bosch (ed.), *Mulier. Algunas historias e instituciones de Derecho Romano*, Madrid 2013 (Colección "Monografías de Derecho Romano"), p. 53-80 and A. Di Berardino, "Women and Spread of Christianity", *Augustinianum*, 55, 2 (2015), p. 305-336.

Ambrosio de Milán,
uirginum consecrator

3. La mujer en la vida y la obra de Ambrosio de Milán

La figura de Aurelio Ambrosio, obispo de la ciudad de Milán entre los años 374 y 397 d.C., ha de enmarcarse en una época de auge y consolidación de la religión cristiana en el Imperio Romano. Durante el siglo IV se produjo un aumento considerable del número de creyentes cristianos, al mismo tiempo que se multiplicaban las propiedades de la Iglesia.

De la mano de este proceso de enriquecimiento y de expansión, asistimos también al incremento del número de obispos que procedían de familias senatoriales o de alto rango con un bagaje político-social que podía resultar decisivo en su carrera episcopal. A consecuencia de ello, en esta época sobresalen algunos obispos de un nivel cultural muy elevado y con un amplio dominio de las herramientas de la retórica⁸. Sus habilidades lingüísticas y sus profundos conocimientos de la literatura pagana y cristiana quedaron plasmados en la redacción de obras que han dejado una profunda huella en la literatura cristiana.

Tal y como indica P. Brown, las elites cívicas del siglo IV se encontraron entonces frente a un nuevo desafío: obispos que, nacidos y educados como ellos, reclamaban más autoridad en la gestión de la ciudad, lo que se traduce en nuevas vías para atraer y movilizar a la masa social⁹. Sin embargo, el rango de acción de algunos obispos traspasó las fronteras de su propia ciudad y de la esfera religiosa, llegando a ejercer una influencia trascendental en acontecimientos políticos y militares. Los emperadores, atentos a la pujanza de estas figuras con autoridad institucional y poder carismático, no dudaron en emplearlos como negociadores en momentos de crisis¹⁰. Así entraron en escena personalidades como la de Ambrosio de Milán, cuyo eco trascendió el estrato religioso para enlazarse con el devenir político del Imperio Romano durante los últimos años del siglo IV.

Aurelio Ambrosio fue criado y educado para ocupar un cargo en la administración civil, y así fue hasta el año 374, cuando, siendo gobernador de la

⁸ P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Maddison 1992 (The Curti Lectures), p. 76.

⁹ Id., *Power and Persuasion*, p. 77.

¹⁰ H. Chadwick, "The Role of the Christian Bishop in Ancient Society", en H. Chadwick (ed.), *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society. Protocol of the Thirty-Fifth Colloquy, 25 February 1979*, Berkeley 1980, p. 1-14, p. 7.

provincia Emilia-Liguria, fue consagrado obispo de la ciudad de Milán de una manera completamente inesperada. Este cambio de rumbo tan drástico colocó al reciente obispo en una posición ciertamente delicada, ya que, además de ser catecúmeno, desde hacía muchos años la ciudad de Milán era testigo de un conflicto entre nicenos y arrianos, lo que sin duda supondría un gran desafío para Ambrosio. Durante los tres años siguientes el nuevo obispo centró sus esfuerzos en formarse en la religión cristiana para poder desempeñar su nuevo cargo con el conocimiento y la dignidad necesarios. Sin embargo, este comienzo no le impidió desempeñar un cierto protagonismo en los acontecimientos que habrían de sucederse en los años venideros hasta el día de su muerte, acaecida en el 397.

Ambrosio había nacido *c.* 339¹¹, posiblemente en la ciudad de Tréveris, donde su padre, Aurelio Ambrosio¹², ejercía un cargo en la prefectura de la Galia¹³. Tras la muerte prematura de su progenitor siendo aún niño¹⁴, su familia se trasladó a la ciudad de Roma, donde Ambrosio recibió una cuidada educación. De su madre, de la que desconocemos el nombre¹⁵, apenas tenemos unas pocas pinceladas en la *Vita Ambrosii*,

¹¹ Tanto F. H. Dudden como J.-R. Palanque se inclinan por el año 339 (J.-R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution a l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933, p. 480-482; F. H. Dudden, *The Life and Times of St. Ambrose*, I, Oxford 1935, p. 2).

¹² Aunque Paulino afirma que el nombre del padre del obispo milanés era Ambrosio (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 3, p. 56), basándose en diversos indicios S. Mazzarino sostiene que el padre de Ambrosio llevaría el nombre de Uranio, como el hermano mayor del obispo milanés, Uranio Sátiro (S. Mazzarino, *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma 1989 [Problemi e ricerche di storia antica, 4], p. 75-82). Para más información sobre el padre del obispo milanés, uide PLRE, I, p. 51, *Ambrosius* 1.

¹³ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 3, p. 56: *igitur posito in administratione praefecturae Galliarum patre eius Ambrosio natus est Ambrosius*. La historiografía actual suele aceptar la hipótesis de que el progenitor del prelado milanés ocupaba el cargo de prefecto del pretorio, aunque las palabras de Paulino no lo dicen explícitamente, por lo que cabe mantenernos cautos al respecto (H. Dacier, *La femme d'après Saint Ambroise*, Paris – Bruxelles 1900, p. 2; PLRE, I, p. 51, *Ambrosius* 1; A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milano 1975 [*Vite dei Santi*, 3], p. 57; C. Marty Minguet, *La correspondencia epistolar de Ambrosio de Milán*, Tesis doctoral, Barcelona 2015, p. 33, n. 25).

¹⁴ Sabemos que la muerte del padre ocurrió en la infancia de su tercer hijo porque Paulino utiliza la palabra *adulescentem* cuando se refiere a Ambrosio tras su llegada a Roma (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 4, p. 60).

¹⁵ Detalle que para H. Savon no representa una falta de piedad filial. A diferencia de Agustín, prosigue H. Savon, Ambrosio no escribió nada parecido a sus *Confessiones* porque el prelado “écrit comme un homme d'action, pour agir sur le présent et préparer le futur, non pour revenir sur le passé. Il n'est pas un homme des confidences, ni des repentances” (H. Savon,

la primera biografía del obispo escrita por Paulino de Milán. A pesar de esto, suponemos que su madre (y quizás su padre) ejerció una influencia decisiva en la religión de sus tres hijos¹⁶: Marcelina, Sátiro y Ambrosio¹⁷. Ambrosio no la menciona en sus obras, y si no fuera por el discurso funerario que el prelado milanés elaboró a la muerte de su hermano menor, el *De excessu fratris Satyri*, probablemente tampoco sabríamos de la existencia de Sátiro¹⁸. De hecho, no tenemos constancia de otros hermanos o hermanas, pero no podemos descartar esta posibilidad. Su hermana mayor Marcelina¹⁹, a quien el papa Liberio (352-366) consagró como virgen²⁰, resultaría uno de los pilares fundamentales del recorrido vital del obispo milanés. Se conservan apenas tres epístolas destinadas a ella donde su hermano trata sobre temas de diversa índole, sobre todo episodios victoriosos de su trayectoria episcopal. Habiendo vivido con ella durante su infancia en la ciudad de Roma, y teniendo en cuenta el cariño y la admiración con la que hace referencia a Marcelina, podemos imaginarnos el asombro y entusiasmo con los que Ambrosio debió contemplar a su hermana ejercer la práctica ascética, algo que sin duda resultó fundamental para su posterior defensa de la virginidad consagrada como estado superior.

Según el testimonio de Paulino, Ambrosio vivió su juventud junto a su madre viuda y a Marcelina²¹, por lo que suponemos que su madre no volvió a contraer matrimonio —de hecho, tampoco se hace mención de que nacieran más hermanos—. La

“Saint Ambroise et les femmes”, en P. Delage [ed.], *Les Pères de l'Église et les femmes. Actes du colloque de La Rochelle [6 et 7 septembre 2003]*, La Rochelle 2003, p. 262-276, p. 263).

¹⁶ Para A. Paredi no hay duda de que la familia de Ambrosio era cristiana (A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960², p. 12), y I. Rigamonti supone que recibió una educación cristiana (I. Rigamonti, “Vita di sant’Ambrogio”, en *Ambrogio vescovo di Milano [397-1997]. XVI Centenario della morte di Sant’Ambrogio: atti del Convengo di Cassago Brianza [29 agosto – 7 settembre 1997]*, Cassago Brianza 1998, p. 71-86, p. 76).

¹⁷ Para H. Savon, “sans doute Ambroise avait-il été élevé dans une famille aristocratique et chrétienne, proche du haut clergué de Rome, et il avait grandi auprès d’une soeur qui avait consacré sa vie non seulement à la prière et aux oeuvres charitables, mais à la lecture des livres saints. Il est donc permis de penser qu’il avait reçu plus que les rudiments de la foi chrétienne” (H. Savon, *Ambroise de Milan [374-397]*, Paris 1997, p. 51).

¹⁸ J. Moorhead, *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*, London 1999 (The Medieval World), p. 36.

¹⁹ Para mayor información sobre Marcelina, consúltese el capítulo 12.2. *Marcelina*.

²⁰ Ambrosio describió con cierto detalle la consagración (*uelatio*) de su hermana Marcelina en el tercer libro de su obra *De uirginibus*, lo que constituye un testimonio de enorme valor, dadas las escasas menciones sobre la *uelatio* que podemos encontrar en las fuentes de la Antigüedad. Esta cuestión será tratada en profundidad en el capítulo 9. *La uelatio*.

²¹ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 4, p. 58-60.

decisión de su madre de no contraer segundas nupcias bien pudo estar motivada por los preceptos de la religión cristiana, que valoraban la castidad de la mujer tras la muerte de su marido. Teniendo en cuenta que Ambrosio era el menor de tres hermanos y pudo recibir una buena formación en derecho²², además de que la familia contaba con posesiones en África²³, podemos suponer que, aunque la muerte del progenitor tal vez mermó la riqueza familiar, en realidad contaban con un respaldo económico sólido. Así pues, su madre no debió sentirse en la obligación de casarse para sustentar a sus hijos.

Por otro lado, la hipótesis de que la familia de Ambrosio al completo profesara la religión cristiana resulta muy sugerente. Ni Marcelina, ni Sátiro, ni Ambrosio se casaron ni tuvieron hijos, por lo que su familia directa desapareció tras la muerte de Marcelina, la última de los hermanos en fallecer. Si bien desconocemos las creencias del padre de Ambrosio, todo apunta a que sus tres hijos fueron educados en la fe de Cristo. En primer lugar, tenemos a Marcelina, quien se consagró en su juventud, por lo que ya desde pequeña tuvo que estar mínimamente en relación con el cristianismo. Ambrosio no cita en ningún lugar que su familia se opusiera a la consagración de su hermana²⁴; al contrario, da a entender que se trató de un gran honor para ellos, y no duda en dar a conocer que fue el mismo papa de Roma quien le impuso el velo.

El segundo de los hijos, Sátiro, tampoco se casó y no mostró interés por el matrimonio, sino que, en palabras de Ambrosio, siempre se mantuvo puro tanto de cuerpo como de alma²⁵. En cuanto a su profesión, Ambrosio nos informa de que su hermano obtuvo elogios por sus intervenciones en el foro y en la prefectura²⁶, que ejerció la profesión de abogado y llegó a gobernador provincial²⁷. En el *De excessu fratris Satyri*, Ambrosio celebró las virtudes de su hermano y alabó su castidad. De él

²² Id., *Vita Ambr.*, 5, p. 60.

²³ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 26, p. 223.

²⁴ Uno de los grandes vacíos de la biografía de Ambrosio es su propio padre. Podemos estar casi seguros, como ya hemos visto, de que tenía el mismo nombre que su hijo y de que ejerció un cargo de la prefectura de las Galias, pero desconocemos si profesaba la religión cristiana o seguía el culto tradicional pagano. Dado que Marcelina se consagró como virgen siendo joven, y Ambrosio era catecúmeno cuando fue escogido obispo (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 9, p. 64), lo más probable es que Sátiro también fuera creyente desde su juventud. Por lo tanto, cabe considerar la posibilidad de que ambos progenitores fueran seguidores de Cristo.

²⁵ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 52, p. 237-238.

²⁶ Id., *De exc. frat. Sat.*, I, 49, p. 236.

²⁷ Id., *De exc. frat. Sat.*, I, 58, p. 240. Así lo interpretan en: PLRE, I, p. 809, *Uranius Satyrus*.

destacó su pudor y temperancia, y su comportamiento modesto tanto ante mujeres como hombres²⁸.

Por último, tenemos el caso de Ambrosio. No tenemos noticia de que tuviera una prometida o de que fuera viudo cuando accedió a la cátedra episcopal. Ello puede deberse a un verdadero desinterés por la vida matrimonial, del mismo modo que su hermano Sático, pero quizá también a la falta de contactos. Como ya hemos mencionado anteriormente, la muerte del padre de Ambrosio debió resultar un duro golpe para la familia, no sólo por el fallecimiento de un ser querido, sino también porque el progenitor actuaba como el impulsor familiar. Tras volver a Roma, la familia ya no contaba con su máximo valedor. Según Paulino, fue la capacidad de Ambrosio en el ejercicio del derecho lo que impresionó a Probo, prefecto del pretorio, para que lo promocionara a cargos más elevados hasta llegar a gobernador²⁹. Es posible que Ambrosio, y Sático antes que él, no pudieran beneficiarse de los contactos que habrían tenido si su padre estuviera vivo y hubiera seguido ascendiendo en la jerarquía administrativa³⁰. Como caso paralelo, el mismo Agustín de Hipona explica en sus *Confessiones* que fue su madre quien le buscó una esposa adecuada a su estatus³¹. Al respecto, según Paulino, cuando Ambrosio visitó Roma años después de ser elevado a la cátedra episcopal, su madre ya había fallecido³². Dada la vaguedad de la noticia, no podemos saber a ciencia cierta si había muerto antes o después del año 374, pero si Ambrosio esperaba que su madre se encargara de encontrar una esposa para él, su muerte pudo retrasar dicho proyecto. En todo caso, tras ocupar la cátedra episcopal, Ambrosio llevó una vida de celibato, lo que, según Agustín, le causaba una gran admiración, ya que para él se trataba de una de las razones que le impedían abrazar por completo su vocación³³.

²⁸ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 52, p. 237-238.

²⁹ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 5, p. 60.

³⁰ C. A. Satterlee opina que la consagración de la hermana de Ambrosio pudo conllevar un peligro real para la carrera civil de su hermano: “to practice the Christian faith publicly would risk Ambrose’s future career in public life. In Italy pagan worship remained an active part of public life until the last decades of the fourth century” (C. A. Satterlee, *Ambrose of Milan’s Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville 2002, p. 34-35).

³¹ Aug., *Conf.*, VI, 13, 23, p. 89.

³² Paul. Med., *Vita Ambr.*, 9, p. 64.

³³ Aug., *Conf.*, VI, 3, 3, p. 75.

En el año 374³⁴, el por aquel entonces obispo de Milán, Auxencio, moría dejando atrás una situación delicada para sus partidarios. Auxencio había liderado la facción arriana durante casi veinte años (355-374), persistiendo en su cátedra a pesar de su condena en diversos concilios³⁵. Cuando Auxencio falleció, nicenos y arrianos no quisieron dejar atrás la oportunidad de conquistar o conservar, respectivamente, el cargo de obispo de la capital de la provincia de Emilia-Liguria. Los tumultos entre ambas facciones ascendieron a tal magnitud que llamaron la atención del gobernador de la provincia, Ambrosio. Como ya es sabido, supuestamente Ambrosio acudió a la iglesia donde estaba reunida la comunidad para poner orden, y de una forma “inesperada” fue aclamado como obispo³⁶. Paulino recoge el relato, sin duda embellecido, de la resistencia de Ambrosio al nombramiento³⁷. No es nuestra intención analizar aquí en profundidad este acontecimiento puesto que ya lo hemos trabajado en una de nuestras publicaciones³⁸. No obstante, sí quisiéramos aportar algunas reflexiones sobre la elevación de Ambrosio a la cátedra episcopal.

Los relatos de los autores que recogen este incidente se muestran de acuerdo en que Ambrosio fue aclamado obispo de una forma fortuita, es decir, que cuando acudió a

³⁴ Actualmente existe un consenso en considerar esta fecha como el inicio de su episcopado (L. S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, X/3, Bruxelles 1730, p. 454; P. De Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris 1908⁴, p. 4; A. Paredi, *S. Ambrogio*, p. 157; H. Savon, *Ambroise de Milan*, p. 43), aunque algunos se muestran en contra (J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, p. 1; H. Von Campenhausen, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin – Leipzig 1929 [Arbeiten zur Kirchengeschichte, 12], p. 26; F. H. Dudden, *The Life and Times*, I, p. 68).

³⁵ Dam., *Ep.*, 1, c. 347-349; Theod., *Hist. eccl.*, IV, 7, 1, p. 218.

³⁶ Como nos recuerda J. R. Aja Sánchez, a finales del siglo IV los fieles habían perdido la capacidad de intervenir en las elecciones episcopales y ésta había recaído en el resto de obispos presentes. Por lo tanto, la única manera que tenían de expresar su voluntad era públicamente, a veces en graves tumultos, como es el caso de Ambrosio (J. R. Aja Sánchez, *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas [s. IV]*, Santander 1998, p. 85).

³⁷ Además de la de Paulino (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 6, p. 60), también contamos con otras versiones con sus propias divergencias: por ejemplo, la que nos proporciona Rufino (Rufin., *Hist. eccl.*, XI, 11, p. 1018), Sócrates (Socr., *Hist. eccl.*, IV, 30, p. 266), Sozómeno (Sozom., *Hist. eccl.*, VI, 24, 1-5, p. 268-269), Teodoreto (Theod., *Hist. eccl.*, IV, 7, p. 218-219), e incluso Teófanos el Confesor (Theoph., *Chron.*, AM 5866, vol. 2, p. 60).

³⁸ E. Seijo Ibáñez, “El desafío del poder local al poder central: la disputa entre el obispo Ambrosio de Milán y la emperatriz Justina”, en G. Bravo Castañeda – R. González Salinero (ed.), *Poder central y poder local: dos realidades paralelas en la órbita política romana. Actas del XII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid 2015 (Signifer, 45), p. 423-442, p. 425-427.

la iglesia donde estaban reunidas ambas facciones, todos los cristianos vieron en él al candidato ideal para liderarlos³⁹. Aunque existe la posibilidad de que aconteciera de esta manera, nos mostramos de acuerdo con los investigadores que han argumentado que no se trató de algo tan inocente. Si bien el debate historiográfico sobre la elección de Ambrosio se halla lejos de acabarse⁴⁰, nos inclinamos por la hipótesis sostenida por diversos investigadores según la cual Petronio Probo fue la persona que planeó la elección de Ambrosio, o que al menos tuvo un papel muy destacado⁴¹. Por ejemplo, según M. Sordi, durante el tiempo en que Auxencio vivía, Probo, en sintonía con la neutralidad de Valentiniano I en materia religiosa, no quiso hacer ningún movimiento contra el Auxencio, pero en el momento en que falleció, vio la oportunidad perfecta para recuperar el catolicismo de una sede⁴².

En nuestra opinión, Ambrosio ni tuvo interés ni proyectó convertirse en obispo. Creemos que desde joven tuvo muy claro que seguiría una carrera civil, y hasta el año 374 la había hecho con gran brillantez, así que lo más probable es que planeara seguir escalando puestos dentro de la administración. No contamos con muchos referentes antes de su acceso al obispado, pero nos parece poco probable que Ambrosio quisiera dar un salto al cuerpo eclesiástico, principalmente porque al no tener unos conocimientos teológicos adecuados su posición sería tremendamente comprometida.

³⁹ Teodoreto afirma que Valentiniano I se mostró de acuerdo con la elección, e incluso llega a decir que el propio emperador se presentó a la ceremonia de consagración para expresar su contento (Theod., *Hist. eccl.*, IV, 7, p. 218-219), lo que se contradice con la aseveración de Amiano Marcelino de que Valentiniano I estaba por entonces en la Galia (Amm. Marc., *Res gest.*, XXX, 3, 7, vol. 2, p. 139). Para E. Cattaneo, la estima de las dos facciones se debió a la fama de la que Ambrosio gozaba entre el pueblo (E. Cattaneo, *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio*, Milano 1974 [Archivio Ambrosiano, 25], p. 10). Algo en lo que también se muestra de acuerdo P. Cristophe (P. Cristophe, *L'élection des évêques dans l'Église latine au premier millénaire*, Paris 2009 [Collection Petits Cerfs Histoire, 49], p. 51).

⁴⁰ Muestra de ello es la información recogida al respecto en la introducción de la novedosa tesis de C. Marty Minguet sobre el epistolario ambrosiano (C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 34-36).

⁴¹ Para mayor información sobre el extensísimo currículo de Sexto Claudio Petronio Probo, consúltese *PLRE*, I, p. 736-740, *Sex. Claudius Petronius Probus*, 5.

⁴² M. Sordi, "I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo", en L. F. Pizzolato – M. Rizzi (ed.), *Nec Timeo Mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio. Milano, 4-11 aprile 1997*, Milano 1998 (*SPM*, 21), p. 107-118, p. 108; C. Corbellini, "Sesto Petronio Probo e l'elezione episcopale di Ambrogio", *RIL*, 109 (1975), p. 181-189, p. 187-188; L. Cracco Ruggini, "Prêtre et fonctionnaire: l'essor d'un modèle épiscopal aux IV^e-V^e siècles", *AnTard*, 7, (1999), p. 175-186, p. 178; M. Sordi, *Sant'Ambrogio e la tradizione di Roma*, Roma 2008 (*SEA*, 111), p. 8 y 160-161.

Por lo que hemos deducido de su forma de pensar, Ambrosio no era dado a colocarse en situaciones de riesgo, a no ser que se viera forzado o creyera que podía ganar un enorme beneficio. Es posible que en ese momento Ambrosio viera en el cargo episcopal una gran oportunidad, pero nos decantamos por pensar que ese giro suponía para él una apuesta demasiado arriesgada; su nuevo cargo lo colocaría en una posición tan incierta que dudamos de que se viera inclinado por esta posibilidad. Además, hasta entonces había destacado en su carrera civil y tenía la oportunidad de ascender aún más, así que ¿por qué lanzarse a por una posición tan delicada, con nicenos y arrianos enfrentándose entre ellos?

Por otra parte, consideramos que el relato paulino de su elección tiene pocos visos de credibilidad. Quizá sí que hubo gritos de *Ambrosius episcopus!*, pero habrían sido inducidos para provocar un clamor general (y a lo mejor acallar así a los arrianos). En definitiva, Ambrosio acudió a la iglesia donde se hallaba la comunidad religiosa sabiendo de antemano que saldría de allí aclamado como obispo, pero ni habría sido su idea ni tampoco su intención ocupar la cátedra de Milán. Alguien lo planeó y le indujo a aceptarlo, y la persona que tiene más probabilidades de haberlo planificado es Petronio Probo.

Debido al inusual procedimiento por el que entró a formar parte de la jerarquía eclesiástica, encumbrándose en la posición más elevada de la diócesis de Milán, Ambrosio no tuvo más remedio que afanarse en adquirir la competencia necesaria para desenvolverse adecuadamente como obispo. Gracias a su función como gobernador provincial, Ambrosio había ganado seguridad en sí mismo y aprendido a manejarse como autoridad civil; estos años de trabajo supusieron también una inestimable ayuda a la hora de imponer su dominio en posteriores conflictos. Y aunque Ambrosio logró una gran influencia sobre las sedes episcopales del norte de Italia gracias, en gran medida, a su voluntad, el auge de la Iglesia de Milán no perduró más allá de su muerte⁴³.

Por supuesto, siempre hemos de mostrarnos cuidadosos a la hora de analizar los mensajes de Ambrosio, pero no por ello queremos dejar de destacar sus célebres palabras sobre su elección: *ego enim raptus de tribunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium, docere uos coepi quod ipse non didici. Itaque factum est ut prius*

⁴³ M. Humphries, “The West (1): Italy, Gaul and Spain”, en S. A. Harvey – D. G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008 (Oxford Handbooks in Religion and Theology), p. 283-301, p. 292.

*docere inciperem quam discere. Discendum igitur mihi simul et docendum est quoniam non uacauit ante discere*⁴⁴.

Él afirma que fue secuestrado de su lugar en los tribunales para ocupar una nueva magistratura sacerdotal y que su falta de conocimientos le colocó en la vergonzosa situación de predicar unas nociones que aún no tenía. Por ello tuvo que aprender al mismo tiempo que enseñaba, ya que, según confiesa, no había podido hacerlo antes. En nuestra opinión, su elección como obispo (o el plan de Probo) le cogió completamente desprevenido; él se había formado para ejercer como abogado, no como clérigo. Como es sabido, Ambrosio no había sido bautizado antes del 374, algo que no era inusual para su época, pero que desde luego no demuestra un gran interés por comprometerse con la religión cristiana⁴⁵.

A partir de entonces Ambrosio inició su carrera eclesiástica, pero no dejó de actuar en los asuntos políticos que sacudían el Imperio. Su ambición se sintió más allá de las fronteras de Milán, pues Ambrosio pudo creer que, como obispo de una de las capitales del Imperio, tenía suficiente autoridad como para participar en algunos asuntos a los que, aparentemente, nadie le había invitado a colaborar. Ambrosio no esperaba sentado a que lo llamaran⁴⁶; él mismo decidió representar un papel relevante en algunos de los acontecimientos más destacados de su época, y por ello se convirtió en una figura fundamental, más allá incluso de la esfera religiosa⁴⁷. Su ambición, su astucia y su habilidad para imponer la autoridad religiosa por encima incluso del propio emperador se convirtieron en sus herramientas habituales⁴⁸, pero su reclamo de que el emperador

⁴⁴ Ambr., *De off.*, I, 1, 3, p. 2; Id., *De paen.*, 2, 67-72, p. 190-193.

⁴⁵ Como Ambrosio no es dado a hablar de su vida privada o anterior a su elección como obispo, resulta difícil saber por qué tardó tantos años en bautizarse, sobre todo porque su familia parece que fue muy piadosa (E. Cattaneo, *Terra di sant'Ambrogio. La Chiesa milanese nel primo millennio*, Milano 1989 [Cultura e storia, 1], p. 26).

⁴⁶ Como señala C. Hornung, Ambrosio actuó en muchas ocasiones de forma independiente, tanto en materia eclesiástica como política, algo que el papa Siricio no pudo hacer, viendo así limitada su influencia (C. Hornung, "Siricius and the Rise of the Papacy", en G. D. Dunn [ed.], *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham 2015, p. 57-72, p. 59).

⁴⁷ Con una cierta perspectiva histórica y desde *Hispania*, en su *Chronicon*, Idacio asevera que Ambrosio en Italia y Martín de Tours en la Galia eran reconocidos por sus hazañas y su trayectoria vital (Ydat., *Chron.*, 8, p. 76). Incluso la historiografía ha recogido dicha impresión; para G. D. Dunn, si bien la Iglesia de Milán tuvo un gran auge a finales del siglo IV durante la presencia de diversos emperadores, probablemente ello se debió más a la personalidad de Ambrosio que a la corte imperial (G. D. Dunn, "Introduction", en G. D. Dunn [ed.], *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham 2015, p. 1-13, p. 3).

⁴⁸ De entre todos los conflictos con los que Ambrosio se enzarzó, es probable que la

no podía estar por encima de la Iglesia le ha valido quizá el mayor reconocimiento, pues su afirmación devino fundamental para la supremacía de la Iglesia en siglos posteriores⁴⁹.

Ambrosio devino una pieza fundamental de la Iglesia italiana, así como un líder para su congregación, pero, como era imaginable, no llegó a conciliar el interés de nicenos y de arrianos. En parte, su fracaso se debe a la presencia de la corte de Valentiniano II y de su madre, Justina, con quien el prelado entabló uno de sus conocidos conflictos. Ambrosio supo sacar provecho a su papel de obispo, un cargo con una capacidad de autoridad sin paralelo en el Imperio. Debido a que la comunidad cristiana demandaba una alta y estricta moral de sus adherentes, su líder tenía en consecuencia una elevada autoridad sobre la vida privada de sus fieles, algo

penitencia pública de Teodosio I sea lo más célebre. En el discurso funerario que escribió en honor a dicho emperador, como era esperable, Ambrosio lo colmó con elogios, y llegó a decir que había amado a ese hombre por haber aceptado una penitencia pública (Ambr., *De obit. Theod.*, p. 388). Sobre la relación entre ambos, *uide* G. Vismara, “Ambrogio e Teodosio: i limiti del potere”, *SDHI*, 56 (1990), p. 257-269; F. E. Consolino, “Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal *De obitu* di Ambrogio alle storie ecclesiastiche”, *CrSt*, 15 (1994), p. 257-277.

⁴⁹ Ambr., *Ep.*, 75^a, 36, p. 106: [...] *quid enim honorificentius quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur? [...] Imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.* Cfr. C. Morino, *Chiesa e stato nella dottrina di S. Ambrogio*, Roma 1963, p. 121; H. Lietzmann, *A History of the Early Church*, II: *The Founding of the Church Universal*, Cleveland – New York 1964, p. 79 (trad. B. L. Woolf, *Geschichte der alten Kirche*, Berlin 1932-1944, 4 vol.); R. Krautheimer, *Three Christian Capitals. Topography and Politics. Rome, Constantinople, Milan*, Berkeley 1983, p. 72; G. Nauroy, “Le fouet et le miel. Le combat d’Ambroise en 386 contre l’arianisme milanais”, *RecAug*, 23 (1988), p. 3-86, p. 71; N. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley – Los Angeles 1994 (The Transformations of Classical Heritage, 22), p. 173; L. Cracco Ruggini, “La fisonomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-V secolo)”, en *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1997)*, Spoleto 1998 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 45), II, p. 851-901, p. 868-869; J. Moorhead, *Ambrose*, p. 212; A. Alba López, *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el siglo IV d.C.*, Madrid 2006 (Monografías y estudios de Antigüedad griega y romana, 18), p. 90; S. De Apellániz Sainz-Trápaga, *Elementos de moral social en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*, Roma 2009 (Series Theologica, 27), p. 309 y 324; A. Alba López, *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Salamanca 2011 (Plenitudo temporis, 12), p. 31; G. Bravo Castañeda, “Iglesia e Imperio como sistemas de dominación. Confrontaciones y compromisos”, en J. Fernández Ubiña – A. J. Quiroga Puertas – P. Ubrić Rabaneda (coord.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada 2015 (Historia), p. 23-40, p. 35-36.

desconocido en el resto de la sociedad romana⁵⁰. Además, por las tareas que los obispos del siglo IV llevaron a cabo en las ciudades, se les ha llegado a comparar con la gestión de los patronos laicos⁵¹.

Ya hemos avanzado que cuando Ambrosio fue elevado a la cátedra episcopal sus conocimientos de la temática religiosa tenían que ser cuanto menos esenciales, pero existía un sector de la religión cristiana que debía conocer en profundidad, puesto que él mismo lo había vivido en su propio hogar: la vida y obra de una virgen consagrada. Según nos explica Paulino, Ambrosio habría pasado sus años de juventud en Roma junto a su madre viuda y su hermana Marcelina⁵². Por lo tanto, Ambrosio pudo conocer de primera mano cómo era la vida de una virgen.

Según nuestro parecer, que el nuevo obispo dedicara uno de sus primeros trabajos a la virginidad no es casualidad. Consideramos que su necesidad de afianzar su autoridad sobre la congregación de Milán fue un factor determinante⁵³. Entre otras cosas, sus obras ascéticas eran un sutil recordatorio de que las cristianas religiosas podían acudir a él si requerían cobijo, protección o consejo: claramente estamos ante un

⁵⁰ J. H. W. G. Liebeschuetz, *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford – New York 2003², p. 138-139. En la misma línea, R. Teja admitía que le resultaba muy difícil definir al obispo de la Antigüedad: “y en ello creemos que radica su originalidad y su riqueza. El mundo greco-romano creó numerosas figuras que conforman la enorme riqueza de la civilización antigua. Junto al político, podemos distinguir al sacerdote, al jurista, al filósofo, al rétor, etc., por limitarnos a aquellas que son un producto más exclusivo de la civilización clásica. El obispo no es identificable o asimilable con ninguna de éstas, pero tiene un poco de cada una de ellas. [...] Por ello, pensamos que el obispo es la creación más original del mundo antiguo en su etapa final y la que quizá mejor caracteriza a la sociedad tardo-antigua” (R. Teja Casuso, *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999, p. 75). Reconociendo esta complejidad, y siguiendo a R. Teja, G. Bravo comentaba recientemente: “el obispo es un personaje histórico difícil de definir, de adscribir a un patrón, no solo por los muchos elementos que habría que incluir en la definición (origen social, riqueza, formación, poder, prestigio social, influencia política, entre otros), sino sobre todo por las múltiples facetas que abarcó su actuación «dentro» y «fuera» de la institución eclesiástica” (G. Bravo Castañeda, “El obispo y los conflictos sociales”, en S. Acerbi – M. M. Marcos Sánchez – J. M. Torres Prieto [ed.], *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid 2016 [Colección estructuras y procesos. Serie Religión], p. 69-82, p. 69).

⁵¹ F. Bajo Álvarez, “El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania”, en *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, Oviedo 1981 (Memorias de Historia Antigua, 5), p. 203-212, p. 204.

⁵² Paul. Med., *Vita Ambr.*, 4, 1, p. 58.

⁵³ Para F. E. Consolino, los libros del *De uirginibus* sugieren que Ambrosio se dirigía a un público de mujeres cultas y adineradas (F. E. Consolino, “Modelli di comportamento e modi di santificazione per l’aristocrazia femminile d’Occidente”, en A. Giardina [ed.], *Società romana e impero tardoantico. Istituzioni, ceti, economie*, I, Roma 1986, p. 273-306, p. 277).

reclamo de poder. Sin embargo, como telón de fondo hallamos su intento de reorganizar la comunidad católica bajo su persona; y las vírgenes consagradas constituían una parte ilustre y notoria.

En la actualidad se le reconocen cinco obras ascéticas y morales dedicadas a las mujeres: *De uirginibus*, *De uiduis*, *De uirginitate*, *De institutione uirginis* y *Exhortatio uirginitatis*. Cuatro de ellas conciernen plenamente a las vírgenes, y la segunda, *De uiduis*, a las viudas.

Antes de entrar en su cronología y razón de ser, queremos mencionar el hecho de que la asociación de Ambrosio con el ascetismo femenino fue muy poderosa en vida; tanto, que para K. Cooper “it was Ambrose who catapulted the virginal ideal to prominence in the Latin Church, and it was he more than any other who found in virginity a key for interpreting the biblical literary heritage as a rich mine of possible identities for the faithful”⁵⁴. Aunque no podamos afirmar con absoluta certeza que Jerónimo se refería al prelado milanés cuando criticó a un obispo en una de sus epístolas, la descripción que hace se amolda tan perfectamente a Ambrosio que resulta imposible pasarla por alto⁵⁵. Dice Jerónimo: *heri catechumenus, hodie pontifex; heri in amphitheatro, hodie in ecclesia; uespere in circo, mane in altari; dudum fautor strionum, nunc uirginum consecrator*⁵⁶.

De hecho, ha resultado tanto de nuestro agrado que hemos escogido la parte final para definir la potente vertiente ascética de Ambrosio: *uirginum consecrator*. Su celebridad se inició con la redacción del *De uirginibus* y se consolidaría con la consagración de vírgenes y la redacción de los siguientes opúsculos ascéticos. Y cabe preguntarse: ¿cuándo y por qué se interesó Ambrosio por el ascetismo femenino?

Lógicamente, la primera respuesta que nos viene a la cabeza es la influencia de su hermana mayor Marcelina. Resulta imposible no establecer un paralelismo con Macrina, a quien su hermano Gregorio de Nisa le dedicó una *uita* como reconocimiento de su virtud ascética. El *De uirginibus* se fecha comúnmente en el año 377⁵⁷ gracias al

⁵⁴ K. Cooper, *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge 1996, p. 78.

⁵⁵ Este pasaje de Jerónimo resulta de enorme trascendencia para nuestra reflexión final del capítulo 20. *Marginadas: actrices y prostitutas*.

⁵⁶ Hieron., *Ep.*, 69, 9, p. 698.

⁵⁷ P. De Labriolle, *Saint Ambroise*, p. 228; O. Faller (ed.), *Sancti Ambrosii Opera*, 7, Wien 1955 (CSEL 73), p. 84; M. G. Mara, “Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología*, III: *La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid

testimonio del propio Ambrosio⁵⁸ —y, por lo tanto, tres años después de ser consagrado obispo—, y resulta sugestivo pensar que si el obispo milanés se atrevió a escribir sobre esta materia tan pronto es gracias a que durante años había convivido con una virgen consagrada. Sin duda, se trata de una de sus primeras obras (sino la primera)⁵⁹, ya que el prólogo, de tono tan humilde, hace pensar en un Ambrosio incierto y preocupado por el recibimiento de su obra.

Diversos investigadores han estudiado en qué medida el *De uirginibus* pudo haber estado influenciado por los escritos ascéticos de Atanasio⁶⁰. Además, tradicionalmente se considera que el origen del *De uirginibus* se halla en tres

1981 (BAC, 422) (trad. J. M. Guirau, *Patrologia*, III: *Dal Concilio de Nicea [325] al Concilio di Calcedonia [451]. I Padri latini [secoli IV-V]*, Torino 1978), p. 166-227, p. 193.

⁵⁸ Ambr., *De uirg.*, I, 1, 3, p. 102; II, 6, 39, p. 198. Concretamente, en el natalicio de Santa Inés (Id., *De uirg.*, I, 2, 5, p. 104-106).

⁵⁹ Id., *De uirg.*, I, 1, 1-2, p. 100-102. H. Savon, “Saint Ambroise et les femmes”, p. 266; F. Gori, *Sant’Ambrogio. Le vergini, le vedove*, Roma 1989 (SAEMO, 14, 1), p. 62, n. 400.

⁶⁰ L.-T. Lefort, “Athanasie, Ambrose et Chenout. Sur la virginité”, *Le Muséon*, 48 (1935), p. 55-73; L. Dossi, “S. Ambrogio e S. Atanasio nel *De uirginibus*”, *Acme*, 4 (1951), p. 241-262; Y.-M. Duval, “Originalité du «*De uirginibus*» dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanasie”, en Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris 1974 (Études Augustiniennes. Série Antiquité, 65), p. 9-66, p. 39-43; G. Rosso, “La «Lettera alle vergini» Atanasio e Ambrogio”, *Augustinianum*, 23 (1983), p. 421-452; V. Burrus, “Palabra y Carne: los cuerpos y la sexualidad de las mujeres ascetas en la Antigüedad cristiana”, en A. Pérez Jiménez – G. Cruz Andreotti (ed.), *Hijas de Afrodita: La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Madrid 1995 (Mediterránea, 1), p. 131-170, p. 151; D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, Baltimore 1998 (The Oxford Early Christian Studies), p. 269. Para J. F. Craghan, “this influence must have profoundly moved the fiery bishop of Milan but he surpassed Athanasius by the consistency and the depth of his application” (J. F. Craghan, *Mary. The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary’s Vow of Virginity*, Rome 1967, p. 132). Según M. Aubineau, Atanasio se centró en un tema esencial: la virgen de Dios es esposa de Cristo (M. Aubineau, “Les écrits d’Athanasie sur la virginité”, *RAM*, 31 [1955], p. 140-171, p. 171). De Ambrosio también se ha dicho que estuvo influenciado por el Cantar de los Cantares (E. Dassman, *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975, p. 154 [trad. P. Bonifacio Baroffio, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster Westfalen 1965]; R. Calogero, “La verginità nel pensiero di S. Ambrogio”, *Salesianum*, 42, 4 [1980], p. 789-806, p. 790-791; F. E. Consolino, “*Veni huc a Libano*: la sponsa del Cantico dei Cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio”, *Athenaeum*, 62 [1984], p. 399-415, p. 403-406 y 409-410; E. A. Clark, “The Uses of the Song of Songs: Origen and the Later Latin Fathers”, en E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women’s Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston 1986 [Studies in Women and Religion, 20], p. 386-427, p. 387).

sermones⁶¹ predicados en la Iglesia. Según Ambrosio, el motivo de esta obra cabe buscarlo en una petición de las mismas vírgenes⁶².

Aunque Marcelina fuera un factor elemental para su interés en el ascetismo femenino, imaginamos que Ambrosio recibió una educación cristiana, teniendo en cuenta que éste era catecúmeno cuando fue aclamado como obispo, que su hermana Marcelina fue consagrada en su juventud (cuando su padre hacía años que había fallecido, por lo que debió contar con el beneplácito de su madre), y que su hermano Sátiro tampoco contrajo nupcias. Además, podemos aventurar que su madre no volvió a casarse después de perder a su marido (o al menos Paulino de Milán no lo menciona, ni tampoco Ambrosio), y, si era cristiana, se convirtió en el ejemplo ideal de viuda. Por ello, es posible que su madre sirviera de inspiración para el *De uiduis*⁶³, redactado poco después del *De uirginibus*⁶⁴, en el mismo 377 o quizá a comienzos del 378⁶⁵; en esta obra el prelado milanés trataba de convencer a las viudas de su congregación de que renunciaran a un nuevo matrimonio.

De la tercera, *De uirginitate*, no sabemos con seguridad cuándo fue escrita. Algunos la han fechado en el mismo 377⁶⁶, otros entre el 386 y el 387⁶⁷, y en cuanto a su origen, M. Zelzer opina que sería un tratado confeccionado a partir de diversos materiales que Ambrosio habría reunido en los últimos años de su vida y los habría

⁶¹ J. R. Palanque, *Saint Ambroise*, p. 493; F. H. Dudden, *The Life and Times*, II, p. 695.

⁶² Ambr., *De uirg.*, II, 1, 3 y 5, p. 166-168.

⁶³ Nos ha sorprendido que Ambrosio no utilizara a su propia madre como ejemplo de la misma forma que usó a Marcelina en el *De uirginibus*. ¿Sería porque el recuerdo de su madre fallecida le resultaba doloroso? ¿O quizás porque su madre no se ajustaba a ese ejemplo? Como apenas tenemos información sobre ella, la historiografía supone que no volvió a contraer matrimonio después del fallecimiento del padre de Ambrosio. Pero quizás sí lo hizo y Paulino no consideró adecuado explicarlo en su biografía. O a lo mejor el padre de Ambrosio no era su primer marido. En cualquier caso, es una omisión que nos ha llamado la atención y vale la pena señalarla.

⁶⁴ Ambr., *De uid.*, 1, 1, p. 244.

⁶⁵ A. V. Nazzaro, “Il *De uiduis* di Ambrogio”, *Vichiana*, 13 (1984), p. 274-298, p. 276.

⁶⁶ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, p. 494; F. H. Dudden, *The Life and Times*, II, p. 696.

⁶⁷ F. Gori, *Le vergini*, p. 69; D. Ramos-Lissón, “En torno al alegorismo bíblico del tratado *De uirginitate* de San Ambrosio. Los préstamos de los autores clásicos y cristianos”, en G. Schöllgen – C. Scholten (ed.), *Stimuli. Exegese und ihre hermeneutik in antike und Christentum*, Münster 1996 (*JbAC*, 23), p. 450-463, p. 452. Para M. Cutino, el 386 sería el “*terminus ante quem non* dell’opera” (M. Cutino, “Nota sulla datazione del *De uirginitate* di Ambrogio”, *Augustinianum*, 46, 1 [2006], p. 95-108, p. 108).

incluido como cuarto libro del *De uirginibus*⁶⁸. En cuanto al *De institutione uirginis*, tanto J.-R. Palanque como F. H. Dudden lo fechan en el 392⁶⁹. La relevancia de esta obra procede de su origen: se trata de una homilía en honor a la consagración de la virgen Ambrosia⁷⁰.

El último de los tratados ascéticos ambrosianos, la *Exhortatio uirginitatis*, fue publicado casi al final de su vida, lo que demuestra que Ambrosio se interesó por la cuestión de la virginidad a lo largo de toda su carrera episcopal. Es más, resulta muy probable que hubiese redactado nuevas obras si su vida se hubiera alargado más tiempo. Este último opúsculo fue llamado así porque contiene la prédica de la viuda Juliana a sus hijos para exhortarles a escoger la castidad⁷¹. Fechado en el 394, un poco antes de la Pascua⁷², tiene su origen en la homilía que el obispo milanés realizó en la ciudad de Florencia con ocasión de la *translatio* de los restos del santo Agrícola desde la ciudad de Bolonia⁷³, y que originalmente habrían sido destinados a Milán⁷⁴. Ambrosio había

⁶⁸ M. Zelzer, “Gli scritti ambrosiani sulla verginità. «*Quam dulcis pudicitiae fructus*»”, *SC*, 125 (1997), p. 801-821, p. 816.

⁶⁹ J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, p. 542; F. H. Dudden, *The Life and Times*, II, p. 696. P. De Labriolle lo sitúa aproximadamente hacia el 391 (P. De Labriolle, *Saint Ambroise*, p. 229).

⁷⁰ Ambr., *De inst. uirg.*, 1, 1, p. 110.

⁷¹ Teniendo en cuenta los detalles de la vida personal de Juliana incorporados en el discurso, es posible que Ambrosio los consiguiera a través de confidencias con la viuda (H. Savon, “Saint Ambroise et les femmes”, p. 273).

⁷² Ambr., *Exhort. uirg.*, 7, 42, p. 232; Paul. Med., *Vita Ambr.*, 29, p. 90.

⁷³ Aunque Ambrosio dice que las reliquias que trasladó fueron las de Agrícola, Paulino explica en su biografía que fueron dos los cuerpos que se llevaron hasta Florencia: el de Agrícola y el de su criado, Vital (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 29, p. 90). La cuestión se complica aún más si consideramos la posibilidad de que Paulino fuera florentino, por lo que seguramente habría sido un testigo presencial (A. A. R. Bastiaensen, “Paulin de Milan et le culte des martyrs chez Saint Ambroise”, en G. Lazzati [ed.], *Ambrosius Episcopus. Atti del Convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale [Milano 2-7 dicembre 1974]*, II, Milano 1976 [*SPM*, 7], p. 143-150, p. 149-150). La historia del martirio de los mártires Agrícola y Vital, la cual aparece por primera vez en la obra ambrosiana (Ambr., *Exhort. uirg.*, 1, 2-7, p. 200-204), sería reelaborada posteriormente (*Pass. Agric. et Vit.*, 4, p. 233-253). Según F. Gori, la *translatio* de los restos de Agrícola estaría en relación con la dedicación de una basílica a su nombre en Florencia (F. Gori, *Sant’Ambrogio*, p. 80); a lo que Pizzolato se muestra contrario (L. F. Pizzolato, “L’*Exhortatio uirginitatis* di Ambrogio [nel XVI centenario: 394-1994]”, *Aevum*, 69 [1995], p. 171-194, p. 176, n. 45).

⁷⁴ L. F. Pizzolato, “L’*Exhortatio uirginitatis*”, p. 177.

sido invitado a Florencia por la viuda Juliana con motivo de la consagración de una iglesia cuya construcción ella misma había financiado⁷⁵.

Estas cinco obras son una clara evidencia del interés de Ambrosio por la figura femenina y en especial por el ascetismo. Somos conscientes de que debemos ser cuidadosos con el sesgo del propio autor y creemos que sus publicaciones ayudaron a configurar su perfil público de obispo católico y admirador de la virtud de los ascetas. Asimismo, el conjunto de sus obras y epístolas revelan una trayectoria plural y heterogénea, donde se ponen de manifiesto conflictos y debates de finales del siglo IV.

En este capítulo, y a lo largo de toda la investigación, hemos tratado de dar respuesta a por qué Ambrosio dedicó tanto tiempo y esfuerzo al ascetismo femenino. Ya hemos adelantado que el hecho de haber convivido con una virgen consagrada probablemente resultó fundamental, y que sus amplios conocimientos sobre esta temática pudieron darle seguridad para empezar su carrera literaria.

⁷⁵ Ambr., *Exhort. uirg.*, 2, 10, p. 206. En aquellos momentos, Ambrosio se hallaba fuera de su sede en Milán. Tras la muerte del emperador Valentiniano II el 15 de mayo del 392, por suicidio o quizá a manos de Arbogastes, Eugenio, un rétor, fue proclamado emperador (Ambr., *De obit. Valent.*, 33, p. 345; Rufin., *Hist. eccl.*, XI, 31, p. 1036; Paul. Med., *Vita Ambr.*, 26, p. 86; Aug., *De ciu. Dei*, V, 26, p. 161; Oros., *Hist. adu. pag.*, VII, 35, 10-11, vol. 3, p. 98-99; Socr., *Hist. eccl.*, V, 25, p. 307-308; Sozom., *Hist. eccl.*, VII, 22, p. 334-335; Zos., *Hist. noua*, IV, 54, vol. 2, 2, p. 323-324; Marcell. com., *Chron.*, 391, p. 62). Según B. Croke, la existencia de dos historias diferentes sobre la muerte de Valentiniano sugiere que tanto la corte occidental como la oriental habrían creado su propia versión de los hechos. Por su parte, él cree que se trató de un suicidio (B. Croke, "Arbogast and the Death of Valentinian II", *Historia*, 25, 2 [1976], p. 235-244, p. 242-244). Por el contrario, P. Grattarola y M. J. Johnson se decantan por el asesinato (P. Grattarola, "La morte dell'imperatore Valentiniano II", *RIL*, 113 [1979], p. 359-370, p. 369-370; M. J. Johnson, "On the Burial Places of the Valentinian Dynasty", *Historia*, 40, 4 [1991], p. 501-506, p. 503, n. 18). Aunque Eugenio buscó la complicidad de Teodosio I inmediatamente, este último rechazó la alianza y escogió la guerra. Cuando Eugenio hizo su entrada en Milán en el 393, Ambrosio ya había abandonado la ciudad, presumiblemente para evitar mayores contactos con el nuevo emperador o su corte, aunque lo enmascararía como un viaje por la provincia. Si bien Paulino argumenta que la marcha de Ambrosio estaba relacionada con el hecho de que Eugenio restaurara los cultos paganos (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 26, 3, p. 86), N. B. McLynn nos advierte de que esta interpretación proviene del propio Ambrosio, concretamente de la epístola que envió a Eugenio explicándole por qué había abandonado Milán (Ambr., *Ep. extr. coll.*, 10, 6, p. 208), y de que probablemente se trata del equívoco más audaz que el obispo milanés creó a lo largo de su carrera episcopal (N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 344-345). Por su parte, D. Natal sostiene que dicha carta pudo haber sido objeto de reelaboración *a posteriori* para su publicación, por lo que en la epístola original Ambrosio habría intentado un acercamiento con la corte en Milán en vez de explicar que había marchado de la ciudad porque Eugenio había recuperado la financiación para los cultos paganos (D. Natal Villazala, "Estrategias de adaptación y supervivencia de la aristocracia durante la usurpación de Eugenio, 392-394 D.C.", *Polis*, 20 [2008], p. 209-232, p. 221).

Cuando escribió el *De uirginibus*, o, mejor, cuando predicaba sobre el ascetismo femenino ante su congregación antes de empezar a publicar, Ambrosio sabía muy bien que esta práctica gozaba de un éxito creciente en la comunidad cristiana; se había criado en Roma, donde su hermana se consagró, así que no podía desconocer los círculos ascéticos que estaban emergiendo en la capital. En nuestra opinión, además de servirle como salvaguardia para sus inicios literarios, empleó el ascetismo femenino para afianzar su posición tan precaria en Milán, rodeándose de un grupo de vírgenes que engrandecían su propia virtud. Ambrosio debió ver en el ascetismo una apuesta tan segura que decidió potenciar esta faceta a lo largo de toda su carrera; al ser conocido como campeón de las vírgenes, protegió y reafirmó su lugar dentro de la comunidad de fieles.

4. El ascetismo femenino en el siglo IV

A principios del siglo IV el ascetismo se había expandido tanto por Oriente como por Occidente⁷⁶, cosechando un especial número de seguidores en las provincias orientales del Imperio Romano. Podemos distinguir varias tipologías de ascetas⁷⁷: entre los más conocidos se encuentran los anacoretas, quienes abandonaban las zonas pobladas para dedicarse plenamente a la meditación en soledad⁷⁸, y los cenobitas, quienes vivían conjuntamente en un monasterio⁷⁹. Como representante del movimiento anacoreta en Egipto, cabe señalar la figura del monje Antonio, cuya biografía, la *Vita Antonii*, fue escrita por Atanasio, obispo de Alejandría. Los anacoretas o eremitas marchaban de la ciudad huyendo de las distracciones y de todo aquello que

⁷⁶ J. A. Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford 1995, p. 132.

⁷⁷ S. Elm, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994 (Oxford Classical Monographs), p. 14. Los cenobitas y los anacoretas son las dos tipologías más conocidas, pero tanto Jerónimo (Hieron., *Ep.*, 22, 34, p. 196-197) como Juan Casiano (Iohann. Cass., *Conl.*, 18, 4, p. 509) mencionan un tercer grupo de monjes caracterizados por una vida inestable y vagabundos (S. Rubenson, "Asceticism and Monasticism, I: Eastern", en A. Casiday – F. W. Norris [ed.], *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, p. 637-668, p. 643).

⁷⁸ M. Dunn, *The Emergence of Monasticism. The Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford – Malden 2003², p. 2.

⁷⁹ W. Walker, *A History of the Christian Church*, New York 1985⁴, p. 155.

consideraban que no les permitía concentrarse en las palabras divinas⁸⁰. En cuanto a los cenobitas, contamos con la figura de Pacomio⁸¹, quien alcanzó las mismas cuotas de celebridad que el monje Antonio. Según W. H. F. Friend, ambas tipologías empezaron a florecer durante el gobierno de Constantino II⁸².

Para conocer en profundidad los ejemplos de los ascetas más célebres del siglo IV y percibir lo variable que podía resultar la práctica ascética según la región resulta indispensable la lectura de tratados como la *Historia monachorum Syriae* de Teodoreto de Ciro, la *Historia Lausiaca* de Paladio, la *Historia monachorum in Aegypto* de autor anónimo o el *Pratum spirituale* de Juan Mosco⁸³. Así, podemos encontrar en todas estas

⁸⁰ G. Clark, “Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis (ed.), *Asceticism*, New York 1995, p. 33-48, p. 33. En opinión de K. Ware, no sería correcto decir que los anacoretas huían, porque lo que buscaban era encontrar a Dios. Marchar al desierto no resultaba un acto de egoísmo, sino de altruismo, puesto que deseaban hallar un lugar adecuado donde rezar por la humanidad (K. Ware, “The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis [ed.], *Asceticism*, New York 1995, p. 3-15, p. 7).

⁸¹ W. H. C. Friend, “The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission-Monasticism-Worship”, en A. Dihle (ed.), *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, Vandoeuvers 1989, p. 73-112, p. 98: “Pachomius showed that the ascetic life did not necessarily involve break with society. His monasteries served the people around them”.

⁸² Id., “The Church”, p. 94.

⁸³ La articulación y expansión del monacato, sobre todo en la parte oriental del Imperio, es una de las temáticas que más ha atraído la curiosidad de los investigadores y la bibliografía al respecto, de la que presentamos sólo unos ejemplos, resulta amplísima: R. Teja Casuso, “Los orígenes del monacato (siglos IV-V)”, *Codex Aquilarensis*, 1 (1988), p. 15-30; Id., “Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano”, en M. J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989 (Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 61), p. 81-96; Id., “Los orígenes del monacato y su consideración social”, *Codex Aquilarensis*, 2 (1989), p. 11-31; J. M. Blázquez Martínez, “El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa”, en M. J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989 (Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 61), p. 97-121; J. C. O'Neill, “The Origins of Monasticism”, en R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, p. 270-289; A. De Vogué, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie: Le monachisme latin*, Paris 1991-2008 (Patrimoines. Christianisme), 12 vol.; D. Burton-Christie, *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993; G. Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993 (The Oxford Early Christian Studies); G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, Madrid 1998² (BAC, 588); P. Deseille – E. Bianchi, *Pacomio e la vita comunitaria*, Magnano 1998 (Spiritualità orientale); J. E. Goehring, *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999 (Studies in Antiquity & Christianity); P. Rousseau, *Pachomius. The Making of a Community in*

obras ejemplos realmente sorprendentes, tales como ascetas que aplicaron tal severidad a sus métodos que incluso asombraban a otros practicantes no tan exigentes. La *Historia Lausiaca* relata el caso de Alejandra, una joven que, sintiéndose culpable de haber sido la causante de la locura de un hombre, decidió encerrarse en una tumba donde ningún ser humano pudiera verla. Así pasarían diez años, y sólo sobrevivió a base de los alimentos que le introducían a través de un pequeño agujero⁸⁴. Esta noticia de Alejandra nos recuerda que la apariencia de las mujeres fue una cuestión crítica, tanto para seculares como religiosas.

Tal y como lo demuestra el elevado número de ascetas documentados en las fuentes de la Antigüedad, este modo de vida disfrutó de una cálida acogida dentro de la religión cristiana⁸⁵. Según el parecer de cada uno, el ascetismo pudo realizarse en diversos grados de rigurosidad, y la polémica en torno a la posición del asceta dentro de la comunidad generó diversos debates⁸⁶.

Dado que, de manera general, el ascetismo se entendía como un “entrenamiento” (pues éste es su significado literal en griego) e incluso como una disciplina⁸⁷, sus practicantes podían ser comparados con “atletas”. Es más, el entrenamiento ascético podía incrementar su crudeza con el paso del tiempo según el parecer de cada uno. Aunque eran considerados atletas, esta denominación hacía referencia a sus esfuerzos por mostrar su piedad a Dios, no al ejercicio físico puro y simple, tal y como se detalla en I Tim. 4, 7-8 (el pasaje esencial sobre esta cuestión debemos buscarlo en I Cor. 9, 24-

Fourth-Century Egypt, Berkeley 1999 (The Transformation of the Classical Heritage, 6); D. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley 2002 (The Transformation of the Classical Heritage, 33); M. Dunn, *The Emergence of Monasticism*; M. M. Marcos Sánchez, “El monacato cristiano”, en M. Sotomayor Muro – J. Fernández Ubiña (coord.), *Historia del cristianismo*, I: *El mundo antiguo*, Madrid 2006³, p. 639-685; P. H. Görg, *The Desert Fathers. Saint Anthony and the Beginnings of Monasticism*, San Francisco 2011.

⁸⁴ Pallad., *Hist. Laus.*, 5, vol. 2, p. 21.

⁸⁵ Aunque suele relacionarse en gran medida con el cristianismo, diversas tipologías de carácter ascético estuvieron presentes en la sociedad grecolatina y en corrientes de pensamiento predominantes, como el neoplatonismo (J. A. Francis, *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park 1995, p. xv-xvi).

⁸⁶ Los principales detractores cristianos de la superioridad del ascetismo fueron Helvidio, Joviniano y Vigilancio (D. G. Hunter, “Sexuality, Marriage and the Family”, en A. Casiday – F. W. Norris [ed.], *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, p. 585-601, p. 596); mientras que los mayores críticos paganos del monacato fueron Juliano, Libanio, Eunapio, Paladas, Rutilio Namaciano y Zósimo (J. A. Jiménez Sánchez, “La crítica intelectual pagana al monacato primitivo”, *SEJG*, 49 [2010], p. 5-35, p. 7).

⁸⁷ S. Elm, *Virgins of God*, p. 14.

27)⁸⁸. Se trata de una metáfora que no escapó a la exhortación ambrosiana, de ahí que en su obra *Expositio de psalmo CXVIII* el obispo milanés indujera a los ascetas a untar sus músculos con el óleo de las Sagradas Escrituras⁸⁹. Y en su obra *De officiis ministrorum*, Ambrosio incluyó diversas metáforas referidas a los espectáculos o a las actividades lúdicas⁹⁰.

El entrenamiento ascético solía ir acompañado de una dieta muy rigurosa, escasa y con alimentos muy poco deseables con tal de contrarrestar las apetencias del estómago. El ayuno era una práctica muy habitual, ya fuera por pequeños períodos o durante largas temporadas. Uno de los pilares esenciales de esta práctica era precisamente la alimentación; de ahí que ésta casi siempre sea mencionada en las *uitae* o las hagiografías. Usualmente los ascetas se alimentaban —o sobrevivían— a base de comestibles insípidos; de tal forma que la comida no resultaba para el cuerpo un placer, ni siquiera por necesidad. Por ejemplo, Teodoreto de Ciro creía que los ascetas mortificaban su cuerpo y lo privaban de los placeres para subyugar los anhelos voluptuosos de la carne para que su alma se elevase por encima de las barreras de la naturaleza⁹¹.

Como ideal, la práctica ascética estaba abierta a todos, pero eran pocas las personas que se proponían o lograban llegar hasta ella. Aunque Cipriano de Cartago fue uno de los primeros autores en citar en su obra la parábola de los tres frutos en relación

⁸⁸ Sobre esta cuestión, *uide* C. Spicq, “Gymnastique et morale, d’après I *Tim.* IV, 7-8”, *Rbi*, 54, 1947, p. 229-242; J. A. Jiménez Sánchez, “El lenguaje de los espectáculos en la patrística de Occidente (siglos III-IV)”, *Polis*, 12 (2000), p. 137-180; Id., “Las metáforas agonísticas en la *Historia monachorum Syriae* de Teodoreto de Ciro”, *Augustinianum*, 54, 2 (2014), p. 497-524. Tal y como nos recuerda A. Glucklich, en la cultura griega el atleta que entrenaba su cuerpo desarrollaba también su virtud, pues se creía que ambos aspectos estaban íntimamente relacionados. Sin embargo, este entrenamiento se restringía al cuerpo masculino; circunstancia muy diferente a la de los y las ascetas cristianos. La autora también hace referencia a los esenios, una secta judía muy activa durante los dos primeros siglos de la era cristiana, los cuales, según el testimonio de algunos autores, practicaban el ascetismo (A. Glucklich, *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford 2001, p. 24-25). Para mayor información sobre los esenios, *uide* J. E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*, Oxford 2012.

⁸⁹ Ambr., *Exp. psalm. CXVIII*, XII, 28, p. 268.

⁹⁰ Id., *De off.*, I, 15, 58, p. 123. También contamos con el ejemplo de Juan Crisóstomo en su obra *De uirginitate* (Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 38, 1, p. 224).

⁹¹ Theod., *Hist. mon. Syr.*, *Praef.*, 5, p. 132.

con las vírgenes y los mártires⁹², sería el monje Jerónimo de Estridón⁹³ uno de los principales defensores de la teoría por la cual se contemplaban diversas categorías mediante las que enmarcar el grado de virtud de las mujeres de la comunidad cristiana⁹⁴. Para Jerónimo, no había vida más digna y elevada que la de la asceta, y ésta se encontraba en la cima de una jerarquía espiritual⁹⁵. Ambrosio acoge con los brazos abiertos esta visión del reconocimiento ascético⁹⁶, aunque lo suaviza con respecto a autores como Jerónimo⁹⁷: en su opinión, la virginidad era digna de alabanza, mientras que los que habían decidido casarse no podían ser reprendidos por ello⁹⁸.

En la primera posición de esta jerarquía —la más cercana a la divinidad— se hallarían las vírgenes⁹⁹; doncellas que al conservar su virginidad llevarían una vida similar a la de Adán y a la de Eva en el Paraíso, es decir, libre de relaciones sexuales¹⁰⁰,

⁹² Cypr., *De hab. uirg.*, 21, p. 202. Inspirado en Mc. 4, 3-8 y 13-20. Se ha conservado un tratado bajo el título *De centesima, sexagesima, tricesima* dedicado plenamente a esta temática, pero su autoría no resulta clara, por lo que hasta ahora conocemos a su autor como Pseudo-Cipriano. Se calcula que dicha obra fue escrita en el siglo III (P. Sellew, “The Hundredfold Reward for Martyrs and Ascetics: Ps.-Cyprian, *De centesima, sexagesima, tricesima*”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold [ed.], *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 [SP, 36: *Critica et Philologica*, Nachleben, *First Two Centuries, Tertullian to Arnobius, Egypt before Nicaea, Athanasius and his Opponents*], p. 94-98, p. 94). Para más información sobre esta parábola, uide P. F. Beatrice, “Il sermone *De centesima, sexagesima, tricesima* dello Ps. Cipriano e la teologia del martirio”, *Augustinianum*, 19 (1979), p. 215-243; A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana. 100, 60 e 30. Matteo XIII-8 nelle diverse interpretazioni*, Bari 1989²).

⁹³ G. Colantuono, “Il matrimonio nelle antiche comunità cristiane: Varietà di posizioni e pluralità di livelli. Spunti esegetici, conciliari e giuridici”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 67-85, p. 71.

⁹⁴ Hieron., *Ep.*, 65, 20, p. 643; 66, 2, p. 648.

⁹⁵ Id., *Adu. Helu.*, 21, c. 205.

⁹⁶ N. B. McLynn, “Ambrose”, en G. W. Bowerstock – P. Brown – O. Grabar (ed.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (Mass.) – London 2000², p. 291-292, p. 292.

⁹⁷ Quizá el pasaje donde Ambrosio habla más claramente de la escalera de la virtud sea el de su obra *Explanatio Psalmorum XII* (Ambr., I, 18, 3, p. 13).

⁹⁸ Id., *De uirg.*, I, 6, 24, p. 126-128.

⁹⁹ Según Agustín, aunque las vírgenes estén por delante de las viudas castas y de las mujeres casadas, siempre estarán por detrás de las mártires (Aug., *De sanct. uirgin.*, 46, 47, p. 292).

¹⁰⁰ Adán habría “conocido” a Eva tras su expulsión del Paraíso, quedándose ésta embarazada de Caín: *Adam uero cognouit Hauam uxorem suam quae concepit et peperit Cain* (Gn. 4, 1). En palabras de Ambrosio, *itaque quamdiu in paradiso fuit, mulier uocata est, et*

otra circunstancia que las asemeja con los ángeles, criaturas que tampoco conocen el deseo carnal. Para Ambrosio, guardar la virginidad equivalía a custodiar la gracia del Paraíso¹⁰¹. Es más, según Ambrosio, los infantes, por su inocencia e ingenuidad, estaban libres de la corrupción que acechaba a los adultos, por lo que en ellos se podía encontrar también la pureza del reino de los cielos¹⁰². Por debajo de las vírgenes se hallaban, pues, viudas y mujeres casadas.

En efecto, la abstinencia sexual era uno de los fundamentos de esta práctica¹⁰³. La consecuencia directa que se derivaba de la renuncia al matrimonio era la imposibilidad de engendrar (más) hijos. Dado que la mujer restaba encajada en la sociedad como hija, esposa o madre —aspectos todos ellos relacionados con la maternidad—, rehusar el matrimonio y la concepción tenía una mayor trascendencia para ella que para el hombre¹⁰⁴. Ahora bien, escoger un estilo de vida tan diferente del

cognita uiro non erat; ubi autem eiecta est de paradiso, tunc legitur qua Adam congnouit Euam mulierem suam, et tunc concepit et peperit filium (Ambr., *De inst. uirg.*, 5, 36, p. 138). A. Basson, “A Transformation of Gender in Late Latin Literature: Classical Literary Tradition and Ascetic Ideals in Paulinus of Nola”, en R. W. Mathisen – H. S. Sivan (ed.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot – Hampshire – Brookfield 1996, p. 267-276, p. 274: “in fact the Fathers of the third and fourth centuries appear to exclude marriage and procreation from Paradise. It was Augustine who, having at first retained the notion of a spiritual marriage, completely devoid of any kind of sexual inclination between Adam and Eve, gradually adopted the view, particularly in the *De genesi ad litteram*, that their union was physical and the prototype of all future marriages”; J. E. Salisbury, *Church Fathers. Independent Virgins*, London – New York 1992, p. 42: “Augustine said there would have been blameless coitus in Paradise, for God had created man and woman in such a way as to make that possible. Adam’s and Eve’s sin was, rather, in not waiting for God to lift the prohibition on the forbidden fruit of sexuality. Therefore, the primary sin in Augustine’s view was not sex, but disobedience”.

¹⁰¹ Ambr., *De uirginit.*, 6, 30, p. 32. Al respecto, uide M. Kuefler, *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago 2011, p. 179.

¹⁰² Ambr., *De uirginit.*, 6, 30, p. 32-34: *et ideo post hoc uerbum offeruntur pueri ad benedicendum, qui, corruptelae expertes, integritatis munus immaculata aetate seruarint. Talium est enim regnum caelorum, qui in puerilem castimoniam tamquam in naturam infantium corruptelae ignoratione remeauerint.*

¹⁰³ Según Ambrosio, los ascetas habían tomado el camino más espinoso, que consistía en resistir el instinto carnal (Ambr., *De uirg.*, I, 6, 26, p. 128: *filiis enim huius saeculi generantur et generant, filia autem regni abstinet a uoluptate uiri et uoluptate carnis, ut sit sancta corpore et spiritu*). Inspirado en I Cor. 7, 34.

¹⁰⁴ Para el hombre, dejar de lado la posibilidad de emprender el *cursus honorum* o ascender en la jerarquía militar para abrazar la vida religiosa comportaba un cambio sustancial, aunque cada vez menos inusual según la región del Imperio. Por el contrario, dado que por tradición se esperaba que la mujer ocupara su etapa adulta con los roles de madre y esposa bajo la autoridad masculina, su renuncia voluntaria a estas expectativas suponía una fractura de

resto de las mujeres constituía sólo un primer obstáculo¹⁰⁵. La palabra *uirtus*, la cual ya en época republicana se relacionó con la del hombre (*uir*)¹⁰⁶, haría referencia a las capacidades y habilidades masculinas¹⁰⁷. Sin embargo, para M. Kuefler el significado de tal palabra sufrió algunos cambios dentro de la religión cristiana, a la que se le

mucha mayor gravedad que la del hombre, pues no sólo se desentendía de los planes familiares, sino que además se atrevía a iniciar una práctica que ya resultaba difícil para los hombres (G. Clark, *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1994, p. 131; D. B. Martin, “Contradictions of Masculinity: Ascetic Inseminators and Menstruating Men in Greco-Roman Culture”, en V. Finucci – K. Brownlee [ed.], *Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity to Early Modern Europe*, Durham 2001, p. 81-108, p. 90). En opinión de K. Cooper, el éxito de las mujeres dentro del ascetismo trajo consigo la disrupción de la jerarquía social, no por el hecho de que las mujeres, como grupo social, ganaran un mayor prestigio, sino porque algunas de ellas fueron capaces de avanzar socialmente (K. Cooper, *The Virgin*, p. 85).

¹⁰⁵ De acuerdo con las palabras de J. E. Salisbury, dado que para los escritores patrísticos los hombres eran considerados como espirituales y las mujeres como carnales, lógicamente creían que era más natural para los primeros alcanzar una vida espiritual. En cambio, las segundas debían renunciar a aquello que las convertía en mujeres y dejar de comportarse como tales: al escoger llevar una vida espiritual, debían rechazar o superar su género, que por definición era sexual y reproductivo (J. E. Salisbury, *Church Fathers*, p. 26). Sin embargo, añade J. E. Salisbury, en el caso de las vírgenes no es realmente cierto que tuvieran que rechazar todas las características que las identificaban como pertenecientes al género femenino; sólo debían conservar una: la pasividad (Ead., *Church Fathers*, p. 27-28).

¹⁰⁶ La formación de la palabra *uirtus* como derivada de *uir* ha sido apoyada (C. Balmaceda Errazuriz, “*Virtus* romana en el siglo I a.C.”, *Gerión*, 25 [2007], p. 285-305, p. 286) y puesta en duda (P. D. Johnson, “*Virtus*. Transition from Classical Latin to the *De Ciuitate Dei*”, *Augustinianum*, 6 [1975], p. 117-124, p. 117).

¹⁰⁷ M. McDonnell, *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge – New York 2006, p. 2. Así también lo expresaba M. Kuefler: “for a man, the renunciation of sex and marriage was simply to find the perfection that was inside him as a man and to realize his *uirtus*. For a woman, in contrast, marital and sexual renunciation was to abandon both her social role, her customary functioning as a daughter, wife, and mother that defined her life, as well as her ideological role, the inferior position she held in relation to men and her carnal feminine nature” (M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, p. 230-231). Aunque la mujer asceta abandonaba el rol que le adjudicaba una sociedad tradicional, G. Sfameni Gasparro señalaba: “it has been observed that most expressions of women’s religiosity written by males in late antiquity confined women within traditional societal roles: women were to marry, and if they did not marry men, they married Christ. Similarly, nearly all of the «good» women who appear in the lives of male saints are firmly entrenched in a family frequently as mothers” (G. Sfameni Gasparro, “Asceticism and Anthropology: Enkrateia and «Double Creation» in Early Christianity”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis [ed.], *Asceticism*, New York 1995, p. 127-146, p. 141. Consúltese también L. Brubaker, “Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries”, en L. James [ed.], *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London – New York 1997, p. 52-75, p. 63).

añadiría el matiz de “holiness, conformity of the self to the divine commands”¹⁰⁸. Según E. Giannarelli, la mujer “debe prima superare l’handicap naturale che la vuole inferiore all’uomo: si poneva quindi ai teologi cristiani la necessità di rendere dottrinalmente possibile l’acquisizione di una posizione di parità tra i due sessi, posizione che la pratica ascetica poteva addirittura ribaltare in una superiorità femminile”¹⁰⁹.

Para Ambrosio, el sexo femenino carecía de esa fortaleza tan característica de los individuos masculinos, y se veía atrapado por una “debilidad” tanto mental como física¹¹⁰ que, no obstante, no le impedía aspirar a la perfección mediante la fe¹¹¹. En efecto, en opinión de F. Vera Zorrilla, “el obispo milanés recurre a estos argumentos tópicos para mover a las que lo escuchaban a vencer la debilidad del sexo —que podía ser motivo de encogimiento—, y alcanzar las cumbres de la santidad”¹¹².

En su obra *De uiduis*, Ambrosio aseguraba que el alma tenía la fuerza necesaria para superar la debilidad de su naturaleza carnal¹¹³. Según él, la mujer que buscara a Cristo lo hallaría: *quae non creditit, mulier est: nam qui creditit, in uirum perfectum resurgit*¹¹⁴. La mujer debía, pues, dejar atrás su condición femenina¹¹⁵. Así lo podemos

¹⁰⁸ M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, p. 209.

¹⁰⁹ E. Giannarelli, *La tipologia femminile nella biografia e nell’autobiografia del IV secolo*, Roma 1980 (Studi storici. Istituto storico italiano per il Medio Evo, 127), p. 14. A. Hunt comenta que de la misma manera que estas mujeres causaban un cierto impacto en la sociedad, los hombres afeminados también eran inusuales e inaceptables (A. Hunt, *Clothed in the Body. Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*, Farnham 2012 [Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity], p. 65). Para mayor información, *uide* M. M. Sánchez Araya, *Devenir femina uirilís: de la virilización a la masculinización de la mujer, un camino entre el prestigio y el menosprecio*, Trabajo de investigación, Bellaterra 2010.

¹¹⁰ Ambr., *De parad.*, 14, 72, p. 329.

¹¹¹ Como ejemplo, tenemos el caso de Inés, quien, según Ambrosio, fue víctima de un doble martirio (Ambr., *De uirg.*, I, 2, 9, p. 110) como virgen y mártir (Id., *De uirg.*, I, 2, 6, p. 106). Y ni su naturaleza (Id., *De uirg.*, I, 4, 19, p. 122) ni su corta edad constituyeron un impedimento para obtener la corona de la virtud (Id., *De uirg.*, I, 2, 8, p. 108).

¹¹² F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 75. Al respecto, así opinaba E. Lamirande: “c’est d’abord que Ambroise, reprenant tout simplement un lieu commun de son époque, croit que la femme, par nature, est inférieure à l’homme et subordonnée à lui, bien qu’elle puisse le dépasser au plan spirituel, transcendant alors, en quelque sorte, son sexe” (E. Lamirande, “Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise”, *ScEs*, 31, 2 [1979], p. 173-189, p. 189).

¹¹³ Ambr., *De uid.*, 7, 37, p. 278.

¹¹⁴ Id., *De uirginit.*, 4, 17, p. 24.

¹¹⁵ M. R. Miles, *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Tumbidge Wells 1992, p. 66; J. E. Salisbury, *Church Fathers*, p. 26.

ver en el ejemplo de Melania la Joven¹¹⁶, y también en la figura de Macrina, a quien su hermano Gregorio de Nisa dedicó una obra para ensalzar su modo de vida y sus virtudes, y en cuyo prólogo escribió que no estaba seguro de poder llamarla mujer, pues, según su parecer, Macrina había logrado superar su naturaleza femenina¹¹⁷.

Algunas mujeres ascetas no sólo llegaron a ser reconocidas como superiores al resto de su género, sino también a sus compañeros masculinos por su grado de virtud¹¹⁸. Teodoreto de Ciro, como broche final a su *Historia monachorum Syriae*, una recopilación de las vidas de los monjes de Siria, creyó conveniente mencionar también a Marana y a Cira, ya que, a pesar de su naturaleza femenina, se habían dedicado con tanto ahínco a la causa ascética que habían rebasado las barreras de la naturaleza y por ello eran merecedoras de alabanza¹¹⁹. Sin embargo, en otras ocasiones, los ejemplos femeninos suelen ser tan extraordinarios como el de Tecla¹²⁰, casos sobresalientes de los que la literatura de la época se apropiará para la defensa del discurso ascético y de su uso propagandístico.

Vale la pena considerar las palabras de S. Elm: “if through asceticism a woman achieves ‘male’ virtue (*arête*), and is thereby transformed into a ‘manly’ woman, then she has not only achieved true equality with her male counterparts, but has been

¹¹⁶ Geront., *Vita Melan.*, 39, 3, p. 230.

¹¹⁷ Greg. Nyss., *Vita Macr., Praef.*, p. 140.

¹¹⁸ G. M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge 2000³ (Cambridge Studies in Ideology and Religion, 8), p. 54. M. Harlow, “In the Name of the Father: Procreation, Paternity and Patriarchy”, en L. Foxhall – J. Salmon (ed.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London – New York 1998 (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 7), p. 155-169, p. 166: “one of the ways women could achieve some sort of parity with men was to «become male», and ascetic practice was seen to aid this process. The idea of «becoming male» had a long history in early Christian and Gnostic texts. It involved denying all that defined women as female, particularly their association with the physical and corporeal, which were tied up with the understanding of their biological function in reproduction”.

¹¹⁹ Theod., *Hist. mon. Syr.*, 29, 1, p. 232.

¹²⁰ S. J. Davis opinaba en su obra *The Cult of Saint Thecla* que la popularidad de Tecla llegó a rivalizar incluso con la de la Virgen María en los primeros siglos de la religión cristiana (S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women’s Piety in Late Antiquity*, Oxford – New York 2008 [The Oxford Early Christian Studies], p. 4). J. W. Barrier especifica que la época de mayor popularidad se enmarca entre los siglos IV y VI (J. W. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary*, Tübingen 2009 [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 270], p. 27) y B. D. Lipsett nos recuerda que la historia de Tecla fue reinterpretada y reutilizada incluso en el arte (B. D. Lipsett, *Desiring Conversion. Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford – New York 2011, p. 54).

transformed into an ideal, complete human being”¹²¹. Y en una línea parecida se manifiesta C. Flecha García: “el progreso espiritual en el camino de perfección sólo era posible haciéndose viril, convirtiéndose en *mulier uirilis*, puesto que el hombre, el varón, estaba considerado como el ser humano paradigmático y la virilidad el símbolo de lo divino. (...) La virgen era percibida como ser humano original, angélico, no del todo manifestado, que al progresar en perfección dejaba de ser mujer y podía ser llamada hombre. La ascesis liberaba a la mujer de su debilidad y sujeción natural y la igualaba al sexo masculino”¹²². Y como afirma A. Pedregal, “lo que más se valora en las pioneras del ascetismo monacal no es su transformación aparente de mujeres en hombres, sino su progresión moral de seres femeninos a seres masculinos”¹²³. Los ascetas buscaban ser comparados con los ángeles,¹²⁴ no sólo por haber evitado las ataduras carnales, sino también por haber superado la naturaleza terrenal, ya fuera femenina o masculina¹²⁵, y haberse acercado al estado anterior a la Caída.

5. El impacto del ascetismo femenino en la sociedad del siglo IV

En el mundo de la Antigüedad Tardía convivieron una gran diversidad de corrientes filosóficas y religiosas; algunas compartían rasgos en común, otras parecían oponerse¹²⁶. Desde la Grecia clásica, pasando por el período helenístico y alcanzando el

¹²¹ S. Elm, *Virgins of God*, p. ix.

¹²² C. Flecha García, “Orden simbólico y educación en San Jerónimo”, en A. I. Cerrada Jiménez – J. Lorenzo Arribas (ed.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*, Madrid 1998 (Laya, 20), p. 71-86, p. 75.

¹²³ A. Pedregal, “La *mulier uirilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del Cristianismo*, Bilbao 2005 (En clave de mujer), p. 141-168, p. 155.

¹²⁴ E. Kidd, “The Virgin Desert: Gender Transformation in Fourth-Century Christian Asceticism”, *Lyceum*, 8, 2 (2007), p. 1-18, p. 4-5.

¹²⁵ A. Cameron, “Sacred and Profane Love: Thoughts on Byzantine Gender”, en L. James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London – New York 1997, p. 1-23, p. 13 y 16.

¹²⁶ Entre todas las corrientes de pensamiento de la Antigüedad Tardía, cabría destacar el estoicismo (R. M. Thorsteinsson, “Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans”, en T. Rasimus – T. Engberg-Pedersen – I. Dunderberg [ed.], *Stoicism in Early Christianity*, Peabody [Mass.] 2010, p. 15-38, p. 19), el neoplatonismo (C. Elsee, *Neoplatonism in Relation to*

Alto Imperio, diferentes corrientes filosóficas florecieron y se expandieron, destacando entre ellas los cínicos y los estoicos¹²⁷. Sea como fuere, todas ellas dan testimonio de una gran vitalidad intelectual y del frecuente intercambio de ideas a lo largo y ancho del Imperio Romano. El ascetismo no era desconocido en el mundo grecolatino; filósofos como Diógenes de Sínope —quien menospreció los bienes materiales y sus poseedores¹²⁸— eran de sobras conocidos para los literatos. Sin embargo, en algunos aspectos el fenómeno ascético era bien diferente de lo conocido hasta entonces en el mundo pagano, aunque también semejante en otros¹²⁹. Uno de los ejemplos paganos más cercanos al ascetismo cristiano fue el de Porfirio, especialmente reflejado en su obra *De abstinentia*¹³⁰.

La creciente trascendencia del ascetismo dentro de la comunidad cristiana fue fruto de siglos de prédicas y exhortaciones, así como de un esfuerzo real por parte de los escritores (muchos de ellos obispos) de apoyar y propagar este modo de vida, como hicieron, por ejemplo, Tertuliano y Cipriano de Cartago, lo que dio como resultado comunidades tan singulares como la del llamado Círculo del Aventino¹³¹.

Christianity, Cambridge 1908, p. 91) y el gnosticismo (R. T. Wallis – J. Bregman [ed.], *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992, p. 48).

¹²⁷ R. Fin, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, New York 2009 (Key Themes in Ancient History), p. 33.

¹²⁸ Diog. Laert., *Vit. phil.*, VI, 38, 43, 45, 50, 51, 82, 86-88, vol. 1, p. 398, 401, 402, 406, 428 y 430-433.

¹²⁹ G. G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago 1993², p. 27-28: “the differences are radical, for pagan asceticism is founded on the idea of self-mastery and self-possession, a form of control available only to a few, and gained only through extensive learning, discipline and culture. Pagan asceticism is a public and even civil practice. Christian asceticism, by stark contrast, concentrates exclusively on the self, which is predicated to be corrupt in body and deceitful in thought”.

¹³⁰ G. Clark, *Christianity and Roman Society*, Cambridge 2004 (Key Themes in Ancient History), p. 63.

¹³¹ Según Jerónimo, la práctica ascética se habría extendido en Roma a partir de la llegada del obispo Atanasio y su obra *Vita Antonii* (Hieron., *Ep.*, 127, 5, p. 149). Pero se trata de una cuestión espinosa, ya que los autores divergen en este punto: por ejemplo, en palabras de G. M. Colombás, “investigaciones recientes sobre los orígenes monásticos en Siria, Mesopotamia, Asia Menor y las Galias han puesto de manifiesto que el monacato tuvo un principio más o menos autóctono en cada país” (G. M. Colombás, *El monacato*, p. 40); M. Dunn, por su parte, fecha la llegada del monacato a Occidente cuando el obispo Eusebio de Vercelli adopta este tipo de vida para sus clérigos (M. Dunn, “Asceticism and Monasticism, II: Western”, en A. Casiday – F. W. Norris [ed.], *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, p. 669-690, p. 669), basándose en el testimonio de Ambrosio (Ambr., *Ep. extr. coll.*, 14, 66, p. 270). En el caso de la ciudad de Alejandría, las primeras vírgenes documentadas

El ascetismo femenino se encuentra excelentemente documentado por las fuentes escritas, entre las que contamos con opúsculos, *uitae*, epístolas, homilias y cánones de concilios¹³². La riqueza de las fuentes es también fruto de los numerosos autores que quisieron tomar la palabra sobre esta temática, tanto en Oriente como en Occidente. Ahora bien, disponemos de un mayor volumen de datos acerca de la vida diaria de una virgen que no sobre su muerte, su lugar de entierro o su caída en desgracia¹³³. De hecho, si exceptuamos los casos más conocidos, como el de Macrina, son escasas las menciones al lugar de entierro de una virgen¹³⁴, lo que, a nuestro parecer, resulta una cuestión de gran relevancia, ya que, de la misma manera que con los santos y los mártires, la tumba de una virgen célebre tenía el potencial de convertirse en lugar de culto y peregrinaje.

En el fenómeno ascético de finales del siglo IV se ha destacado en gran medida el rechazo de la clase senatorial a esta práctica. Aunque quizá sería más correcto decir que su censura se dirigió a aquellos que practicaban un ascetismo extremadamente riguroso¹³⁵ como, por ejemplo, fue el caso de Blesila, hija de Paula. Jerónimo de Estridón fue señalado como culpable de la muerte de la joven, argumentando que había inculcado en ella una práctica ascética demasiado severa¹³⁶. Blesila había escogido el matrimonio en vez de la virginidad consagrada, a pesar del ejemplo de su hermana

pertenecen a la época del episcopado del predecesor de Atanasio (S. Elm, “Athanasius of Alexandria’s Letter to the Virgins: Who Was its Intended Audience?”, *Augustinianum*, 33 [1993], p. 171-183, p. 179).

¹³² Como bien dice A. Rouselle, “a lo largo del siglo IV, los discursos sobre la virginidad se convierten casi en una moda. Son alegatos. E incluso en el caso en que el retórico parece dirigirse tanto a un lector como a una lectora, se trata de una mujer virgen” (A. Rouselle, *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989 [trad. J. Vigil, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle II^e-IV^e siècles de l’ère chrétienne*, Paris 1983], p. 157).

¹³³ El esfuerzo de los escritores cristianos iba dirigido mayoritariamente a la exhortación sobre cómo debían vivir las vírgenes, qué debían vestir, con quién podían convivir, etcétera. En cambio, solían evitar mencionar qué sucedía con la virgen consagrada si ésta decidía romper con sus votos: un caso excepcional es una obra atribuida tanto a Ambrosio como a Nicetas de Remesiana con el título *De lapsu uirginis consecratae* (M. G. Mara, “Ambrosio de Milán”, p. 226-227). En este último caso, resulta indispensable la consulta de los cánones conciliares, donde sí que se menciona el castigo o penitencia.

¹³⁴ Macrina fue enterrada en la misma tumba que sus padres, junto al cuerpo de su madre (Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 35, p. 254).

¹³⁵ K. Cooper, *The Virgin*, p. 81; J. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 2002² (Oxford Classical Monographs), p. 320.

¹³⁶ Hieron., *Ep.*, 38, 6, p. 306-307; 54, 2, p. 467.

Eustoquio, y pocos meses después de su matrimonio tuvo que enfrentarse a la muerte de su marido. A raíz del fallecimiento de su esposo, Blesila tomó la decisión de seguir el mismo camino que su hermana y su madre, pero lo hizo con una inusitada rigurosidad. Posiblemente a causa de un régimen ascético tan estricto, enfermó¹³⁷ y falleció¹³⁸. La muerte de la joven sirvió como detonante para un potente ataque contra Jerónimo y el contenido de su predicación¹³⁹. Cuando, tiempo después, Jerónimo decidió marchar de Roma, escribió una carta a Asela en el puerto de Ostia donde protestaba por la persecución a la que se le había sometido por sus relaciones con mujeres ilustres, por lo que no le quedaba más remedio que marchar de Roma y partir hacia Tierra Santa¹⁴⁰. No parece que Paula culpase a Jerónimo de la muerte de su hija, ya que unos meses después le seguiría junto con su otra hija, Eustoquio, dejando atrás a sus otros descendientes, Rufina y Toxocio¹⁴¹.

Tradicionalmente se ha considerado que el cristianismo tuvo un mayor éxito entre las mujeres aristócratas, y que, además, éstas fueron un agente esencial en su expansión¹⁴². No obstante, basándose en un estudio realizado sobre 414 aristócratas, M. R. Salzman defendió que ellas no desempeñaron un papel relevante en la propagación

¹³⁷ Id., *Ep.*, 38, 2, p. 290.

¹³⁸ Para consolar a Paula, Jerónimo le escribió una carta en la que le aseguraba que él estaba sufriendo tanto como ella (Hieron., *Ep.*, 39, 2, p. 295; 77, 1, p. 37), pero le pedía moderación en su llanto (Id., *Ep.*, 39, 5, p. 304). Según Jerónimo, el dolor de Paula por cada muerte de sus descendientes era abismal (Id., *Ep.*, 108, 21, p. 337).

¹³⁹ En opinión de G. Clark, la abundante correspondencia que Jerónimo intercambió con muchas mujeres pudo resultar determinante para su expulsión de Roma (G. Clark, *Women in Late Antiquity*, p. 134).

¹⁴⁰ Hieron., *Ep.*, 45, p. 323-328. Jerónimo se lamentó de las acusaciones en diversas epístolas (Id., *Ep.* 39, 6, p. 306; 54, 2, p. 467).

¹⁴¹ Id., *Ep.*, 108, 6, p. 311.

¹⁴² E. Giannarelli, *La tipologia femminile*, p. 11; E. A. Clark, (ed.), *Gerontius. The Life of Melania the Younger*, New York 1984 (Studies in Women and Religion, 14), p. 94; J. W. Drijvers, "Virginité and Asceticism in Late Roman Western Elites", en J. Blok – P. Mason (ed.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, p. 241-273, p. 241; P. Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London 1990, p. 343. Adentrándonos en esta cuestión, P. Laurence opina que la conversión masculina había sido lenta, con la consecuencia de que numerosas cristianas habían sido casadas con paganos, ya fuera para forjar o afianzar una alianza política o por cuestiones económicas. El germen de la expansión del cristianismo en la clase social aristocrática debe buscarse, pues, en las mujeres, concretamente en la relación entre las madres cristianas y sus hijos (P. Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la "vie parfaite"*, Paris 1997 [Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 155], p. 322 y 346. Vide asimismo P. Laurence, "Les moniales de l'aristocratie: grandeur et humilité", *VChr*, 51, 2 [1997], p. 140-157).

del cristianismo, por lo que se trataría de una imagen distorsionada favorecida por la abundancia de las fuentes escritas en relación con la práctica ascética de dichas mujeres¹⁴³. M. R. Salzman argüía tres razones por las cuales el ascetismo, el celibato o ejercer un cargo dentro de la Iglesia no contribuyeron de forma determinante a expandir el mensaje evangélico entre las mujeres de la aristocracia: en primer lugar, el número de mujeres que escogieron dicho camino fue definitivamente pequeño; en segundo lugar, la prohibición de que la mujer pudiera enseñar o evangelizar restringía claramente su importancia en estos nuevos roles; y, finalmente, el ascetismo produjo asimismo una reacción negativa que ahuyentó a muchas y redujo la influencia de las que sí eran practicantes¹⁴⁴. Por su parte, C. Martínez Maza argumenta que la influencia de las aristócratas cristianas en el contexto de un matrimonio mixto resultaría mínimo, no sólo por el escaso número de tales uniones¹⁴⁵, sino también “por la escasa importancia atribuida a las diferencias religiosas entre los cónyuges”¹⁴⁶.

Efectivamente, el impacto del ascetismo en las capas más elevadas de la sociedad ha quedado bien reflejado en la literatura religiosa y sobre todo en las epístolas jeronimianas, mientras que las vivencias de las más humildes quedaron relegadas a un segundo plano. Aquellas ascetas de las que se recuerda el nombre suelen proceder de una familia senatorial, siendo también habitualmente las protagonistas de una historia

¹⁴³ M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Mass.) 2002, p. 140.

¹⁴⁴ Ead., *The Making*, p. 167. En 1989, un artículo de esta misma autora (M. R. Salzman, “Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century”, *Helios*, 16 [1989], p. 207-220) llevó a K. Cooper a interesarse por esta cuestión y publicar pocos años después un estudio en el que analizaba diversas fuentes con la premisa de que “Roman male discourse about female power served more often than not as a rhetorical strategy within competition for power among males themselves”, es decir, que intentaba demostrar que “texts which ascribe social or religious innovation to the influence of women on their male sexual partners cannot be read at face value. Rather, these ascriptions must be seen as attempts to assign value, whether positive or negative, to the decisions of men” (K. Cooper, “Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *JRS*, 82 [1992], p. 150-164, p. 151). En un artículo publicado en 1992, M. R. Salzman presentaba sus conclusiones basándose en un estudio realizado sobre 319 hombres y mujeres de la clase senatorial que vivieron o ejercieron un cargo en la administración entre los años 282 y 423 (M. R. Salzman, “How the West was Won: the Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine”, en C. Deroux [ed.], *Studies in Latin Literature and Roman History*, VI, Bruxelles 1992 [Collection Latomus, 217], p. 451-479, p. 459).

¹⁴⁵ C. Martínez Maza, “Aristocracia, matrimonio y conversión: crítica a una opinión generalizada”, *Arys*, 1 (1998), p. 279-289, p. 281.

¹⁴⁶ Ead., “Aristocracia”, p. 282.

de lucha en contra de las expectativas de su familia y de su clase. Fueron las experiencias de estas mujeres —algunas jovencísimas, como Demetríade, otras ya viudas, como Paula— las que perdurarían por escrito, puesto que había un vivo interés en que fueran conocidas. También resultarían muy apreciados los relatos sobre prostitutas reformadas, como el de Pelagia, la cortesana más famosa de la ciudad de Antioquía¹⁴⁷. Aunque Demetríade y Pelagia pertenecieron a estratos muy diferentes de la sociedad, incluso podríamos decir que completamente opuestos, cabe señalar que ambas eran mujeres jóvenes y ricas; y que, pudiendo contentarse con una vida de lujo, ambas renunciaron a todas sus riquezas y se sumaron a un movimiento que predicaba la austeridad en todos los sentidos. Posiblemente, el relato de Pelagia resultara más atrayente para el público lector, pues en él también documentamos la potencia del mensaje cristiano, el arrepentimiento y la fuerza de la redención. Pues cuanto mayor es el pecado, más grande es la redención.

En contraposición, las alusiones a vírgenes de menor escala social resultan escasas¹⁴⁸. A pesar del lapso cronológico, podemos encontrar un ejemplo en la obra de Leandro de Sevilla, *De institutione uirginum*, donde aconseja a su hermana Florentina que tenga en cuenta que aquellas mujeres que han abandonado una condición privilegiada por el monasterio deben ser tratadas con mayor deferencia, mientras que las que provienen de un pasado humilde se sentirán agradecidas por haber escapado de la

¹⁴⁷ Siendo una rica y conocida actriz de la ciudad de Antioquía, Pelagia se inspiró en la predicación del obispo Nonno para abandonar una vida disoluta y entregarse a Dios. Repartió sus bienes entre los pobres, se vistió como un hombre y a partir de entonces llevó una vida de riguroso ascetismo en una gruta del Monte de los Olivos. Tras su muerte, tres años después, los que habían de preparar su cuerpo para la sepultura descubrieron que era mujer: su historia acabaría convirtiéndose en una de las más apreciadas por el público cristiano y su leyenda perduraría fresca en la memoria (P. Petitmengin *et alii*, *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d'une légende*, II: *La survie dans les littératures européennes*, Paris 1984, p. 15-41). La bibliografía sobre Pelagia es amplísima. Véase especialmente: H. Usener, *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn 1879; L. L. Coon, *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia 1997 (The Middle Age Series), p. 71-94; V. Burrus, *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography*, Philadelphia 2004 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), p. 137-147.

¹⁴⁸ El biógrafo de Ambrosio, Paulino, nos explica que Marcelina convivía con otra virgen en Roma, posiblemente de menor estatus social (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 4, 1, p. 58), y en la *Vita Macrinae* también aparecen esclavas ascetas (Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 7, p. 164). Todas ellas no gozan de ningún protagonismo, puesto que no hay un interés por su vida o su experiencia.

pobreza¹⁴⁹. En efecto, para las mujeres que provenían de la *plebs*, acogerse a un monasterio podría considerarse un privilegio¹⁵⁰, mientras que las que habían nacido en una familia acomodada debían renunciar a un tipo de vida que era su derecho por nacimiento. Al respecto, observamos que las mujeres de origen senatorial eran más respetadas por su decisión, como si fueran merecedoras de un mayor mérito. Autores como Jerónimo subrayan que tales mujeres merecen una mayor admiración, ya que podían haberse conformado con un estilo de vida ostentoso y opulento¹⁵¹.

Aunque suene paradójico, abrazar la vida religiosa no implicaba automáticamente que la persona en cuestión renunciase por completo a su estatus anterior. Al contrario, tal y como acabamos de observar en el ejemplo de la obra de Leandro de Sevilla, el estatus social de la mujer antes de entrar en la comunidad religiosa seguía siendo un motivo de honra y distinción, y aquellas que habían nacido en familias opulentas podían hacer uso de la influencia familiar. Veamos a continuación dos casos que se ajustan a esta circunstancia.

El primero de ellos concierne a Melania la Mayor¹⁵², una de las ascetas más conocidas del siglo IV tanto por su celebridad como por su amistad con el monje Rufino

¹⁴⁹ Leander, *De inst. uirg.*, 27, p. 164-166.

¹⁵⁰ P. Laurence, “Les moniales”, p. 147.

¹⁵¹ Hieron., *Ep.*, 108, 3, p. 308.

¹⁵² La nieta de Melania la Mayor, Melania la Joven, fue también una célebre asceta de su época. Aunque sus padres la obligaron a casarse, Melania logró convencer a su marido Piniano para que abandonara el lujo con el que vivían —pues ambos gozaban de grandísimas fortunas—. Según podemos leer en la *Vita Melaniae Iunioris*, cuya autoría se ha atribuido a una amistad de Melania, Geroncio (E. A. Clark, *Gerontius*, p. 24), Melania creyó conveniente que ambos empezaran con un modo de vida no muy riguroso debido a su juventud (Geront., *Vita Melan.*, 8, p. 168). A partir de entonces iniciarían una senda que les llevó a convertirse en unos de los ascetas más reconocidos del siglo IV. La bibliografía sobre Melania la Joven es considerable. A modo de ejemplo, *vide* J. M. Blázquez Martínez, “Problemas económicos y sociales en la vida de Melania, la Joven, y en la Historia Lausiaca de Paladio”, *MHA*, 2 (1978), p. 103-123; Id., “El monacato en el Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en las vidas de Melania, la Joven, de Geroncio; de Antonio, de Atanasio y de Hilarión de Gaza de Jerónimo”, *RIS*, 2 (1989), p. 339-372; Id., “Aspectos del ascetismo de Melania la Joven: las limosnas”, en J. San Bernardino Coronil – F. E. Álvarez Solano – A. J. De Miguel Zabala (coord.), *Arqueólogos, historiadores y filólogos: homenaje a Fernando Gascó*, Sevilla 1995 (Kolaios, 4), p. 437-456; T. Spidlik, *Melania la Giovane: la Benefattrice (383-440)*, Milano 1996 (Donne d’Oriente e d’Occidente, 2); J. M. Blázquez Martínez, “Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio”, en M. I. Loring García (coord.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media: homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid 1997, p. 349-366; M. C. Viggiani, “La vita di S. Melania Iuniore di Geronzio. Tra storia e agiografia”, *Maia*, 61, 2 (2009), p. 324-344.

de Aquilea, lo que le conllevaría la enemistad de Jerónimo de Estridón. Tras quedarse viuda a la edad de veintidós años y perder a dos de sus tres hijos, Melania había abandonado Roma e iniciado un largo itinerario por Egipto visitando a los padres del desierto. Cuando algunos de ellos fueron exiliados a Palestina, Melania los siguió y cuidó de ellos a costa de sus propios bienes. Fue entonces cuando el gobernador, desconocedor de su identidad y queriéndose aprovechar de su dinero, la arrestó y la encerró en prisión. Para salir, Melania sólo tuvo que decir de quién era hija y de quién era esposa, añadiendo al final que también era servidora de Cristo¹⁵³.

El segundo de los casos corresponde al de Paula de Roma, la compañera espiritual de Jerónimo de Estridón. Tras llegar a Belén junto con su hija, la virgen Eustoquio, Paula invirtió parte de su patrimonio en construir un monasterio para hombres y otro para vírgenes. Jerónimo, en su *Epitaphium Paulae*, nos explica que las vírgenes que vivían en el monasterio procedían del sustrato noble, medio e inferior, y que cada grupo era separado para el trabajo y la hora de la comida, juntándose todas ellas para los salmos y las oraciones¹⁵⁴.

Con estos dos ejemplos hemos tratado de poner en evidencia que el estatus social en el que una asceta había nacido también podía determinar su vida religiosa¹⁵⁵. En palabras de M. M. Marcos, “las mujeres de la aristocracia, acostumbradas a ejercer la autoridad en su medio social, reproducían en sus círculos ascéticos familiares o en los monasterios fundados y mantenidos a sus expensas los antiguos patrones de conducta”¹⁵⁶. En estos “círculos ascéticos” o en los monasterios que ellas mismas fundaban y sustentaban¹⁵⁷, la estructura jerárquica civil se introdujo exitosamente en la organización religiosa y era un aspecto muy relevante: una mujer de origen senatorial

¹⁵³ Pallad., *Hist. Laus.*, 46, vol. 2, p. 134-135.

¹⁵⁴ Hieron., *Ep.*, 108, 20, p. 334. En opinión de R. Teja y M. M. Marcos, el monasterio de Olimpia en Constantinopla bien podría haberse establecido con una jerarquización semejante a la del monasterio de Paula, a pesar de que las fuentes no lo indiquen explícitamente (R. Teja Casuso – M. M. Marcos Sánchez, “Modelos de ascetismo femenino aristocrático en la época de Juan Crisóstomo: Constantinopla y Palestina”, en *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana [Roma, 6-8 maggio 2004]*, Roma 2005 [SEA, 93], p. 619-625, p. 624).

¹⁵⁵ E. A. Clark, “Asceticism, Class, and Gender”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, Minneapolis 2005 (A People’s History of Christianity, 2), p. 27-45, p. 27.

¹⁵⁶ M. M. Marcos Sánchez, “El ascetismo y los orígenes de la vida monástica”, en R. Teja Casuso (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari 2002 (Munera, 19), p. 231-266, p. 247.

¹⁵⁷ S. Rubenson, “Asceticism”, p. 644.

merecía mayor respeto, atención y consideración que una plebeya sin recursos, a pesar de que ambas fueran “esclavas de Cristo”. Ciertamente las ascetas aristócratas podían definirse a sí mismas como *ancillae Dei*, pero también tenían en cuenta su nombre y su herencia terrenal¹⁵⁸. Tal y como nos dice K. Cooper, “in the face-to-face society of late imperial Rome, identity was prestige”¹⁵⁹. Siguiendo con el razonamiento de Cooper, esta autora defiende la idea de que el estatus obtenido a través del nacimiento y del matrimonio era una parte de la identidad de la mujer sobre la que podía ejercer un mínimo control; por el contrario, si esa mujer se dedicaba al ascetismo, podría aspirar razonablemente a entablar relaciones de igualdad con otras personas de mayor estatus civil. Con lo cual, concluye, este estilo de vida podía resultar una excelente vía de ascenso social para los más ambiciosos¹⁶⁰.

Es una idea generalizada que las mujeres, entre otras razones, escogían la vida ascética para liberarse del control masculino¹⁶¹. V. Burrus destaca que “para ellas, ascetismo sexual representa la liberación precisamente de tales intentos masculinos por controlar la sexualidad de las mujeres, las relaciones sociales y sus esfuerzos intelectuales; y su articulación de la propia sexualidad se fija en el conocimiento y experiencia de sus propios cuerpos”¹⁶². Autores como D. G. Hunter valoran más la ampliación del rango de actividades, es decir, que aunque debieran seguir comportándose con *pudicitia*, estas mujeres ascetas podían llevar a cabo muchas más actividades que como esposas. Además, si eran aristócratas, contaban con el suficiente dinero como para viajar más libremente y tener amistad con hombres ascetas casi de igual a igual. Añade finalmente que contaban también con una mayor libertad para aumentar de forma considerable su educación¹⁶³. No obstante, si bien estas mujeres, por su procedencia aristocrática, parecían gozar de mayor consideración y de una libertad de movimientos sustancialmente superior, solían permanecer bajo la supervisión de un superior; posiblemente un obispo¹⁶⁴.

¹⁵⁸ P. Laurence, “Les moniales”, p. 140 y 142.

¹⁵⁹ K. Cooper, *The Virgin*, p. 84.

¹⁶⁰ Ead., *The Virgin*, p. 87.

¹⁶¹ V. Burrus, “Palabra y Carne”, p. 168.

¹⁶² Ead., “Palabra y Carne”, p. 169.

¹⁶³ D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*, Oxford 2007 (The Oxford Early Christian Studies), p. 79-80.

¹⁶⁴ M. M. Marcos Sánchez, “El ascetismo”, p. 247.

Precisamente, una de las preocupaciones de la aristocracia era la conservación de su patrimonio heredado durante generaciones y de su estilo de vida¹⁶⁵. Acerca de esta cuestión, recordemos el ejemplo de Piniano, el marido de Melania la Menor, quien no quiso abrazar la vida religiosa hasta poder asegurar la transmisión de su enorme patrimonio con el nacimiento de un descendiente. En efecto, aunque finalmente se inclinara por la senda ascética, Piniano, a diferencia de su mujer, en un primer momento demostró que su principal preocupación radicaba en la conservación de sus bienes. Tal y como se explica en la *Vita Melaniae*, las propiedades de ambos estaban repartidas por todo el territorio romano —según la *Vita*, contaban con esclavos en regiones como Hispania, Campania, Sicilia, África, y Britania, entre otras¹⁶⁶—. Como mínimo, a los demás senadores debió de resultarles asombroso que la pareja, desde su punto de vista, dilapidara su fortuna en donaciones y fundaciones de monasterios¹⁶⁷.

Para aquellas que habían gozado de un exclusivo estilo de vida gracias a su nacimiento en el seno de una familia acomodada, como es el caso de Melania la Menor, la práctica ascética solía ir acompañada de numerosas y extraordinarias muestras de piedad y compasión hacia los más desfavorecidos¹⁶⁸, como si trataran de compensar el haber nacido en una familia rodeados de frivolidad y de lujo. En efecto, para manifestar su adhesión a un nuevo modo de vida que ellos consideraban digno de la gracia de Dios, y en claro contraste con el resto de los miembros de la clase senatorial, se proponían donar de ingentes sumas de dinero, lo que conllevaba la ruina económica y la

¹⁶⁵ J. Harries, “«Treasure In Heaven»: Property and Inheritance among Senators of Late Rome”, en E. Craik (ed.), *Marriage and Property. Women and Marital Customs in History*, Aberdeen 1991² (Scottish Women’s Studies Series), p. 54-70, p. 56. El *modus uiuendi* senatorial del Bajo Imperio había perseverado desde época republicana y proseguido más allá de la instauración del régimen del principado. Cuando el cristianismo empezó a expandirse por las capas altas de la sociedad, y en especial al introducirse en la casa imperial, fueron necesarios algunos ajustes, tanto por parte de los aristócratas como por parte de la nueva religión, para que el cristianismo pudiera fusionarse con la sociedad forjada bajo el Imperio Romano (A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of the Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1994 [Sather Classical Lectures, 55], p. 130).

¹⁶⁶ Geront., *Vita Melan.*, 10, p. 172.

¹⁶⁷ B. Bitton-Ashkelony – A. Kofsky, “Monasticism in the Holy Land”, en O. Limor – G. G. Stroumsa (ed.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 5), p. 257-291, p. 262.

¹⁶⁸ Según D. G. Hunter, las mujeres aristócratas convertidas en ascetas hacían actos de patronazgo diferentes al tradicional: donaciones a iglesias o monasterios, actos de caridad, etcétera (D. G. Hunter, *Marriage*, p. 78-79).

desaparición de enormes patrimonios amasados durante siglos¹⁶⁹. De hecho, sería gracias a esos bienes que muchas mujeres, ya viudas, podrían fundar y mantener monasterios femeninos.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta ahora, si realmente el ascetismo femenino fue un movimiento minoritario entre los sustratos encumbrados de la sociedad y, por lo tanto, no resultaba una seria amenaza para los aristócratas, ¿por qué ese rechazo del que hablan las fuentes?

Tal y como hemos adelantado al comienzo de este capítulo, la desaprobación parece estar relacionada no tanto con el ascetismo en general, sino con sus formas más extremas, aquellas que realmente resultaban una amenaza por el simple hecho de cuestionar un estilo de vida más allá de la mera palabra, es decir, a través de las acciones¹⁷⁰. Que Melania la Menor y Piniano quisieran deshacerse por completo de su fortuna y de sus posesiones, aunque lo hicieran a través de donaciones, sentaba un peligroso precedente. De hecho, Jerónimo explica con orgullo en su *Epitaphium Paulae* que su querida Paula murió dejando como herencia para Eustoquio considerables deudas¹⁷¹. Aunque el Círculo del Aventino contó con un grupo de mujeres considerable, seguía resultando una pequeña facción de todo el grupo senatorial, pero, aun así, su rechazo a la ostentación y a las riquezas y su plena dedicación a la austeridad y al rezo hacían resaltar con facilidad la diferencia entre ellas y el resto del grupo senatorial.

Diversos escritores contribuyeron de forma esencial a la creación de una escala de la virtud —o una jerarquía virtuosa—, en la que las vírgenes se asentaban en la cúspide, seguidas de las viudas religiosas y finalmente de las parejas casadas. Al elevar a las vírgenes y ascetas por encima del resto, los defensores de esta jerarquía caminaban

¹⁶⁹ P. Brown, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton 2012, p. 271.

¹⁷⁰ J. Fontaine, “L’aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^e et V^e siècles”, *RSLR*, 15 (1979), p. 28-53, p. 52. Al respecto de esta cuestión, G. Clark se preguntaba: “why did Christian asceticism become so much more extreme than philosophic asceticism? Perhaps because Christian ascetics were working to transform body as well as soul; perhaps because they identified with the suffering of Christ and of the martyrs” (G. Clark, *Christianity*, p. 77). En una publicación anterior, J. A. Francis razonaba que la distinción entre ascetismo aceptable e inaceptable residía en la adherencia a las tradiciones. Es decir, los estoicos, por ejemplo, abogaban porque el individuo realizara sus roles y funciones de la mejor manera posible. En claro contraste, los ascetas que rechazaban manifiestamente instituciones como el matrimonio y la propiedad se situaban en un plano opuesto a los valores tradicionales y en consecuencia resultaban una amenaza para el orden social (J. A. Francis, *Subversive Virtue*, p. 182).

¹⁷¹ Hieron., *Ep.*, 108, 15, p. 327.

por una senda muy fina, pues la mayoría de la población no había escogido el camino del ascetismo. En opinión de E. Muehlberger, la literatura patristica adoptó un mecanismo por el cual salvaguardaba la comunidad cristiana de posibles conflictos que pudieran surgir a causa de esta diferenciación: al comparar a las vírgenes con seres celestiales, seres a los que admirar desde el exterior, se protegía de esa manera el modo de vida del cristiano de a pie¹⁷².

Ciertamente, el ascetismo fue elogiado y alentado por la literatura patristica y desde las iglesias. Pero los propios exhortadores eran conscientes de que el impacto de sus prédicas en la sociedad tenía limitaciones. Poco a poco, la escatología del mensaje evangélico había ido perdiendo peso con el paso del tiempo. El florecimiento del ascetismo femenino en Roma, con Marcela, Asela, Melania la Vieja y la Joven, Paula y otras más, tiene tanto protagonismo en las fuentes por su repercusión en la sociedad, pero también por el estupor con el que los aristócratas y los propios predicadores debieron contemplar las acciones de estas mujeres. Y es que, bajo el auspicio de la religión, éstas se vieron libres de viajar, de reunirse y parlamentar con hombres, lo que resultaba perturbador para una sociedad profundamente patriarcal como la romana.

¹⁷² E. Muehlberger, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013, p. 174. Desarrollaremos este argumento en mayor medida en el apartado 10. *Angeli in terris sunt*.

Ambrosio de Milán, *uirginum consecrator*

La virgen consagrada

La virgen consagrada

Con el objetivo de obtener una visión panorámica y, a la vez, en profundidad, de la virgen consagrada, nos hemos propuesto examinarla desde una perspectiva cronológica y temática. Por consiguiente, el orden de los capítulos es el que sigue: en el primero evaluaremos si Ambrosio contribuyó a definir una educación para la futura virgen; en el segundo, la resistencia familiar a su consagración; en el tercero, su consagración mediante el ritual de la uelatio; en el cuarto, el lugar de las vírgenes consagradas en la Iglesia y en la comunidad cristiana como ángeles terrenales; en el quinto, su *modus uiuendi*; en el sexto, los exempla femeninos de la primera obra ascética ambrosiana, el *De uirginibus*; y, finalmente, en el séptimo estudiaremos las vírgenes caídas —es decir, aquellas que rompieron su voto—.

6. La educación de las futuras vírgenes

Tal y como señala J. Baxter, para ser aceptado como un miembro más de la comunidad, el individuo debe absorber e interiorizar la información proporcionada por los que ya están dentro¹⁷³. En opinión de J. McWilliam, “children thus became adults in Roman Society by interacting with a variety of people of varying ages and backgrounds and by experiencing many different social and cultural processes, both within the *domus* and in the wider community”¹⁷⁴.

¹⁷³ J. E. Baxter, *The Archaeology of Childhood. Children, Gender and Material Culture*, Walnut Creek 2005 (Gender and Archaeology Series, 10), p. 111 y 112. En el hogar, rodeadas de los miembros de su familia, las niñas interiorizarían los valores sociales y morales de la sociedad romana (S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore 1992 [Ancient Society and History], p. 117), siendo poco a poco conscientes de cuál era su lugar en la familia y cuáles eran las expectativas que pesaban sobre ellas (J. Guillén Cabañero, *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos*, IV: *Constitución y desarrollo en la sociedad*, Salamanca 2000 [El peso de los días, 27], p. 324).

¹⁷⁴ J. McWilliam, “The Socialization of Roman Children”, en J. A. Evans Grubbs – T. Parkin – R. Bell (ed.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford 2013, p. 264-285, p. 281. Al tratar sobre la socialización de los niños romanos, la primera dificultad con la que nos encontramos es que el análisis se realiza a través de la visión de un adulto. Tal y como señalan M. Harlow y R. Laurence, “despite the fact that we have a number of diverse sources from which to construct a picture of Roman childhood, it is high impossible to create any coherent view. Whether the source is legal, medical, literary or iconographic, it was produced by the dominant adult male elite who were not necessarily directly involved in day to day child rearing, but were instrumental in making the decisions that affected a child’s life” (M. Harlow – R. Laurence, *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome. A Life Course Approach*, London 2002, p. 35).

La virgen consagrada

En esta época, gracias especialmente a dos epístolas jeronimianas, tenemos constancia de que algunos padres que habían decidido entregar sus hijas a Dios se preocuparon por la educación que éstas debían recibir para cumplir con su futuro papel; un modelo muy diferente del de la clásica matrona romana¹⁷⁵. La principal problemática de esta cuestión es que Ambrosio no fue explícito sobre cómo debía ser esta educación en ninguna de sus obras¹⁷⁶; quizá porque no tenía en consideración una pauta precisa sobre cómo debía ser la instrucción de una futura virgen, pero debemos tener en cuenta que cualquier miembro de su congregación pudo consultarle sobre esta materia en privado. De hecho, el mismo Agustín nos explica que la puerta de la casa del obispo siempre estaba abierta, y que cualquiera podía acudir para entrevistarse con él¹⁷⁷.

Como ya hemos adelantado, Jerónimo de Estridón no tuvo reparos en aconsejar a los padres de las futuras vírgenes. Dos de sus epístolas más célebres, redactadas con una diferencia de diez años, detallan a los progenitores cómo debía ser la instrucción de las niñas prometidas a Dios¹⁷⁸. Estas misivas son la número 107 (c. 400/402)¹⁷⁹ dirigida a Leta, y la número 128 (410)¹⁸⁰ dirigida a Pacátula. El monje de Belén redactó dichas cartas como respuesta a sendas consultas de las madres, pero es evidente que no se trata de una información que ya está incorporada en la práctica religiosa, dado que sus

¹⁷⁵ Dejando de lado los conocimientos que pudieran adquirir en la escuela o a través de un maestro, por lo general, en la sociedad romana se educaba a las mujeres libres para que se convirtieran en futuras esposas y madres, es decir, en matronas (R. M. Cid López, “La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*”, en V. Alfaro Bech – R. Francia Somalo [coord.], *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*, Málaga 2001 [Atenea. Universidad de Málaga, 36], p. 19-44, p. 24; L. A. Alberici – M. Harlow, “Age and Innocence”, en A. Cohen – J. B. Rutter [ed.], *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, Princeton 2007 [Hesperia Supplement, 41], p. 193-203, p. 197-198).

¹⁷⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 7, 32, p. 134: *audistis, parentes, quibus erudire uirtutibus, quibus instituere disciplinis fillas debeatis, ut habere possitis quaru meritis uestra delicta redimantur*; Id., *De inst. uirg.*, I, 1, p. 110: *ceteros enim instituis, ut emittas domo, atque alienis copules, istam semper tecum habebis*.

¹⁷⁷ Aug., *Conf.*, VI, 3, 3, p. 75.

¹⁷⁸ P. B. Katz opina que la carta 107 de Jerónimo manifiesta una carencia de conocimientos sobre cómo educar a un infante, y que, para él, Paula no era una niña, sino una futura virgen (P. B. Katz, “Educating Paula: A Proposed Curriculum for Raising a 4th-Century Christian Infant”, en A. Cohen – J. B. Rutter [ed.], *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, Princeton 2007 [Hesperia. Supplement, 41], p. 115-130, p. 116).

¹⁷⁹ M. H. Williams, *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago 2006, p. 293.

¹⁸⁰ Id., *The Monk and the Book*, p. 300.

La virgen consagrada

epístolas son consejos emitidos de una manera particular y no oficial¹⁸¹. En la primera de ellas recomienda que las compañías de la niña sean escogidas con cuidado y que, aún balbuceante, aprenda ya el canto de los salmos¹⁸². Además, en la segunda, añade que a partir de los siete años debería empezar a aprender de memoria el salterio y prestar atención a los libros de Salomón, los profetas y los Evangelios¹⁸³. A diferencia de Jerónimo, quizá Ambrosio no se sintió con la suficiente confianza como para postular un tipo de educación que aún no existía de manera oficial. En todo caso, se trata de un vacío difícil de llenar¹⁸⁴.

Respecto a la formación que estas jóvenes pudieron recibir en la escuela, debemos considerar que la educación clásica¹⁸⁵ se prolongó a lo largo de los siglos con algunos cambios, especialmente inducidos por la influencia del cristianismo¹⁸⁶.

¹⁸¹ Jerónimo poseía *auctoritas*, y su palabra sería norma entre sus seguidores. Al respecto, C. B. Hom y J. B. Martens comentan que en ambos casos Jerónimo se dirige a padres cuyas fortunas pueden hacer posible el tipo de educación que les recomienda, además de evidenciar que la consagración de las hijas se había convertido en una moda en ciertos círculos sociales (C. B. Hom – J. B. Martens, “*Let the Children Come to Me*”. *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington D.C. 2009, p. 301-345, p. 332). Por su parte, en su *De uirginitate*, Gregorio Niseno aconsejaba a las futuras vírgenes que buscaran a un mentor que pudiera guiarlas, ya que muchas habían escogido esta vocación siendo muy jóvenes, y la falta de experiencia podía perjudicarlas (Greg. Nyss., *De uirginit.*, 23, 3, p. 530-532).

¹⁸² Hieron., *Ep.*, 107, 4, p. 294.

¹⁸³ Id., *Ep.*, 128, 4, p. 160.

¹⁸⁴ Macrina no fue criada para la vida religiosa, pero es probable que su educación se asemejara a la de una futura virgen. Según el obispo de Nisa, la madre de ambos se preocupó de que su hija no tuviera una educación tradicional pagana y que desconociera la comedia y la tragedia, donde Macrina podría hallar ejemplos de mujeres que no podían asimilarse con los preceptos cristianos. Así pues, desde su niñez Macrina fue imbuida de las enseñanzas contenidas en las Sagradas Escrituras, especialmente aquéllas referentes a la moral (Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 3, p. 148-150).

¹⁸⁵ Sobre la educación, uide H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948; R. Frasca, *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze 1991 (Educatore antichi e moderni, 480); E. A. Hemelrijk, *Matrona docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London 1999 (Routledge Classical Monographs); Y. L. Too, *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden 2001; V. Alfaro Bech – R. Francia Somalo (coord.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*, Málaga 2001 (Atenea. Universidad de Málaga, 36); M. Joyal – I. McDougall – J. Yardley (ed.), *Greek and Roman Education. A Sourcebook*, Milton Park 2009 (Routledge Sourcebook for the Ancient World).

¹⁸⁶ G. De León Lázaro, “La educación en Roma”, *AJEE*, 46 (2013), p. 469-482, p. 479. Según I. L. E. Ramelli, “during the Late Roman Empire, which from the fourth century onward became progressively Christian, formal schools continued to function, at least for those students who could afford them” (I. L. E. Ramelli, “Late Antiquity and the Transmission of Educational

La virgen consagrada

A finales del siglo IV, el cristianismo era una religión en auge y sus miembros se habían introducido con rapidez en todas las esferas de la sociedad. Como resultado, la doctrina cristiana empezó a impregnar cada vez más la población¹⁸⁷ y, poco a poco, los creyentes fueron más conscientes de las contradicciones palpables entre la cultura en la que se habían criado y las enseñanzas de la Iglesia¹⁸⁸. Los pensadores cristianos que habían asistido a escuelas donde habían recibido una educación pagana¹⁸⁹ en ocasiones sentían la necesidad de justificar lo útil que podía ser tal formación para el cristiano¹⁹⁰. Obviamente, también cabe dentro de lo posible que algún maestro fuera seguidor de la fe de Cristo, como es el caso de Mario Victorino¹⁹¹, ya que los padres cristianos se

Ideals and Methods”, en W. M. Bloomer [ed.], *A Companion to Ancient Education*, Hoboken 2015, p. 267-278, p. 267). De hecho, los estudios en retórica y filosofía se especializaron y constituyeron una de las características de la educación masculina de la Antigüedad Tardía (E. J. Watts, *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006 [The Transformation of Classical Heritage, 41], p. 2). En opinión de A. H. M. Jones, mientras que la educación elemental no era favorecida especialmente por el Estado, los estudios más elevados sí recibían subsidios y apoyo del gobierno, especialmente en ciudades como Roma, Milán, Cartago o Atenas (A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire [284-602]. A Social and Economic Survey*, II, Norman 1964, p. 998). Roma, por ejemplo, se convirtió en un referente de las artes liberales, a las cuales podían acceder tras finalizar su educación con el *grammaticus* (B. Lançon, *Rome in Late Antiquity. Everyday Life and Urban Change [312-609]*, New York 2000, p. 149 [trad. A. Nevill, *Rome dans l'Antiquité tardive*, Paris 1995]). Probablemente, Ambrosio se educó en las artes liberales en la misma ciudad de Roma, a la que se trasladó junto a su familia tras la muerte de su progenitor (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 5, p. 60).

¹⁸⁷ J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris 1939 (La vie quotidienne), p. 166-167.

¹⁸⁸ B. R. Nelson, *Western Political Thought. From Socrates to the Age of Philosophy*, Englewood Cliffs 1996², p. 106.

¹⁸⁹ T. Georges se pregunta si en el siglo II ya existían escuelas cristianas, como podría ser el caso del filósofo Justino (T. Georges, “Justin’s School in Rome – Reflections on Early Christian «Schools»”, *ZAC*, 75 [2012], p. 75-87). En la misma línea se encuentra la investigación de J. Ulrich (J. Ulrich, “What Do We Know About Justin’s «School» in Rome?”, *ZAC*, 16 [2012], p. 62-74).

¹⁹⁰ P. Gemeinhardt, “In Search of Christian Paideia. Education and Conversion in Early Christian Biography”, *ZAC*, 16 (2012), p. 88-98, p. 89; P. Riché, *La educación en la Cristiandad antigua*, Barcelona 1983, p. 18 (trad. R. Grau, *De l'éducation Antique à l'éducation chevaleresque*, Paris 1968). La preocupación sobre qué autores paganos podían leer los cristianos llevó a Basilio de Cesarea a escribir una obra donde aconsejaba a los jóvenes a tomar lo bueno de la literatura pagana y profundizar en los misterios sagrados (Bas., *Or. ad ad.*, 2, p. 43).

¹⁹¹ Mario Victorino fue un célebre profesor de retórica convertido al cristianismo cuyo platonismo atrajo la atención de Agustín de Hipona, por lo que lo incluyó en su obra *Confessiones*. Además de ejercer como maestro, Victorino se distinguió por sus obras y sus traducciones. Su fama fue tal que en el año 353 se erigió una estatua en su honor en el Foro de

La virgen consagrada

preocuparían de llevar a sus hijos a un maestro que profesara la misma religión. A partir de entonces, a finales del siglo IV, las escuelas monásticas y episcopales adquirirían mayor repercusión en la sociedad¹⁹². La educación también fue motivo de preocupación para los emperadores, como lo demuestran las leyes de Juliano el Apóstata en el 362¹⁹³ y Graciano en el 376¹⁹⁴. Respecto al primero, cabe destacar su prohibición de enseñar dirigida a los profesores cristianos¹⁹⁵, lo que generó el rechazo incluso de los intelectuales paganos, como Amiano Marcelino¹⁹⁶.

En el caso de las futuras vírgenes, suponemos que su educación cristiana sería especialmente profunda y rigurosa con respecto al resto de miembros de la congregación¹⁹⁷. Probablemente, ya desde muy pequeñas sus padres limitarían sus pertenencias¹⁹⁸ y les leerían las Sagradas Escrituras para que se familiarizasen con ellas¹⁹⁹. Procurarían que se habituaran a la lectura, al silencio y a la soledad, y les enseñarían oraciones y salmos. El conocimiento del griego sería recomendable, mientras que la danza o el canto con seguridad fueron suprimidos²⁰⁰, ya que incluso para los

Trajano (T. C. Oden, *Early Libyan Christianity. Uncovering a North African Tradition*, Downers Grove 2010, p. 132. Para mayor información, *vide* F. F. Bruce, “Marius Victorinus and His Works”, *EQ*, 18 [1946], p. 132-153; P. Hadot, *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971).

¹⁹² J. Bowen, *A History of Western Education, I: The Ancient World: Orient and Mediterranean (2000 B.C. – A.D. 1054)*, London 1972, p. 255; G. De León Lázaro, “La educación en Roma”, p. 480.

¹⁹³ *Cod. Theod.*, XIII, 3, 5, p. 741.

¹⁹⁴ *Ibid.*, XIII, 3, 11, p. 743.

¹⁹⁵ *Iul., Ep.*, 61c, p. 73-75.

¹⁹⁶ *Amm. Marc., Res gest.*, XXII, 10, 7, vol. 1, p. 275.

¹⁹⁷ Según Jerónimo de Estridón, la educación religiosa de las futuras vírgenes debía iniciarse a la edad de siete años, cuando las niñas ya supieran lo que era la vergüenza (*Hieron., Ep.*, 128, 4, p. 160).

¹⁹⁸ Por lo que podemos suponer a través de las cartas de Jerónimo (*Hieron., Ep.*, 130, 7, p. 183), las niñas romanas de familia senatorial podían llevar joyas o al menos poseerlas. Incluso existe la posibilidad de que también fueran maquilladas (K. Olson, *Dress and the Roman Woman: Self-Preparation and Society*, Milton Park – New York 2008, p. 20).

¹⁹⁹ Los relatos hagiográficos de vírgenes mártires, como el caso de Inés, también gozarían de una vertiente pedagógica muy adecuada (V. Milazzo, *Educare una vergine. Precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*, Catania 2002 [Quaderni del Dipartimento di Filologia Moderna. Università de Catania], p. 104).

²⁰⁰ O al menos así lo aconsejaba Jerónimo (*Hieron., Ep.*, 107, 8, p. 299: *surda sit ad organa; tibia, lyra et cithara cur facta sint, nesciat*).

La virgen consagrada

paganos suscitaba ciertos reparos²⁰¹. Sus compañías serían cuidadosamente escogidas, ya que los padres debían evitar en lo posible que su hija prefiriera el matrimonio y la concepción de los hijos. Por último, también debemos tener en cuenta que estas niñas podrían haber tenido como maestras vírgenes ya consagradas, quizá hasta de su propia familia.

7. Devenir *sponsa Christi*: vocación *uersus* resistencia familiar

Una de las preocupaciones que Ambrosio de Milán expresó en su primera obra ascética, *De uirginibus*, fue la resistencia de los padres a la profesión religiosa de sus hijas²⁰², circunstancia con la que se habría enfrentado en más de una ocasión durante los tres años que llevaba ejerciendo como obispo. Aunque las fuentes cristianas del período nos transmiten la impresión de que en la segunda mitad del siglo IV se propagó un cálido entusiasmo por la vida ascética, claramente esta vocación contaba también con sus detractores²⁰³. Efectivamente, pocos años después, al redactar su segundo opúsculo dedicado a las vírgenes, *De uirginitate*, Ambrosio volvía a quejarse de la firme oposición de los familiares a la vocación de sus hijas²⁰⁴. Al respecto, consideramos que la resistencia familiar a la consagración de las jóvenes podía responder a una serie de cuestiones —posiblemente en relación con la transmisión del patrimonio— que Ambrosio había de ser capaz de supeditar a las necesidades de la Iglesia; es decir, el obispo milanés tenía que convencer a su congregación de que la vocación religiosa predominaba por encima de asuntos económicos y familiares, e incluso de que estaba por encima del parecer del *pater familias*. A pesar de que el lenguaje del obispo no resulta agresivo, ya que no le interesaba enfrentarse con las familias destacadas de

²⁰¹ Amiano nos detalla en su obra que, con motivo de una escasez de alimentos, los extranjeros fueron expulsados de la ciudad de Roma, pero se permitió que tres mil bailarinas se quedaran. En cualquier lugar de la urbe se veía a dichas mujeres, a las que Amiano se refiere con evidente desagrado, señalando que a su edad podían haber tenido ya varios hijos si no se hubieran dedicado a la danza (Amm. Marc., *Res gest.*, XIV, 6, 19-20, vol. 1, p. 16).

²⁰² Id., *De uirg.*, I, 11, 63, p. 160.

²⁰³ A. Crislip, ««I Have Chosen Sickness»: The Controversial Function of Sickness in Early Christian Ascetic Practice», en O. Freiberger (ed.), *Asceticism and its Critics. Historical Accounts and Comparative Perspectives*, Oxford 2006, p. 179-210, p. 186.

²⁰⁴ Ambr., *De uirginit.*, 5, 24-26, p. 28-30.

La virgen consagrada

Milán, Ambrosio creía que las jóvenes tenían la libertad de escoger a Cristo como esposo²⁰⁵.

Si bien el ascetismo femenino aún no había arraigado en el norte de Italia en época ambrosiana, la práctica ascética era bien conocida gracias a las noticias procedentes de Oriente²⁰⁶. No obstante, la mayoría de sus practicantes eran masculinos, por lo que la decisión de una joven de acogerse a la vida ascética en contra de los deseos de sus padres podía causar una desagradable sorpresa. En ocasiones, como ocurre en la *Vita Antonii*²⁰⁷, para que los protagonistas masculinos puedan iniciar su camino como ascetas, primero deben dejar sus hermanas a buen recaudo (en caso de que los padres hayan fallecido), y su elección suele ser una comunidad femenina religiosa. En estos casos, ha sido el futuro asceta quien ha escogido el modo de vida de su hermana²⁰⁸, pero, a medida que avanzaba el siglo IV, resultó más frecuente que fueran las propias mujeres las que eligieran recorrer la senda ascética.

Lógicamente, para que una joven optara por abrazar la vida religiosa primero debía conocer esta posibilidad como alternativa al matrimonio. Como consecuencia de la visita del obispo Atanasio a la ciudad de Roma, los creyentes italianos ampliaron su conocimiento sobre los monjes y los eremitas egipcios. El llamado Círculo del Aventino representa una victoria formidable del ascetismo²⁰⁹, ya que las cristianas de clase senatorial manifestaron una gran permeabilidad a estas ideas²¹⁰.

²⁰⁵ Id., *De uirg.*, I, 10, 58, p. 156.

²⁰⁶ C. Cocucci, “Presenze femminili alle origini del monachesimo: un confronto tra Oriente e Occidente”, en *Il Monachesimo Occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio 1997)*, Roma 1998 (SEA, 62), p. 73-82, p. 81.

²⁰⁷ Athan., *Vita Ant.*, 3, 1, p. 134.

²⁰⁸ En la *Vita Antonii*, la figura femenina que se adhiere a la práctica ascética es su hermana. Aunque en este caso la decisión la toma Antonio, no deja de resultar usual que obispos o célebres ascetas de los siglos III y IV tengan relación de sangre con mujeres que adoptan la vida religiosa. Entre las más conocidas se encuentran Marcelina, hermana de Ambrosio de Milán, y Macrina, hermana de Gregorio de Nisa (M. Sághy, “The Bishop of Rome and the Martyrs”, en G. D. Dunn [ed.], *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham 2015, p. 37-55, p. 48). Pero también queremos destacar a Irene, *sacrata deo*, hermana del obispo Dámaso, cuya memoria ha perdurado gracias al epitafio que éste le dedicó (Dam., *Epith. sor.*, p. 107-111).

²⁰⁹ P. Laurence, *Jérôme*, p. 23-24; R. Lizzi Testa, “Vergini di Dio – Vergini di Vesta. Il sesso negate e la sacralità”, en S. Pricoco (ed.), *L’Eros difficile. Amore e sessualità nell’antico cristianesimo*, Soveri Mannelli 1998, p. 89-132, p. 101.

²¹⁰ J. W. Ermatinger, *Daily Life of Christians in Ancient Rome*, Westport 2007 (The Greenwood Press “Daily Life through History” Series), p. 76; D. M. Gwynn, *Athanasius of*

La virgen consagrada

Uno de los objetivos del obispo milanés al escribir sus obras ascéticas era proporcionar unas pautas²¹¹ para estas jóvenes, quizá motivado por el desconocimiento sobre este tema existente en la comunidad cristiana de su ciudad. Y al hacerlo tropezó con la resistencia de los progenitores a la consagración de sus hijas²¹².

Si una familia no había educado a su hija como futura virgen, es posible que la vocación ascética de la joven fuera rechazada, ya que los padres habrían planeado otro futuro para ella. Esta situación conflictiva tenía mayor probabilidad de producirse si no existían hijos varones para transmitir el patrimonio.

Dado que la mayoría de la población, ya fuera pagana o cristiana, seguía el patrón tradicional de matrimonio y concepción, el principal obstáculo que encontraban estas jóvenes era salirse de este modelo. En el caso de las mujeres pertenecientes a la clase senatorial, sortear el compromiso con un hombre suponía una gran dificultad. Aunque la edad legal para el matrimonio eran los doce años, las niñas podían comprometerse a partir de los siete²¹³. Y si en ellas se despertaba la vocación religiosa, resultaría difícil deshacer el compromiso, no sólo por el disgusto de la familia de su prometido, sino también por las expectativas truncadas de la suya propia. Como ejemplo, Ambrosio explica el caso de una joven que, en su desesperación, acudió a un obispo para que la salvara del matrimonio y la consagrara como virgen. No especifica el nombre de la chica ni la ciudad donde se produjo el suceso²¹⁴; la joven había huido de

Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father, Oxford 2012 (Christian Theology in Context), p. 178.

²¹¹ En cierta manera, los tratados y las epístolas que se ocupan sobre el día a día de las vírgenes resultan un precedente de las reglas monásticas. La falta de unas pautas comunes para las vírgenes de todo el Imperio Romano condujo a la repetición de cánones relativos al comportamiento de estas mujeres. En opinión de M. Dietz, las reglas monásticas representan el esfuerzo de la Iglesia por controlar la rutina diaria de los monasterios (M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World, A. D. 300-800*, University Park 2005, p. 70). Al respecto, L. L. Coon arguye que la insistencia de autores como Jerónimo de Estridón o Ambrosio de Milán en que las vírgenes dediquen su tiempo al hilado se trasladó a las reglas monásticas como una herencia del arquetipo tradicional de la matrona (L. L. Coon, *Sacred Fictions*, p. 42).

²¹² R. Lizzi Testa, “Vergini di Dio”, p. 102.

²¹³ *Dig.*, XXIII, 1, 14, p. 295: *in sponsalibus contrahendis aetas contrahentium definitia non est ut in matrimoniis. Quapropter et a primordio aetatis sponsalia effici posunt, si modo id fieri ab utraque persona intellegatur, id est, si non sint minores quam septem annis.*

²¹⁴ El anonimato de la joven y de las personas envueltas en estos sucesos lleva a pensar que Ambrosio podría estar inventando esta historia, lo que a su vez demostraría la importancia de la temática de la propiedad para la congregación milanés (V. Vuolanto, “Choosing Asceticism. Children and Parents, Vows and Conflicts”, en C. B. Horn – R. P. Phenix [ed.]

La virgen consagrada

su casa y de la presión de sus familiares, decidida a ser consagrada. Y cuando alguien de la congregación rompió el silencio para cuestionarla, preguntándole qué pensaría su padre si aún viviera, ella le respondió que quizás su padre había muerto para que nadie pudiera impedirle cumplir con su vocación. De forma inesperada, el hombre que había tratado de detenerla falleció, los demás se apresuraron a favorecer su consagración²¹⁵.

Un caso célebre de esta época es el de Macrina, hermana de los obispos Basilio el Grande y Gregorio Niseno. Según nos explica Gregorio en la *Vita Macrinae*, su hermana había sido comprometida con un hombre siendo aún muy joven, pero, a pesar de su deseo de consagrarse como virgen, no quiso desentenderse de la obligación impuesta por su padre. Para sorpresa de todos, el prometido de Macrina murió súbitamente poco antes de la boda, con lo que ella se vio libre para adoptar la vida religiosa²¹⁶. En el caso de Macrina hay que tener en cuenta que su padre ya había muerto cuando su prometido falleció, por lo que no tuvo la posibilidad de insistir en que su hija volviera a comprometerse y, además, su madre también se sentía inclinada por la práctica ascética desde su juventud²¹⁷. Por lo tanto, Macrina no tuvo que luchar contra la oposición familiar²¹⁸, sino que por azares del destino pudo cumplir con su vocación.

En general, el conflicto que pudiera generarse en una familia senatorial por la vocación religiosa de su hija debe ligarse a los intereses estratégicos de dicha familia. Dado que las alianzas matrimoniales resultaban una vía efectiva para sellar acuerdos económicos y políticos, la resistencia de la joven ponía en jaque los planes de supervivencia y expansión familiares. Se esperaba que los hijos e hijas aceptaran las directrices impuestas por el *pater familias*, incluso si éstas iban en contra de sus preferencias religiosas²¹⁹. De hecho, una de las diferencias de la nueva religión respecto a la pagana es el grado de implicación que demandaba. Estas jóvenes no sólo se sentían

Children in Late Ancient Christianity, Tübingen 2009 [Studen und Texte zu Antike und Christentum, 58], p. 260).

²¹⁵ Ambr., *De uirg.* I, 11, 65-66, p. 160-164.

²¹⁶ Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 5, p. 154.

²¹⁷ Id., *Vita Macr.*, 2, p. 144.

²¹⁸ De hecho, la *Vita Macrinae* pudo resultar una historia de inspiración para muchas mujeres que quisieron adoptar la vida religiosa (B. Limberis, "The Cult of the Martyrs and the Capadocian Fathers", en D. Krueger [ed.], *Bizantine Christianity*, Minneapolis 2006 [A People's History of Christianity, 3], p. 39-48, p. 39; D. Krueger, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004 [Divinations. Rereading Late Ancient Religion], p. 113; R. R. Ruether, *Women and Redemption. A Theological History*, Minneapolis 2012², p. 539).

²¹⁹ M. R. Salzman, *The Making*, p. 152.

La virgen consagrada

atraídas por un tipo de vida muy diferente del tradicional, sino que eran exhortadas a demostrar ante la sociedad su grado de implicación. Es decir, que además de rechazar el matrimonio debían cumplir con las expectativas de piedad. Muchas de ellas realizaron grandiosas donaciones, y el extremismo con el que algunas abrazaron el ascetismo es prueba de que sentían sobre ellas la mirada de todos los miembros de la Iglesia.

Si estas mujeres de origen senatorial consiguieron distinguirse por su piedad y por la abundancia de donaciones, o por su apoyo en la construcción de monasterios, no cabe duda de que el resto de miembros paganos del orden senatorial vieron sus acciones con alarma. A diferencia del evergetismo clásico²²⁰, en el que las donaciones debían beneficiar tanto a la ciudad como al donador sin que éste perdiera su fortuna, los ascetas buscaban la pérdida total de su riqueza. Los teólogos cristianos, reconociendo las dificultades que podía entrañar el ideal de austeridad y de donación de riquezas, afirmaron que las *ancillae Christi* se liberaban así de una servitud al mundo y a sus pecados. Mientras el resto de cristianos seguían sujetos a este vasallaje, las ascetas se deshacían de sus ataduras terrenales mediante la distribución de sus bienes²²¹.

Consecuentemente, sabiendo de antemano que si sus hijas se convertían en ascetas la fortuna familiar correría peligro, *a priori* los cabezas de familia no estarían de acuerdo con su vocación religiosa, pues en unos pocos años perderían las posesiones que habían tardado siglos y generaciones en amasar. Además, cabe tener en cuenta que la aparición de una asceta en una sola familia senatorial no resultaba una amenaza

²²⁰ Tal y como nos explica B. Neil, el evergetismo estaba pensado para que los senadores o las familias acomodadas demostraran su afecto por la ciudad y por sus habitantes, pero dichos actos estaban caracterizados por el exceso. Cuanto más extraordinaria resultara la cantidad invertida, mayor era el amor que los donadores sentían por su ciudad (B. Neil, “Leo I on Poverty”, en P. Allen – B. Neil – W. Mayer [ed.], *Preaching Poverty in Late Antiquity. Perceptions and Realities*, Leipzig 2009 [Arbeiten zur Kirchen und Theologiegeschichte, 28], p. 171-204, p. 182).

²²¹ P. Laurence, *Le monachisme féminin antique: idéal hiéronymien et réalité historique*, Leuven 2010 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 52), p. 196. En línea con la opinión de P. Laurence, C. Rapp comentaba “since building patronage involved expense, it was not undertaken by holy men, who not only lived in demonstrative poverty, but who did not have access to wealth, unlike the bishops. However, holy men could exercise their power of intercession” (C. Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005 [Transformations of the Classical Heritage, 37], p. 220). Los obispos como Ambrosio de Milán participaron en una nueva forma de evergetismo con la construcción de iglesias y basílicas, lo que bien pudo producirse gracias a los recursos financieros de los propios preladados (K. Sessa, *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishop and the Domestic Sphere*, New York 2012, p. 97).

La virgen consagrada

simplemente para la familia en la que había nacido, sino también para las demás. Debido a la endogamia y a pesar de las leyes de Augusto por fomentar la procreación, las familias senatoriales permanecieron en números reducidos. Así pues, el fenómeno del Círculo del Aventino —en el que viudas aún jóvenes de familias senatoriales se negaron a volver a entrar en el matrimonio— representaba un peligro indudable para la estabilidad y para la continuidad del sistema de dominación senatorial²²².

Teniendo todo esto en consideración, no resulta sorprendente que Ambrosio hallara una dura resistencia a sus exhortaciones. Ambrosio animaba a las jóvenes a vencer la oposición familiar, ya que, según él, no era verdadera, sino que se trataba de una prueba que debían superar; las amenazas de los padres formaban parte del reto inicial: si eran capaces de vencer en el hogar, vencerían también en el siglo²²³. No debían preocuparse por la herencia paterna, ya que con su elección recibirían el reino celestial²²⁴. Sin embargo, el prelado no podía permitirse el lujo de prescindir del apoyo económico de estas familias, ya que muchas de ellas hacían donaciones a la Iglesia para que pudieran construirse nuevas basílicas²²⁵. Ambrosio no podía demonizar a los padres o presentarlos como obstáculos que él debía combatir en sus obras, ya que con ello causaría una ruptura dentro de la familia y además perjudicaría a la comunidad. Por ello, quiso hacer creer a las vírgenes que sus progenitores se resistían a la consagración para que demostraran su voluntad y su fortaleza²²⁶. Así, el obispo ofrecía a los padres una vía de escape digna si cambiaban de opinión.

Por otro lado, si atendemos al caso de las mujeres de origen humilde, la oposición familiar probablemente se debiera a una cuestión de subsistencia²²⁷. Dado que

²²² Tal y como conocemos a través de las fuentes, especialmente gracias a las epístolas jeronimianas, también hubo hombres de relevancia política en Roma que adoptaron una vida religiosa semejante al de las mujeres del Círculo del Aventino. Un ejemplo de ello es Pamaquio, uno de los aliados de Jerónimo en Roma (M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, II: *Stoicism in Christian Latin Through the Sixth Century*, Leiden 1985 [Studies in the History of the Christian Thought, 34-35], p. 87). Sin embargo, cuando Jerónimo atacó virulentamente la posición de Joviniano por escrito, Pamaquio se dedicó a recoger y retirar todas las copias de su obra que pudo encontrar, ya que consideraba que la opinión de Jerónimo resultaba extremada. Posteriormente, Jerónimo trataría de defender su postura en una carta a su amigo (Hieron., *Ep.*, 49, 2, p. 351).

²²³ Ambr., *De uirg.*, I, 11, 63, p. 160.

²²⁴ Id., *De uirg.*, I, 11, 64, p. 160.

²²⁵ P. Laurence, *Le monachisme féminin*, p. 209.

²²⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 11, 63, p. 160.

²²⁷ Algunos autores opinan que la decisión de consagrar a sus hijas o de entregarlas a un monasterio podía responder a la necesidad de aliviar a la familia del pago de la dote para

La virgen consagrada

el ascetismo femenino era muy reciente en el norte de Italia, aún no se había implantado una red de monasterios femeninos, por lo que las vírgenes —incluso si todavía no habían sido consagradas por el obispo— debían permanecer en el hogar, alejadas de la vida pública y de los asuntos terrenales. Claramente estas mujeres no podían participar activamente en un negocio, puesto que entraría en contradicción con el modo de vida que habían de llevar. En consecuencia, ¿hasta qué punto podía una familia de la *plebs* permitirse mantener a uno de sus miembros como inactivo? Difícilmente podrían apoyar la vocación ascética de su hija si al hacerlo eran conscientes de que de aceptaban mantenerla de por vida con el coste que ello suponía.

Específicamente, Ambrosio se queja de la oposición de las madres, lo cual nos resulta llamativo. Y no de cualquier madre, sino, además, de las que eran viudas²²⁸. *A priori*, y basándonos en las fuentes del período, podríamos dar por hecho que el *pater familias* fue el miembro familiar que más resistencia presentó ante la consagración de su hija²²⁹. Anteriormente hemos citado el caso de la joven que corrió hasta el altar para librarse del matrimonio, y cuando un hombre de la congregación la interpeló, preguntándole qué pensaría su padre acerca de sus acciones, ella respondió que la

proteger sus patrimonios (P. Brown, *The Body*, p. 261; A. Arjava, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996 [Clarendon Paperbacks], p. 166; R. Lizzi Testa, “Una società esortata all’ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.”, *StudStor*, 30, 1 [1989], p. 129-153, p. 141; R. P. Saller – D. I. Kertzer, “Historical and Anthropological Perspectives on Italian Family Life”, en D. I. Kertzer – R. P. Saller [ed.], *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven 1991, p. 11). El hecho de entregar un niño a un monasterio recibía el nombre de *oblatio*, lo que no hay que confundir con la *expositio* (J. Boswell, “*Expositio* and *oblatio*: the Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family”, *AHR*, 89, 1 [1984], 10-33, p. 17-18). Por su parte, V. Vuolanto destaca que los niños llevados a comunidades eclesíásticas eran de una cierta edad, y que el hecho de enviarlos al monasterio no implicaba su abandono (lo que sí se hacía con niños recién nacidos), sino que estaba en relación con labores de aprendizaje (V. Vuolanto, “Choosing Asceticism”, p. 273-274).

²²⁸ Ambr., *De uirg.*, I, 10, 58, p. 156. El hecho de que Ambrosio mencione la resistencia de las madres viudas pone en evidencia que algunas de las jóvenes a las que se dirigía eran *sui iuris*, por lo que el obispo trataba de defender la capacidad de elección de las jóvenes (R. D’Izarny, *La virginité selon Saint Ambroise*, Tesis doctoral, Lyon 1952, p. 17-18; D. Lhuillier-Martinetti, *L’individu dans la famille à Rome au IV^e siècle d’après l’oeuvre d’Ambroise de Milan*, Rennes 2008 [Histoire], p. 81).

²²⁹ En otra ocasión, Ambrosio reflexionaba sobre quiénes eran los que consideraban que la castidad debía ser refutada: ¿los que estaban casados o los que querían estarlo? Si eran los primeros, no debían temer, pues sus esposas ya no podían consagrarse. Y en cuanto a los segundos, les advertía de que no lanzaran injurias, porque habían escogido mujeres que no estaban destinadas al matrimonio (Ambr., *De uirginit.*, 7, 38, p. 38).

La virgen consagrada

muerte de su progenitor quizá había servido para abrirle el camino a la consagración²³⁰. Por otro lado, algunas de las vírgenes más conocidas de finales del siglo IV, como Eustoquio o Demetriade²³¹, huérfanas de padre, contaron con el apoyo inquebrantable de sus propias madres, también inclinadas hacia la castidad. Ambas pertenecían al estrato senatorial y su herencia, si hubieran decidido conservarla, habría sido considerable. Sin duda, la transmisión del patrimonio resultaría una cuestión muy delicada en estos casos, sobre todo si la joven era la única heredera de una gran fortuna²³². Si damos por supuesto que las progenitoras de las que se queja Ambrosio profesaban la fe cristiana, suponemos que su oposición se debía a que, ante la falta del *pater familias*, habían decidido asumir el papel de su marido y encargarse de que sus hijas siguieran la vía tradicional y aseguraran la transmisión de su patrimonio.

Hasta ahora hemos expuesto razones de raíz económica que podían ocasionar el rechazo de la familia a la vocación religiosa, pero es posible que la oposición de los padres se debiera también a una cuestión de *potestas*. El poder absoluto del *pater familias* en época republicana decayó con el paso de los siglos, pero esta tendencia se acentuó en el siglo IV a partir del gobierno de Constantino I y prosiguió hasta finales de esa centuria²³³. Aunque los Padres de la Iglesia reconocían y fomentaban el respeto por la autoridad paterna, Ambrosio estaba dispuesto a desafiar la tradición por la consagración de las jóvenes²³⁴. Y es que, al ser consagrada, la virgen se convertía en *sponsa Christi*²³⁵, y el obispo era la representación de Cristo en la tierra²³⁶, por lo que,

²³⁰ Id., *De uirg.*, I, 11, 65-66, p. 160-164.

²³¹ El caso de Demetriade resulta sobresaliente, ya que, exiliada de Roma tras el saqueo por los godos en el año 410, recibió epístolas de Agustín, Pelagio y Jerónimo acerca de cómo debía conducir su vida tras haber decidido abrazar la vida religiosa. Para mayor información, consúltese a A. S. Jacobs, “Writing Demetrias. Ascetic Logic in Ancient Christianity”, *ChHist*, 69, 4 (2000), p. 719-748.

²³² A. Arjava, *Women and Law*, p. 159.

²³³ M. Amerise, “Rilievi sul matrimonio e la *patria potestas* nell’epistolario di Girolamo”, en *Il matrimonio dei cristiani: Egesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 449-462, p. 453; G. Clark, *Women in Late Antiquity*, p. 15; M. L. López Huguet, “Consideraciones generales sobre los conceptos de *patria potestas*, *filius-*, *pater-*, y *materfamilias*. Una aproximación al estudio de la familia romana”, *Redur*, 4 (2006), p. 193-213, p. 200.

²³⁴ A. Arjava, *Women and Law*, p. 35.

²³⁵ M. S. Carrasquer Pedrós – K. Saratxaga González (ed.), *Primeras madres Occidentales (ss. I-VIII) (Génesis – Historia socio-cultural – Espiritualidad)*, Burgos 2003 (Matrología, 2), p. 34.

La virgen consagrada

desde el punto de vista de la Iglesia, la joven estaba bajo la autoridad del obispo, aunque la familia pensara de otra forma. Como la virgen permanecía en el hogar paterno tras la *uelatio*, no resultaría extraño que su familia intentara recuperar su ascendente sobre ella²³⁷.

Por lo tanto, más allá del futuro que tenían pensado los padres para sus hijas, es posible que una de las razones subyacentes de este rechazo residiera en el poder que el obispo ganaba sobre las vírgenes tras consagrarlas, sobre todo teniendo en cuenta que estas mujeres seguirían viviendo bajo el techo familiar²³⁸. En efecto, si los padres aceptaban que sus hijas fueran consagradas, debían resignarse a que el obispo ganase autoridad sobre ellas. Además, eran los obispos quienes predicaban la preponderancia moral del ascetismo, convirtiéndose así en sus defensores e impulsores²³⁹. De hecho, Atanasio de Alejandría representa un claro ejemplo de cómo los obispos trataron de imponer su autoridad religiosa sobre los ascetas, no sólo para tenerlos dominados, sino para obtener de ellos una autoridad espiritual²⁴⁰.

No obstante, si bien los obispos ejercían así su dominio e influencia sobre las vírgenes consagradas, las ascetas también podían beneficiarse con este cambio. Y es que, bajo la cobertura religiosa, incluso podían plantearse viajar para visitar lugares de culto. Un ejemplo de mujer viajera es el de Egeria, de posible origen hispano²⁴¹, conocida por el diario que escribió de sus viajes, el *Itinerarium ad Loca sancta*²⁴².

²³⁶ J. A. McNamara, *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, New York – Binghampton 1985, p. 121.

²³⁷ N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 63.

²³⁸ A diferencia de Ambrosio, no parece que Jerónimo de Estridón tuviera que rivalizar por la *potestas* de algunas de las ascetas con las que se relacionó, como Eustoquio o Demetriade, precisamente porque ambas eran huérfanas de padre (M. Amerise, “Rilievi sul matrimonio”, p. 454).

²³⁹ M. J. Albarrán Martínez, *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudios de papiros y ostraca griegos y coptos*, Rubí 2011 (Subsidia Monastica, 23), p. 121.

²⁴⁰ D. Brakke, *Athanasius*, p. 81-82.

²⁴¹ Algunos autores se decantan por la posibilidad de que Egeria fuera de origen hispano (J. Oroz Reta, “En torno al centenario de Egeria”, *Helmantica*, 36, 109 [1985], p. 5-8, p. 8); mientras que otros lo encuentran improbable (C. Webber, “Egeria’s Norman Homeland”, *HSPH*, 92 [1989], p. 437-456, p. 449-450).

²⁴² Para mayor información sobre el *Itinerarium* y su autora, *vide* J. Campos Ruiz, “Sobre un documento hispano del Bajo Imperio: la *Peregrinatio Egeriae*”, *Helmantica*, 18 (1967), p. 273-289; P. Devos, “La date du voyage d’Égérie”, *AB*, 85 (1967), p. 165-194; Id., “Égérie à Edesse. S. Thomas l’Apôtre. Le roi Abgar”, *AB*, 85 (1967), p. 381-400; Id., “Égérie à Bethléem”, *AB*, 86 (1968), p. 87-108; M. González Haba, “El *Itinerarium Egeriae*, un

La virgen consagrada

Obviamente, tal posibilidad no estaba al alcance de todas las vírgenes; si aún dependían de la economía familiar, sólo aquellas que contaran con un buen respaldo económico podían plantearse²⁴³.

El hecho de pertenecer a un grupo religioso tan destacable las cubría de un prestigio social que no habrían conseguido de ninguna otra forma. Allí donde fueren, las vírgenes serían acogidas con veneración y respeto, y reconocidas por el resto de la

testimonio de la corriente cristiana de oposición a la cultura clásica”, *EClás*, 20 (1976), p. 123-131; P. Devos, “Une nouvelle Égérie”, *AB*, 101 (1983), p. 43-70; J.-D. Dubois, “Un pèlerinage Bible en main: l’Itinéraire d’Égérie (381-384)”, en A. Desreumaux – F. Schmidt (dir.), *Moïse géographe: recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l’espace*, Paris 1988 (Études de psychologie et de philosophie, 24), p. 3-30; H. Sivan, “Who was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian”, *HThr*, 81, 1 (1988), p. 59-72; Ead., “Holy Land Pilgrimage and Western Audiences: Some Reflections on Egeria and her Circle”, *CQ*, 38, 2 (1988), p. 529-535; S. Elm, “Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th centuries A.D.)”, en E. A. Livingstone (ed.), *Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*, Leuven 1989 [*SP*, 20: *Critica, Classica, Orientalia, Ascetica, Liturgica*], p. 219-223; F. Cardini, “Egeria, la pellegrina”, en F. Bertini (ed.), *Medioevo al femminile*, Bari 1989, p. 3-30; *Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae: nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI,3) (Arezzo, 23-25 ottobre 1987)*, Arezzo 1990; H. J. Westra, “The Pilgrim Egeria’s Concept of Place”, *MLatJB*, 30, 1 (1995), p. 93-100; M. Pensa, “Elementi di interesse archeologico ed artistico nella *Peregrinatio Egeriae*”, *RSA*, 30 (2000), p. 141-163; M. Díaz y Díaz, “Apuntes en torno a la historia textual del *Itinerarium Egeriae*”, *Euphrosyne*, 31 (2003), p. 333-338; P. Maraval, “Les catéchèses baptismales (et mystagogiques) de Cyrille de Jérusalem et le témoignage d’Égérie”, *CPE*, 91 (2003), p. 29-35; J. Elsner – I. Rutherford (ed.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005.

²⁴³ F. E. Consolino, “Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane”, *Augustinianum*, 24 (1984), p. 84-113, p. 90. A propósito de la cuestión económica, vale la pena señalar que, según una ley del 22 de noviembre del año 365 (*Cod. Theod.*, XIII, 10, 4, p. 764), las vírgenes religiosas estaban exentas de la *capitatio*. Dicha norma queda reforzada por otra, esta vez del 30 de marzo del año 370 (*Ibid.*, XIII, 10, 6, p. 764), en la que se decreta exactamente lo mismo. Se trata de leyes de corta extensión (seguramente porque los compiladores las recortaron), en las que no se argumenta ninguna razón más allá del hecho de que dichas mujeres se han consagrado a la vida religiosa. Ante la falta de argumentos o de explicaciones, asumimos que la decisión de que quede libre de pagar la *capitatio* se explica por un motivo, el mismo que en el caso de los clérigos: al dedicar su vida a Dios y a la contemplación, estas mujeres no sólo no trabajaban, sino que además no contaban con un esposo que fuera un pilar económico. En consecuencia, eran mantenidas por sus familias o la Iglesia. Con estas dos leyes, el Estado reconocía como válida su profesión y, además, declaraba ante el pueblo que esta elección se premiaba con la exención de impuestos. Obviamente, consagrarse a Dios no era una decisión muy común, puesto que, a pesar de la expansión del cristianismo, la legislación claramente sigue los intereses del emperador y no de la Iglesia, y teniendo en cuenta los gastos que debía afrontar el Estado, nos resulta inverosímil que el soberano se atreviera a legislar de tal manera si no supiera de antemano que el número de mujeres religiosas resultaba escaso.

La virgen consagrada

comunidad cristiana por haber escogido una forma de vida ardua y comprometida²⁴⁴. Tal y como señala J. E. Salisbury, “another personal advantage a virgin might gain was a kind of freedom from the anonymity that was the fate of most wives”²⁴⁵. A diferencia del resto de mujeres cristianas, las ascetas dejaban atrás el anonimato, no por la búsqueda del reconocimiento social, sino porque la elección de la profesión religiosa les concedía una aureola de notoriedad.

Ante las acometidas de sus detractores, Ambrosio defendió su labor como predicador desde diversos frentes. De hecho, las quejas de la congregación que han quedado reflejadas en sus tratados sugieren que su oratoria resultó efectiva hasta cierto punto, por lo que sus palabras tenían un poder real. Desde la celebración del Concilio de Nicea, los obispos habían adquirido un mayor protagonismo en sus ciudades, convirtiéndose en una fuerza creciente en la urbe²⁴⁶. Además, algunos de los prelados más reconocidos de finales del siglo IV, como el mismo Ambrosio, procedían de un estrato social elevado²⁴⁷ y aplicaron en sus actuaciones el modo de proceder que habían

²⁴⁴ Tertuliano de Cartago alababa a los que escogían la virginidad por huir de la incontinencia y abrazar la castidad desde la juventud hasta su muerte (Tert., *Apol.*, 9, 19, p. 105; Id., *Adu. Val.*, V, 1, p. 756).

²⁴⁵ J. E. Salisbury, *Church Fathers*, p. 28.

²⁴⁶ El Concilio de Nicea del 325 había abierto las puertas del cristianismo a las esferas más altas, pues el emperador en persona reconocía con su presencia la creciente influencia que estaba ganando esta religión entre el pueblo romano (Eus. Caes., *Vita Const.*, 10, p. 11-12). Sin embargo, el emperador no fue el único en observarlo: aquellos que ocupaban los cargos más elevados de la administración y de la corte también lo advirtieron. Había entrado en juego una nueva categoría que se debería tener en cuenta en el devenir del Imperio Romano: la jerarquía eclesiástica (P. Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995, p. 18; Id., *Power and Persuasion*, p. 77).

²⁴⁷ M. R. Salzman, *The Making*, p. 201. A lo largo del siglo IV inició su andadura un fenómeno extraordinario: la simbiosis entre los obispos y los aristócratas. Resulta como mínimo sorprendente, porque cuando los obispos predicaban la honra de la pobreza, indirectamente denunciaban la posesión de riquezas. Y eso los hacía caminar por el filo de la navaja, pues los aristócratas, como parte esencial del engranaje social, habrían de incorporarse a la comunidad cristiana. Si desprenderse de sus patrimonios no resultaba algo viable, se mostraba como imprescindible justificar de qué manera los ricos podían ser aceptados dentro de la comunidad cristiana. Ya en Clemente de Alejandría podemos rastrear esta problemática en su obra *Quis diues saluetur?* En ella, Clemente arguye que los más pobres serán los más felices, pues resultarán los más amados por Dios y recibirán la vida eterna (Clem., *Quis diu. salu.*, 11, 3, p. 166-167). En cuanto a las personas que poseen riquezas como don de Dios, éstas deberán emplearlas para ayudar a los demás hombres (Id., *Quis diu. salu.*, 16, 3, p. 170). Según L. W. Countryman, desde los primeros siglos del cristianismo la actitud de las autoridades eclesiásticas hacia la posesión de las riquezas se asemejaba en gran medida a la opinión del propio Clemente (L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire:*

La virgen consagrada

aprendido como miembros de la clase senatorial²⁴⁸, dotando a los obispados de nuevos recursos logísticos y retóricos²⁴⁹. Por lo tanto, cuando Ambrosio respondía a sus detractores de origen senatorial, empleaba las mismas técnicas oratorias y retóricas, lo que le permitía colocarse en el mismo nivel de debate²⁵⁰.

Ya que los padres se oponían a la consagración de sus hijas, el obispo milanés quiso demostrar punto por punto las ventajas de la virginidad por encima de la opción tradicional: el matrimonio como medio por el que concebir la siguiente generación. Sin embargo, no es casualidad que la *uelatio* compartiera algunas semejanzas con el rito nupcial, y es que las vírgenes, al consagrarse a Dios, se convertían en esposas de Cristo (*sponsae Christi*)²⁵¹. En efecto, tal y como comenta E. A. Clark, “although a young virgin’s rejection of earthly nuptials might shock the aristocratic society of the late Roman Empire, she could nonetheless be imagined as *someone’s* wife”²⁵². Es decir, que el hecho de que las vírgenes consagradas fueran, paradójicamente, esposas, podía proporcionar una mayor comodidad para los que se mostraban partidarios de la vía tradicional.

Contradictions and Accommodations, New York 1980 [Texts and Studies in Religion, 7], p. 73). Para mayor información sobre la cristianización de la aristocracia, *vide* P. Brown, “Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *JRS*, 51 (1961), p. 1-11, p. 9-10.

²⁴⁸ Id., *Power and Persuasion*, p. 76.

²⁴⁹ H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris 1985 (Points. Histoire, 81), p. 89; C. Lepelley, “Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles”, en E. Rebillard – C. Sotinel (ed.), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome (Rome, 1 et 2 décembre 1995)*, Roma 1998 (Collection de l'École française de Rome, 248), p. 17-33, p. 20.

²⁵⁰ Precisamente, la retórica empleada por los obispos resultó esencial para ajustar el mensaje evangélico con la entrada de la aristocracia en la comunidad cristiana (M. R. Salzman, “Competing Claims to «Nobilitas» in the Western Empire of the Fourth and Fifth Centuries”, *JECS*, 9, 3 [2011], p. 359-385, p. 362).

²⁵¹ Paradójicamente, al considerar a las vírgenes esposas de Cristo, también se ponía encima de la mesa la sumisión de los hombres ascetas a Dios. Según M. Kluefer, “Christian writers appreciated the need for men to submit to authority even while they argued for the feminine nature of submission. But Christian writers also insisted that the authority to whom they submitted was the Christian god, and so they spoke of themselves as feminine only before God” (M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, p. 142). J. A. McNamara opina que “the idea of the virgin as the bride of Christ suggested a way of defining her position that freed the clergy to praise and admire her without fearing her competition” (J. A. McNamara, *A New Song*, p. 121).

²⁵² E. A. Clark, “The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis”, *ChHist*, 77, 1 (2008), p. 1-25, p. 2.

La virgen consagrada

De hecho, el cuerpo intacto de la virgen era asemejado a la Iglesia por su pureza y su castidad. Y, al igual que las mujeres laicas, las vírgenes eran exhortadas a permanecer fieles a su marido. Dado que personificaban a la Iglesia ante el resto de la colectividad, romper el voto de castidad suponía una vergüenza gravísima y una mancha para la comunidad, además de ser algo condenado por los concilios²⁵³. Y es que las vírgenes no sólo debían responder de su propia castidad, sino también de la pureza de la Iglesia. Según Ambrosio, Cristo mostró a las mujeres que existía un camino mejor que el de unirse con los varones: ofrecerle a Él su integridad física²⁵⁴. En la misma línea, Gregorio de Nisa opinaba que las vírgenes debían procurar alejarse de los deseos y de las pasiones y mantener intacta su alma para honra de su marido celestial²⁵⁵.

Así pues, si tanto vírgenes como laicas se unían en matrimonio, ¿qué diferencias existían entre unas y otras y por qué era preferible convertirse en *sponsa Christi*?

En opinión de Ambrosio, las mujeres laicas presumían de los hijos que podían concebir, pero cuantos más hijos, más preocupaciones²⁵⁶. Además, para dar a luz, las mujeres debían pasar por el trance del parto, lo que conllevaba graves peligros y resultaba en una alta mortalidad femenina²⁵⁷. Y una vez en el mundo, los padres se habían de molestar en alimentar, educar y casar a sus hijos²⁵⁸. Debían invertir sus bienes en asegurar la supervivencia de sus descendientes, pero también en colocarlos exitosamente. Y en cuanto a la dote, además de un cargo oneroso, parecía más bien una manera de comprar a un yerno. Y Ambrosio preguntaba a los padres, ¿para qué llevar en el vientre a su hija durante meses, si después permitían que pasara a la potestad de otro?²⁵⁹

Si bien en estas palabras subyace el peso económico que conllevaban los hijos —sobre todo en el caso de las hijas, pues se requería preparar la dote, mientras que en el

²⁵³ Siric., *Ep.*, 1, 6, c. 1137; *Conc. Tolet. I*, 16, p. 335.

²⁵⁴ Ambr., *De fid.*, III, 52, p. 127.

²⁵⁵ Greg. Nyss., *De uirginit.*, 16, 2, p. 455.

²⁵⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 25, p. 128.

²⁵⁷ Id., *De uirginit.*, 6, 32, p. 34. Al respecto, uide V. French, “Midwives and Maternity. Care in the Roman World”, en E. Van Teijlingen *et alii* (ed.), *Midwifery and the Medicalization of Childbirth. Comparative Perspectives*, New York 2004, p. 53-62, p. 53.

²⁵⁸ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 26, p. 128.

²⁵⁹ Id., *De uirg.*, I, 7, 33, p. 134. Vide R. Lizzi Testa, “Ascetismo e monachesimo nella Italia tardoantica”, *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), p. 55-76, p. 70: “per esortare i padre a non opporsi alla vocazione delle figlie, egli ricordava che lasciare che si consacrassero non significava perderle come se si fossero sposate; altrove sottolineava anche come cose importante, per la salvaguardia delle vergini, che vivessero in casa *in custodiam matris*”.

La virgen consagrada

caso de las vírgenes consagradas no era necesario—, obviamente, el obispo jugaba con los miedos de toda mujer, subrayando los episodios que podían resultar más traumáticos en la biografía femenina. La mujer casada no sólo debía enfrentarse con la posibilidad de no poder engendrar hijos²⁶⁰, sino que incluso debía considerar la muerte en el parto. Y aunque sobreviviera, resultaba imposible predecir cómo sería el niño o la niña, ya que podía nacer con malformaciones o morir en la más tierna infancia. En definitiva, con este argumento el obispo atacaba desde dos frentes: en primer lugar, resaltaba la atención que requerían los hijos, y sus palabras enfatizan que éstos constituían una carga pesada para los padres. Y, por otro lado, se dirigía a las futuras esposas recordándoles los riesgos a los que se suscribían si aceptaban el matrimonio. ¿Qué mejor forma de conseguir que las jóvenes rechazaran el matrimonio si no era describiéndoselo como una senda plagada de peligros? En cambio, las vírgenes no habían de preocuparse por cumplir con las expectativas familiares, por engendrar la siguiente generación y por superar el trance del parto. Las ascetas no sólo podían presumir de su castidad, sino incluso de su prole numerosa, ya que ellas representaban a la Iglesia²⁶¹.

Ambrosio prosigue con esta línea de pensamiento y advierte que aquellas que escojan el matrimonio deberán someterse a la autoridad del esposo y obedecerle sin cuestionarle²⁶². Si aceptan ligarse a un hombre, tendrán que tolerar sus injurias y afrentas²⁶³. El vínculo matrimonial no deja de ser un yugo al marido, pero también al mundo, por lo que desearán resultar atractivas a su esposo²⁶⁴. Y es en este punto, opina Ambrosio, donde nacen los vicios de las mujeres, ya que para agradarle maquillarán su rostro y cambiarán su aspecto, lo que constituye un ataque contra la naturaleza misma²⁶⁵. Si una mujer es atractiva por naturaleza, cree el obispo, ésta no necesita modificar su apariencia; pero si no lo es, y utiliza cosméticos para atraer a su marido, le

²⁶⁰ Aunque entre los paganos la infertilidad podía constituir razón suficiente para el repudio, entre los cristianos se consideraba que el matrimonio era una unión indisoluble que la esterilidad no podía deshacer (Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 2, 15, p. 299; Aug., *De bon. coniug.*, 15, 17, p. 209).

²⁶¹ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 31, p. 132.

²⁶² Id., *De uirg.*, I, 6, 27, p. 128.

²⁶³ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 20, p. 214.

²⁶⁴ Id., *De uirginit.*, 6, 33, p. 34-36.

²⁶⁵ Id., *De uirg.*, I, 6, 28, p. 130.

La virgen consagrada

estará engañando. El uso del maquillaje se convertía entonces en una herramienta para el engaño y la manipulación²⁶⁶.

En opinión del obispo milanés, si las mujeres casadas se maquillaban, cargaban sus cuellos con collares y vestían con lujo, *¿quid ibi remanet suum, ubi tam multa mutantur?*²⁶⁷ La mujer se perdía a sí misma a favor de un engaño²⁶⁸. Por el contrario, las vírgenes vestían con decoro y no ansiaban atraer la mirada de los hombres. Su virtud redundaba en su pudor, que no se corrompía por la enfermedad, ni se extinguía por la edad o la muerte. Su belleza se escondía en su interior, y Dios era el único árbitro²⁶⁹. Para Ambrosio, una virgen era un don del Señor y un regalo para los padres; los liberaba de la preocupación de la dote, no los abandonaba y no los ofendía²⁷⁰.

Ahora bien, el prelado milanés enfatizó que no desaconsejaba el matrimonio²⁷¹; al contrario, condenaba a aquellos que sí lo hicieran, puesto que eso implicaba también condenar a los hijos y a la sociedad. Y es que, ¿de qué manera podía la población perpetuarse sin las nupcias?²⁷² Por lo tanto, no disuadía de contraer matrimonio, sino

²⁶⁶ S. Stewart, *Cosmetics & Perfumes in the Roman World*, Stroud 2007, p. 70. Para mayor información sobre el uso de maquillaje y ornamentos empleados por las mujeres de la sociedad romana, *vide* A. Richlin, “Making Up a Woman: The Face of Roman Gender”, en H. Eilberg-Schwartz – W. Doniger (ed.), *Off with her Head. The Denial's of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, Berkeley 1995, p. 185-214; E. Bartman, “Hair and the Artifice of Roman Female Adornment”, *AJA*, 105, 1 (2001), p. 1-25; K. Olson, “The Appearance of a Young Roman Girl”, en J. Edmonson – A. Keith, *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, Toronto 2008 (Phoenix. Supplementary Volume. Studies in Greek and Roman Social History, 1. Phoenix. Supplementary Volume, 46), p. 139-157; Ead., *Dress and the Roman Woman*; Ead., “Cosmetics in Roman Antiquity: Substance, Remedy and Poison”, *CW*, 102, 3 (2009), p. 291-310; A. T. Croom, *Roman Clothing and Fashion*, New York 2010.

²⁶⁷ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 29, p. 130.

²⁶⁸ Aunque las palabras de Ambrosio revelan una cierta aspereza, no recogen la severidad de autores como Clemente de Alejandría, quien en su célebre obra *Paedagogus* reservó numerosas páginas al aseo de las mujeres, criticando duramente el empeño de las cristianas de la ciudad de Alejandría por modificar su aspecto (Clem., *Paed.*, II, 125, 1, p. 232). Ahora bien, ni Clemente ni Tertuliano se abstuvieron de reprender la coquetería masculina, comparando el afeminamiento de los cuerpos depilados y bañados en fragancias con la rugosidad y la robustez del hombre cristiano (Id., *Paed.*, III, 16, 2, p. 245-246; Tert., *De cult. fem.*, II, 8, 2, p. 361).

²⁶⁹ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 30, p. 130-132.

²⁷⁰ Id., *De uirg.*, I, 7, 32, p. 134.

²⁷¹ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 24, p. 126. *Vide* F. E. Consolino, “Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all'età longobarda (IV-VIII secolo)”, en L. Scaraffia – G. Zarri (ed.), *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma 1994 (Storia e società), p. 3-41, p. 21.

²⁷² Ambr., *De uirg.*, I, 7, 34, p. 134-136.

La virgen consagrada

que enumeraba los beneficios de la virginidad²⁷³. Era consciente de que pocas mujeres escogían la vida ascética²⁷⁴, mientras que las nupcias permanecían abiertas para todas. Además, la virginidad debía su existencia a la unión conyugal, el lugar donde nacían las futuras vírgenes. En consecuencia, aunque los dones del matrimonio y de la virginidad eran buenos, uno de ellos se manifestaba como mejor²⁷⁵. Al respecto de la negativa de los padres, el obispo argumentaba que si las jóvenes eran libres de escoger un hombre según la ley, ¿por qué no podía ese individuo ser Dios?²⁷⁶

Por último, Ambrosio reprochaba a las casadas que se vanagloriasen de los triunfos de sus maridos, pero les recordaba que incluso en esto las vírgenes las superaban, pues su esposo era Hijo de Dios²⁷⁷. Las vírgenes, de este modo, no eran susceptibles a la voluptuosidad, sino que la gobernaban como si fueran reinas. Por lo tanto, concluía Ambrosio, ¿existía mujer más bella que aquella que era amada por el rey, siempre esposa y siempre virgen?²⁷⁸

La reacción de su congregación a las prédicas a favor del ascetismo no fue tan favorable como el obispo esperaba; de hecho, señala que entre ellos se encontraban sus acusadores, quienes le imputaban el crimen de convencer a muchas para que se acogieran a la castidad. Pero Ambrosio lo desmintió; respondió que las jóvenes a las que había logrado convencer eran pocas, y que ojalá fueran muchas más. Así, ellas cambiarían el velo nupcial por el de la integridad, y escogerían a Dios como esposo²⁷⁹.

A pesar de los esfuerzos del obispo por convencer a su congregación, parece que, al menos al comienzo de su carrera episcopal, tuvo más éxito fuera que dentro de las fronteras de su ciudad. Pues mientras algunas de las jóvenes de Milán no podían acudir a él a causa de la prohibición de sus madres —algunas de las cuales eran viudas, lo que le causaba desconcierto²⁸⁰—, vírgenes de Mauritania y de Bolonia²⁸¹ llegaban hasta él para ser consagradas²⁸². Estas últimas habían abandonado la casa de sus padres

²⁷³ Id., *De uirg.*, I, 6, 24, p. 126.

²⁷⁴ Id., *De uirg.*, I, 5, 23, p. 126.

²⁷⁵ Id., *De uirg.*, I, 7, 35, p. 136.

²⁷⁶ Id., *De uirg.*, I, 10, 58, p. 156.

²⁷⁷ Id., *De uirg.*, I, 7, 36, p. 136.

²⁷⁸ Id., *De uirg.*, I, 7, 37, p. 138.

²⁷⁹ Id., *De uirginit.*, 5, 24-26, p. 28-30.

²⁸⁰ Id., *De uirg.*, I, 10, 58, p. 156.

²⁸¹ Id., *De uirg.*, I, 10, 59-60, p. 158.

²⁸² Respecto a las vírgenes de África y Bolonia que, según Ambrosio, acudieron a Milán para ser consagradas por él, D. Natal opina que le resulta extraño que se sintieran atraídas por

La virgen consagrada

para cumplir su vocación, y contaban con el trabajo de sus manos para sobrevivir y ofrecer limosna a los más desfavorecidos²⁸³.

En conclusión, la resistencia de los familiares a la consagración de sus hijas podía atender a numerosas razones, aunque podemos aventurar que lo que causó mayor enfrentamiento entre los fieles y el obispo fue el peligro que representaba la vocación religiosa para la transmisión del patrimonio familiar. De ahí la amenaza de los padres con desheredar a sus hijas²⁸⁴. Ahora bien, más allá de las contrariedades que originó la exhortación ambrosiana, hemos de tener presente que el aumento del número de vírgenes en Milán acrecentaba asimismo el prestigio de su obispo. Precisamente, mediante la conversión de las jóvenes, Ambrosio consolidaba su autoridad como cabeza de la Iglesia milanesa, pero también generaba nuevos espacios de poder episcopal dentro de las casas de sus fieles²⁸⁵. La supremacía del prelado se fue extendiendo poco a poco más allá del edificio sagrado, y las vírgenes, que seguían residiendo en sus hogares familiares, eran la representación del poder *in crescendo* del obispo en las ciudades.

8. La *uelatio*

La *uelatio* era la ceremonia mediante la cual las candidatas entraban a formar parte de uno de los grupos más carismáticos y de mayor prestigio de la comunidad cristiana: las vírgenes consagradas. Además, al tratarse de un acto público, la *uelatio* podía emplearse también como medio de propaganda²⁸⁶. Tras superar este ritual, las iniciadas gozarían de un estatus y de una celebridad como pocos otros habían logrado conseguir. Dado que el cuerpo sin mácula de la joven se equiparaba a la pureza de la

un obispo que había sido elevado a su posición tan recientemente. Por ello, sugiere que estas vírgenes viajaron hasta Milán por su autoridad como *patronus*, ya que es probable que procedieran de las propiedades familiares de Ambrosio en África. Añade, además, que esta situación bien pudo ser empleada para engrandecer el prestigio del obispo más allá de las fronteras de Milán (D. Natal Villazala, *Fugiamos ergo Forum. Ascetismo y poder en Ambrosio de Milán*, León 2010, p. 93).

²⁸³ Ambr., *De uirg.*, I, 10, 60, p. 158.

²⁸⁴ Id., *De uirg.*, I, 11, 62, p. 160.

²⁸⁵ A. B. Laughton, *Virginité Discourse and Ascetic Politics in the Writings of Ambrose of Milan*, Disertación doctoral, Durham 2010, p. 110.

²⁸⁶ M. Serrato Garrido, *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Cádiz 1993, p. 31.

La virgen consagrada

Iglesia (la cual era feminizada en contraposición a Cristo, la parte masculina)²⁸⁷, la virgen constituía un símbolo poderoso de la comunidad cristiana frente a la sociedad pagana²⁸⁸. En efecto, en un momento en que el grupo de creyentes seguía siendo minoritario, la Iglesia empleaba el cuerpo femenino de la virgen como un distintivo de los atributos que los autores cristianos se empeñaban en considerar como propios y característicos de los miembros de su religión: la castidad y el pudor. Sin embargo, mantener la posición privilegiada de las vírgenes requería un esfuerzo y un rigor ejemplar que debían mostrar el resto de sus vidas, pues, a diferencia de las vestales, las vírgenes cristianas habían de permanecer castas durante toda su existencia. Tanto Ambrosio de Milán como los demás obispos que elogiaban la castidad eran agudamente conscientes de que se trataba de una profesión minoritaria y de que sus esfuerzos darían pocos frutos, ya que la mayoría de la población no mostraba interés o fortaleza suficiente para acomodarse a las exigencias que requería el ascetismo.

La ceremonia de la *uelatio* está primeramente documentada en el siglo IV²⁸⁹. Existe la posibilidad de que antes de la aparición de este ritual las jóvenes no necesitaran más que expresar su voluntad de formar parte del grupo de vírgenes para ser reconocidas como tales²⁹⁰. R. Metz opina que si antes existía un voto, éste sería privado,

²⁸⁷ J. Sawday, *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, London – New York 1996, p. 217; A. Thatcher, *God, Sex and Gender. An Introduction*, Oxford 2011, p. 143.

²⁸⁸ M. Y. MacDonald, *Early Christian Woman and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge 1996, p. 180.

²⁸⁹ F. E. Consolino, “Ascetismo”, p. 23.

²⁹⁰ A pesar de que la datación y la autoría no son seguras y siguen siendo motivo de debate, merece la pena mencionar que en la edición crítica de la *Traditio apostolica* publicada por B. Botte consta un apartado en el que se indica que no se podía imponer la mano a la virgen, ya que su *propositum* era suficiente (*Trad. apost.*, 12, p. 32). Aunque tradicionalmente se ha reconocido la autoría de Hipólito de Roma, en los últimos años algunas investigaciones manifiestan la precariedad de los conocimientos que poseemos sobre el autor e incluso han propuesto la existencia de dos Hipólitos, uno en Roma y otro en Oriente (G. Rouwhorst, “The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold [ed.], *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 [*SP*, 35: *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*], p. 309-322, p. 313; J. A. Cerrato, *Hippolytus Between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford 2002 [Oxford Theological Monographs], p. 99-100; M. Del Verme, *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, London – New York 2004, p. 204, n. 42; M. E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007 [A Pueblo Book], p. 103). Además, siguen hallándose nuevos manuscritos de la *Traditio apostolica* que mantienen vivo el debate: A. Bausi, “The so-called *Traditio apostolica*: preliminary observations on the new Ethiopic evidence”, en H. Grieser – A. Merkt

La virgen consagrada

ya que autores tan relevantes como Tertuliano y Cipriano no lo mencionan en sus obras ascéticas²⁹¹. Por su parte, J. Gaudemet considera que “cette cérémonie solennelle, qui marque publiquement l’engagement de la vierge, n’est pas nécessaire. Des femmes pouvaient prendre un engagement privé (*propositum*), sans recevoir la consécration épiscopale”²⁹².

Es posible que durante los primeros siglos la Iglesia no sancionara directamente qué mujeres podían acogerse a la virginidad consagrada, pero con el paso del tiempo los obispos participaron en la creación de una ceremonia que ellos mismos protagonizaban y que les permitía controlar la entrada a este grupo. Como es natural, en el momento en que la Iglesia consideró necesario reglamentar este aspecto, se generaron unos requisitos que las aspirantes debían cumplir si querían conseguir el beneplácito del obispo. Sin embargo, en opinión de N. Henry, “both the virgins and the Church benefited from the introduction of a public consecration: the virgins saw their spiritual authority officially recognized and enhanced; the Church publicly reasserted its authority over the female monastic movement, and was also, at the same time, promoting ascetic life through the glorification of female virginity”²⁹³.

La *uelatio* representaba un ritual de paso generado dentro de la propia Iglesia de carácter público²⁹⁴ y que, además, compartía rasgos muy semejantes con el ritual

(ed.), *Volksglaube im Antiken Christentum*, Darmstadt 2009, p. 291-321; Id., “La nuova versione etiopica della *Traditio Apostolica*. Edizione e traduzione preliminare”, en P. Buzi – A. Camplani (ed.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma 2011 (*SEA*, 125), p. 19-69. Para mayor información sobre los debates en torno a esta obra, uide el análisis de J. A. Jiménez Sánchez en: J. A. Jiménez Sánchez, *La cruz y la escena. Cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares 2006 (Monografías UAH. Humanidades, 15), p. 21-24.

²⁹¹ R. Metz, *La consécration des vierges dans l’Église romaine*, Paris 1954 (Bibliothèque de l’Institut de Droit Canonique de l’Université de Strasbourg, 4), p. 67.

²⁹² J. Gaudemet, *L’Église dans l’Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, III, Paris 1958 (Histoire du droit et des institutions de l’Église en Occident, 3), p. 208.

²⁹³ N. Henry, “A New Insight into the Growth of Ascetic Society in the Fourth Century AD: The Public Consecration of Virgins as a means of Integration and Promotion of the Female Ascetic Movement”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold (ed.), *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 (*SP*, 35: *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*), p. 102-109, p. 109.

²⁹⁴ V. E. Rodríguez Martín, “Las vírgenes cristianas en Tertuliano”, en V. Alfaro Bech – V. E. Rodríguez Martín (ed.), *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la antigüedad*, Málaga 2002 (Biblioteca de estudios de la mujer, 19), p. 75-97, p. 91.

La virgen consagrada

nupcial²⁹⁵. Dichas analogías tienen una razón de ser: las vírgenes, al cubrirse con un velo²⁹⁶, se consagraban a Dios (*uirgines Dei*), y se convertían en esposas de Cristo (*sponsae Christi*)²⁹⁷. De esa forma, las vírgenes eran la representación carnal de la Iglesia, y anhelaban deshacerse de su vertiente terrenal para poder acompañar a su esposo en el cielo como si de ángeles se tratara²⁹⁸.

Respecto a los requisitos que las jóvenes debían superar para poder consagrarse, el primero y más importante era el de la virginidad corporal, lo que significaba que el segmento de población que podía acogerse a esta posibilidad se reducía a las que no habían contraído matrimonio o no habían mantenido relaciones sexuales.

Otra condición para la consagración era el de la edad. En principio, las aspirantes podían acceder al grupo de vírgenes si habían cumplido una edad mínima. Este límite fue regularizado en los concilios, lo que nos hace suponer que se trataba de un requerimiento lo suficientemente importante como para resultar objeto de debate entre los obispos. Es más, si creyeron necesario llegar a un consenso, probablemente se debiera a las diferencias que ya existían previamente. Concretamente, estamos hablando del canon 8 del primer Concilio de Zaragoza (c. 380)²⁹⁹, donde se afirma que las

²⁹⁵ C. Alzati, *Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*, Milano 2000 (Archivio Ambrosiano, 81), p. 50.

²⁹⁶ Ambrosio emplea la palabra *purpureo* para referirse a este velo, que suponemos era el que el obispo colocaba sobre su cabeza durante la ceremonia (Ambr., *De inst. uirg.*, 17, 109, p. 188. *Vide* R. D'Izarny, *La virginité*, p. 86).

²⁹⁷ M. S. Carrasquer Pedrós – K. Saratxaga González (ed.), *Primeras madres*, p. 34; C. Cuadra García – A. Muñoz Fernández, “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas”, en A. I. Cerrada Jiménez – J. Lorenzo Arribas (ed.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*, Madrid 1998 (Laya, 20), p. 285-316, p. 292: “la «velatio» representa una operación de política sexual orientada a reencauzar dentro del sistema de géneros el potencial desestructurador que la opción de la castidad conlleva, desestructuración que se mide en términos de abandono del sistema de parentesco, basado en la pareja heterosexual, y consiguiente rechazo del orden socio-simbólico masculino. La «velatio», como símbolo del discurso masculino de la «sponsa Christi», fue la respuesta a las nuevas experiencias de la castidad femenina y a sus contenidos liberadores, evidentes en el caso de las mencionadas «célibes activas»”.

²⁹⁸ P. Laurence, *Le monachisme féminin*, p. 196.

²⁹⁹ Cabe recordar que este concilio se encuentra en estrecha relación con una figura muy relevante de aquella época en la Península Ibérica, Prisciliano. Aunque dicho sínodo no sea explícito al respecto, “Prisciliano, junto con sus partidarios, es condenado, aunque no nominalmente, mediante la aprobación de cánones que anatematizan prácticas presuntamente llevadas a cabo por los priscilianistas y consideradas heréticas” (J. Vilella Masana, “Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano”, en *Vescovi e pastori nell'età teodosiana. XXV Incontro*

La virgen consagrada

vírgenes no podían recibir el velo de manos del obispo antes de los cuarenta años³⁰⁰ y del canon 9 del *Breuiarium Hipponense*³⁰¹ —compendio de los cánones del concilio celebrado en la ciudad de Hipona en el 393—, según el cual las vírgenes debían contar con veinticinco³⁰².

Por su parte, Ambrosio divergía de ambas disposiciones y afirmaba que no debía establecerse una edad mínima para la *uelatio*, sino que el propio obispo tenía que apoyar la consagración de la joven si la creía preparada³⁰³.

Esta disconformidad de criterios nos sugiere varias cuestiones que examinaremos a continuación. Según el canon 8 del primer Concilio de Zaragoza, las vírgenes no podían recibir el velo de manos del obispo antes de los cuarenta años³⁰⁴, lo cual representaba una edad ciertamente avanzada³⁰⁵. Suponemos que la estipulación de un mínimo de edad procede del interés de los obispos por asegurarse de que la virgen estaba preparada tanto física como mentalmente para la consagración. No obstante, nos resulta llamativo que la *uelatio* se retrase hasta los cuarenta años de edad, ya que las jóvenes solían casarse alrededor de los veinte. Además, teniendo en cuenta el ideal —y la necesidad, en el caso de las familias adineradas— de que la joven conservara la virginidad hasta la noche de bodas, se colige fácilmente que los obispos no las consideraban dignas de portar el velo hasta haber demostrado su deseo y su voluntad de

di studiosi dell'antichità Cristiana (Roma, 8-11 maggio), II, Roma 1997 [SEA, 58], p. 503-530, p. 516).

³⁰⁰ *Conc. Caes. I*, 8, p. 296.

³⁰¹ Las actas de los concilios africanos desaparecieron tras la llegada del pueblo vándalo y, posteriormente, el árabe. En consecuencia, la reconstrucción de los cánones africanos se ha realizado recurriendo a las actas conservadas en Europa, especialmente en *Hispania*. Para mayor información, léanse las siguientes publicaciones: K. J. Hefele – H. Leclerq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, II, 1, Paris 1908, p. 82-91 (trad. H. Leclerq, *Conciliengeschichte*, II, Fribourg-en-Brisgau 1875²); C. Munier, “Vers une édition nouvelle des conciles africains (345-525)”, *REAug*, 18 (1972), p. 249-259.

³⁰² *Breu. Hipp.*, 9, p. 33.

³⁰³ Ambr., *De uirginit.*, 7, 39-40, p. 38-40. Al respecto, *uide* J. Gaudemet, *L'Église*, p. 207; D. Lhuillier-Martinetti, *L'individu*, p. 38; V. Monachino, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Centenario di S. Ambrogio, 374-1974*, Milano 1973, p. 215.

³⁰⁴ *Conc. Caes. I*, 8, p. 296.

³⁰⁵ Cabe destacar el parecido entre la edad de consagración de las vírgenes hispanas y la de las diaconisas, ya que, según el canon 15 del Concilio de Calcedonia (451), las diaconisas debían ser consagradas a partir de los cuarenta años (*Conc. Chalc.*, 15, vol. 3, 3, p. 96). Tiempo antes, el Estado se permitió intervenir en la edad de las diaconisas mediante una ley del año 390: sólo aquellas mujeres con más de sesenta años y, además, con descendencia, podrían entrar en el cuerpo de diaconisas (*Cod. Theod.*, XVI, 2, 27, p. 843-844).

La virgen consagrada

permanecer vírgenes. Los treinta aún eran una etapa relativamente juvenil, mientras que una mujer con cuarenta años y décadas de práctica ascética a sus espaldas difícilmente buscaría un esposo terrenal, porque ya habría demostrado con creces su interés y su capacidad. En nuestra opinión, retrasar la edad de consagración proporcionaba al obispo la seguridad de que la mujer a la que velaría como virgen no rompería sus votos inesperadamente. Por otro lado, cabe considerar que alrededor de los cuarenta años la menopausia empieza a manifestarse en el cuerpo de la mujer, por lo que, privadas de la gestación, la posibilidad de un desliz no comportaría un embarazo³⁰⁶, lo que a su vez no mancharía la reputación del grupo de vírgenes consagradas. De todas formas, los deslices existieron, y comportaban un duro castigo para la virgen.

En contraposición, contamos con el canon 9 del Concilio de Hipona del año 393, en el que los obispos africanos decretaron que las vírgenes podían consagrarse a partir de los veinticinco años³⁰⁷. Si bien esta diferencia podría explicarse como una variedad regional³⁰⁸, también pueden aducirse otras razones. La primera de ellas es que al escoger los veinticinco años los obispos querían que las jóvenes aspirantes fueran ya completamente adultas, sin depender de un tutor, y posiblemente *sui irius*³⁰⁹. Así disminuían sustancialmente las posibilidades de enfrentamiento con la familia o la oposición del *pater familias*, y ellas podían elegir con un cierto margen de libertad la opción religiosa. Por otro lado, no debemos olvidar el profundo arraigo del ascetismo femenino en el norte de África. A diferencia de *Hispania*, ciudades del norte de África como Cartago contaban con grupos de vírgenes bien consolidados desde hacía mucho tiempo. Las obras de Tertuliano y Cipriano constituyen un testimonio del éxito del ascetismo en las comunidades africanas de finales del siglo II y mediados del siglo III, lo que redundaba en una mayor regularización del cuerpo de vírgenes³¹⁰. En cambio, las fuentes nos indican que en el caso hispano el ascetismo femenino empezó a obtener mayor relevancia a mediados del siglo IV³¹¹, especialmente con la etapa

³⁰⁶ V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995 (The Transformation of the Classical Heritage, 24), p. 41-42.

³⁰⁷ *Breu. Hipp.*, 9, p. 33.

³⁰⁸ P. Brown, *The Body*, p. 261, n. 7.

³⁰⁹ J. A. Evans Grubbs, *Law and Family*, p. 141.

³¹⁰ D. Ogliari, *Gratia et Certamen: the Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven 2003 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 169), p. 43-44.

³¹¹ V. Burrus, *The Making of a Heretic*, p. 124. Cabe destacar, además que “en los umbrales del decisivo siglo IV el cristianismo hispano parecía todavía incipiente; muy centrado

La virgen consagrada

priscilianista³¹², por lo que entendemos que la virginidad consagrada aún resultaría novedosa en la sociedad hispana³¹³. Por lo tanto, dado que en el norte de África, y sobre todo en Cartago, el ascetismo ya estaba bien consolidado, no hacía falta que las mujeres esperaran hasta la edad de cuarenta años para demostrar que eran dignas de consagrarse, ya que los requisitos y el modo de vida eran de sobras conocidos. En cambio, suponiendo que la falta de tradición peninsular implicaba también un cierto nivel de desconocimiento, probablemente los obispos hispanos creyeron necesario prolongar la etapa de formación.

Ambrosio, como ya hemos avanzado, no era del mismo parecer que los prelados hispanos y africanos. En su opinión, no debía imponerse un mínimo de edad, sino que el propio obispo debía valorar cada caso³¹⁴. Según escribió en su *De uirginitate*, varias personas se habían dirigido a él para recordarle que las aspirantes debían recibir el velo a una edad madura³¹⁵, como si le reprochasen que él las consagrara demasiado jóvenes.

en la ciudad, con una jerarquización territorial todavía no definitiva ni del todo consecuente con la importancia real de cada núcleo urbano, y con una escasa penetración en los medios rurales, por no hablar de amplias zonas del interior completamente vírgenes de toda presencia evangelizadora” (L. A. García Moreno, “Élites e Iglesia hispana en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo”, en J. M. Candau Morón – F. Gascó de la Calle – A. Ramírez de Verger [ed.], *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990 [Series Maior], p. 223-258, p. 225). Para mayor información, uide J. M. Fernández Catón, *Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del s. IV*, León 1962; J. M. Blázquez Martínez, “Prisciliano introductor del ascetismo en Gallaecia”, en *Primera reunión gallega de estudios clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979): ponencias y comunicaciones*, Santiago de Compostela 1981 (Cursos y congresos de la Universidad de Santiago de Compostela, 19), p. 210-236; P. C. Díaz Martínez, “Monacato y sociedad en la Hispania Visigoda”, *Codex Aquilarensis*, 2 (1988), p. 47-64; Id., “La recepción del monacato en Hispania”, *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), p. 131-140; J. Gil Fernández, “La normalización de los movimientos monásticos en Hispania: reglas monásticas de época visigoda”, *Codex Aquilarensis*, 10 (1994), p. 7-20; V. Burrus, *The Making of a Heretic*; M. M. Marcos Sánchez, “Los orígenes del ascetismo y el monacato en Hispania”, en J. Santos Yanguas – R. Teja Casuso (ed.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 noviembre de 1996)*, Vitoria 2001 (Revisiones de Historia Antigua, 3), p. 201-233; M. Conti, *Priscillian of Avila: the Complete Works*, New York 2010 (The Oxford Early Christian Texts).

³¹² Sulp. Seu, *Chron.*, 2, 46, p. 99-100. La participación activa de mujeres en el grupo ascético de Prisciliano se empleó como argumento para deslegitimar su movimiento (D. Natal Villazala, *De Ambrosio de Milán a Lérins. Gestión del conflicto y construcción del poder episcopal en época teodosiana [375-450 d.C.]*, Tesis doctoral, León 2010, p. 126).

³¹³ J. A. Evans Grubbs, *Law and Family*, p. 73.

³¹⁴ Ambr., *De uirginit.*, 7, 39-40, p. 38-40.

³¹⁵ Id., *De uirginit.*, 7, 39, p. 38.

La virgen consagrada

Ambrosio argumentó que el obispo no debía precipitarse, pero que, en vez de tener en cuenta únicamente la edad, había de fijarse en su pudor, en sus costumbres y en su virtud interior, lo que para él resultaban claros indicativos de si la joven estaba preparada. Además, añadía que el obispo también tenía que fijarse en la tutela de la madre y en las compañías que ésta frecuentaba³¹⁶. Ambrosio abogaba para que cada obispo juzgara el momento adecuado, y nos informa de que varias personas, quizá miembros del clero, mostraron su disconformidad con su forma de hacer. Dado que él conocía de primera mano la consagración de su hermana Marcelina, suponemos que era consciente de cuál era la tradición incluso antes de acceder a la cátedra episcopal³¹⁷. Su razonamiento era lógico, pero cargaba sobre los hombros de los obispos la decisión de consagrar o no a las jóvenes aspirantes —lo que a su vez reforzaba la autoridad del obispo—. Además, si una de las vírgenes que había consagrado rompía los votos, fácilmente recaería sobre él una parte de la culpa, y se consideraría que su decisión había sido prematura y apresurada.

En nuestra opinión, que Ambrosio patrocinara la *uelatio* de muchachas jóvenes podía esconder una motivación personal. Según explica en *De uirginibus*, se sentía frustrado porque había conseguido que muy pocas milanesas se acogieran a la vida ascética, mientras que podía sentirse orgulloso por las vírgenes que acudían a él desde África y Bolonia³¹⁸. No obstante, aunque Ambrosio se mostrara insatisfecho por el escaso éxito de su exhortación, no cabe duda de que consagró a más de una virgen, como es el caso de Ambrosia, una joven de origen boloñés, a quien está dedicada su obra *De institutione uirginis*, lo que demuestra sus fuertes lazos con Bolonia³¹⁹. Pero incitar a las jóvenes a abrazar la vida religiosa y permitirles introducirse en el grupo de vírgenes consagradas también podría explicarse como una consecuencia de su interés por conseguir un relativo control sobre este grupo, lo que a su vez afirmaba su autoridad religiosa sobre la congregación. La redacción del *De uirginibus* no fue casualidad: escogió un tema con el que estaba muy familiarizado. Al escribir el *De uirginibus* y el *De uiduis*, de una manera muy sutil Ambrosio reclamaba su autoridad sobre las vírgenes y las viudas, los máximos ejemplos de virtud de la comunidad cristiana. El obispo

³¹⁶ Id., *De uirginibus*, 7, 39-40, p. 38-40.

³¹⁷ Según R. D'Izarny, sobre la base de las palabras de Ambrosio, la edad mínima de consagración eran los doce años (R. D'Izarny, *La virginité*, p. 16).

³¹⁸ Ambr., *De uirg.*, I, 10, 59-60, p. 158.

³¹⁹ N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 349.

La virgen consagrada

quería producir en los lectores la impresión de que, en cierto modo, él mismo se había impregnado de ese halo de santidad. Por lo tanto, Ambrosio debía estar muy interesado no sólo en controlar, sino en aumentar el número de vírgenes, y eso únicamente podía conseguirlo si permitía que jóvenes adolescentes recibieran el velo de sus propias manos. Falto de profundos conocimientos teológicos, con una posición precaria y probablemente sin muchos contactos, Ambrosio debió creer que reunir un grupo de vírgenes consagradas a su alrededor redundaría en su beneficio, por lo que no podía esperar a que alcanzaran una edad madura. Y, si desde los inicios de su episcopado, Ambrosio consagró a vírgenes relativamente jóvenes, debía argumentar muy bien el porqué. Consecuentemente, cuando argüía que el obispo debía tener la capacidad de decidir si una virgen estaba preparada para la consagración, es muy probable que estuviera legitimando sus propias acciones.

Un ejemplo de la importancia de la virginidad consagrada en Milán lo hallamos en la Basílica Ambrosiana de la misma ciudad —edificio que el obispo mandó construir y donde se hizo enterrar junto a los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio³²⁰—, pues se ha encontrado el epitafio de Manlia Dedalia³²¹, *uirgo sacrata Deo*, quien habría vivido en época de Ambrosio, y es posible que hubiera sido consagrada por él mismo. Según D. Lhuillier-Martinetti, “l’*épitaphe a été trouvée, au XVI^e siècle, non loin des reliques des martyrs Protas et Gervais dans la basilique Saint-Ambroise; c’est-à-dire que, si la pierre n’a pas été déplacée depuis l’Antiquité —éventualité hélas toujours envisageable—, Manlia a été inhumé dans un lieu privilégié, à proximité immédiate de l’emplacement choisi pour la tombe d’Ambroise. Une position remarquable en rapport avec ses nobles origines et son rôle dans l’Église de Milan*”³²². El hecho de que Manlia Dedalia viviera en época de Ambrosio y de que, además, fuera enterrada en la misma basílica que el obispo sugiere que fue una virgen consagrada de gran relevancia.

³²⁰ Paulino de Milán nos explica el hallazgo de los cuerpos de ambos mártires y su nueva sepultura en la *Basilica Ambrosiana* (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 14, 1, p. 70-72).

³²¹ *CIL*, V, 2, 6240: *Martyris ad frontem recubent quae membra sepulchro / ut lector noscas est operae pretium / Clara genus censu pollens et mater egentum / uirgo sacrata Deo Manlia Daedalia / quae mortale nihil mortali in pectore uoluens / quo peteret caelum semper amauit iter / Sexaginta annos uicino limite tangens / rettulit ad Christum celsa per astra gradum / Haec, germana tibi Theodorus frater et heres / quae relegant olim saecla futura dedi.* Para mayor información sobre Manlia Dedalia, *uide*: *PLRE*, II, p. 340, *Manlia Daedalia*; *PCBE*, II, 1, p. 528, *Manlia Daedalia*; D. Trout, “Saints, Identity and the City”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, Minneapolis 2005 (A People’s History of Christianity, 2), p. 165-187, p. 175.

³²² D. Lhuillier-Martinetti, *L’individu*, p. 220.

La virgen consagrada

Desconocemos si fue consagrada por Ambrosio, pero su lugar de enterramiento y su epitafio nos hacen suponer que debió desempeñar un papel preponderante a finales del siglo IV³²³.

Tras haber analizado el requisito de la edad, nos centraremos ahora en la ceremonia, cuya semejanza con el matrimonio entre laicos o paganos no dejaba de resultar palpable³²⁴.

Retornando al comienzo del presente capítulo, quisiéramos recordar que la ceremonia representaba un ritual de paso necesario para entrar en el grupo de vírgenes y ser reconocida por el resto de la comunidad. Al igual que con la ceremonia del matrimonio, la *uelatio* simbolizaba el cambio de una condición a otra, lo que conllevaba un estatus diferente: las vírgenes se consagraban con un velo al que en alguna ocasión Ambrosio se refiere como *mafors*³²⁵, lo que nos recuerda al *flammeum*, el velo de las

³²³ Quien mandó construir el epitafio de Manlia Dedalia fue su hermano, Teodoro, quien ha sido identificado con Flavio Manlio Teodoro, un cristiano neoplatónico que ejerció una gran influencia sobre Agustín (P. Courcelle, “Quelques symbols funéraires du néoplatonisme latin”, *REA*, 46 [1944], p. 65-93, p. 66; P. Brown, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 [Haskell Lectures on History of Religions. New Series, 2], p. 37; J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court AD 364-425*, Oxford 1990 [Clarendon Paperbacks], p. 219; S. Olszaniec, *Prosopographical Studies on the Court Elite in the Roman Empire [4th Century AD]*, Toruń 2013, p. 423; *PCBE*, IV, 2, p. 2167, *Flavius Mallius Theodorus*).

³²⁴ Según K. Sessa, aunque desde el gobierno de Constantino I se documentan cambios en la cuestión del divorcio, las líneas generales del matrimonio se mantuvieron en la Antigüedad Tardía. No obstante, señala, los romanos experimentaron un enriquecimiento en la tipología de la ceremonia en sí. Es posible, sugiere K. Sessa, que la presencia de un clérigo fuera la única diferencia entre un matrimonio cristiano y otro pagano. Por último, cabe señalar que la intervención de la Iglesia, ya sea en la persona del obispo, podía variar según la región (K. Sessa, *The Formation*, p. 130-132).

³²⁵ En ocasiones, Ambrosio suele contraponer el *mafors* (Ambr., *De uirg.*, I, 11, 65, p. 162) con el *flammeum nuptiale* (Id., *De uirg.*, I, 11, 65, p. 162; Id., *De uirginit.*, 5, 26, p. 30; Id., *De inst. uirg.*, 17, 108, p. 188). Jerónimo de Estridón también cita el *mafors* como el velo que las vírgenes utilizaban para cubrirse la cabeza (Hieron., *Ep.*, 22, 13, p. 161). Por su parte, Isidoro de Sevilla emplea la palabra *mauors* en sus *Etymologiae*, donde explica que la *stola*, también conocida por su nombre latino *ricinium*, o vulgarmente como *mauors*, era una prenda femenina que las mujeres utilizaban para cubrir su cabeza cómo símbolo de que el hombre era la cabeza de la mujer (Isid., *Etym.*, XIX, 25, 4, s.p.: *stola matronae operimentum, quod cooperto capite et scapula a dextro latere in laeuum humerum mittitur: stola autem Graece uocatur quod superemittatur. Idem et ricinium Latino nomine appellatum eo quod dimidia eius pars retro reicitur; quod uulgo mauortem dicunt. Vocatum autem mauortem quasi Martem; signum enim maritalis dignitatis et potestatis in eo est. Caput enim mulieris uir est; inde et super caput mulieris est*).

La virgen consagrada

novias³²⁶. Este parecido no sería casual, sino buscado³²⁷. Mediante el velo de la virgen, los obispos procuraron reforzar la idea de que ésta era también una mujer casada, que debía fidelidad y obediencia a su marido. Y, dado que los obispos eran los representantes de Cristo en la tierra, estas mujeres no podían comportarse como si estuvieran solteras, sino que debían aceptar la autoridad del obispo como la de su propio esposo. De hecho, la presencia y el beneplácito del obispo resultaban imprescindibles para que la joven pudiera consagrarse, y ambos se reunían en el altar para protagonizar la ceremonia de consagración ante el testimonio del resto de la comunidad³²⁸. Además, un paralelismo que podemos establecer entre el matrimonio y las *uirgines Dei* es que, así como las vírgenes necesitaron la sanción del obispo para ser consideradas como tales oficialmente a partir de un cierto momento, poco a poco el matrimonio también fue introduciéndose en la esfera cristiana como ritual propio³²⁹.

La identificación de la virgen con el velo se ha de indagar a principios del siglo III, cuando Tertuliano escribió el *De uirginibus uelandis* para convencer a las vírgenes de que debían portarlo como muestra de su unión con Cristo³³⁰. Al parecer, algunas vírgenes de su comunidad se negaban a llevarlo³³¹ alegando que Pablo de Tarso no

³²⁶ Sobre el *flammeum*, K. K. Hersch comenta “wether red, pink, or deep yellow, it is clear that the color of the *flammeum* made it immediately recognizable to the Romans and that this particular veil was associated with a bride’s modesty and the protection of her *pudor*. The *flammeum* was the quintessential bridal adornment, but because matrons were expected to cover their heads, the *flammeum* signaled the bride’s entry into the society of matrons” (K. Hersch, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge 2010, p. 102).

³²⁷ R. Schilling, “Le voile de consecration dans l’ancien rit romain”, en *Mélanges en l’honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Strasbourg 1956, p. 403-414, p. 409.

³²⁸ Los cánones de los concilios hiponenses manifiestan el recelo de los obispos a que los presbíteros consagrasen una virgen sin su presencia o consentimiento (*Conc. Carth. a. 390*, 3, p. 13-14; *Breu. Hipp.*, 34, p. 42).

³²⁹ O. Bucci, *Il matrimonio cristiano. L’iter normative nei diritti della Chiesa*, Roma 2012 (Sussidi Patristici, 17), p. 35. G. Clak sostiene que algunas familias cristianas llamaban a un sacerdote para que pronunciara una bendición (G. Clark, *Women in Late Antiquity*, p. 14).

³³⁰ En opinión de V. Alfaro Bech y V. E. Rodríguez Martín, en Tertuliano “convergen en primer lugar, los significados del velo tradicional grecorromano como símbolo de respetabilidad y modestia (...). En segundo lugar, la costumbre judía que no venía dada por la Ley, sino por adaptación de una costumbre local árabe, puesto que en la Misná no se le da gran importancia al hecho que la mujer se vele” (V. Alfaro Bech – V. E. Rodríguez Martín, “Influencias grecorromanas y judías para la imposición del velo en el cristianismo africano del s. III”, *AMal*, 14, 1 [2001], p. 93-110, p. 110).

³³¹ M. Burnett McInerney, “Rhetoric, Power and Integrity in the Passion of the Virgin Martyr”, en K. C. Kelly – M. Leslie (ed.), *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*, Cranbury 1999, p. 50-70, p. 60.

La virgen consagrada

incluyó a las vírgenes, sino a las casadas, cuando escribió: *nam si non uelatur mulier et tondeatur si uero turpe est mulieri tonderi aut decaluari uelet caput suum* (I Cor. 11, 6)³³². Tertuliano respondió que el hombre era la cabeza de la mujer (I Cor. 11, 3), lo que incluía a las vírgenes, por lo que ellas debían velarse como lo haría una mujer casada³³³. En opinión de C. Cuadra y A. Muñoz, fue Tertuliano quien insistió en que las vírgenes debían portar un velo como muestra de su unión con Cristo, “lo que inaugura la retórica de la *sponsa Christi* aplicada en lo sucesivo a todo el monacato femenino”³³⁴.

Dejando de lado a Tertuliano, para A. B. Laughton las menciones a la *uelatio* en la obra ambrosiana son el primer testimonio de semejante ritual, lo que lo convierte en uno de los primeros obispos en abogar por su celebración³³⁵. En efecto, la primera vez que la menciona en su *De uirginibus*, nos explica el caso de la joven huérfana de padre que corrió al altar para ser consagrada por el obispo³³⁶. Ambrosio dice explícitamente que la joven cogió la mano derecha del sacerdote y la puso sobre su cabeza, urgiéndole a que recitara una oración³³⁷.

Más adelante, en el libro tercero del *De uirginibus*, Ambrosio nos explica la consagración de su hermana Marcelina, lo que resulta un testimonio de extraordinario valor, ya que es la primera ocasión en la que se describe con un cierto detalle³³⁸. Antes del *De uirginibus*, sólo contamos con pequeñas menciones en la literatura o en los cánones, lo que redonda en la importancia de la narración ambrosiana.

Desafortunadamente, la mayor parte de la narración recoge el supuesto discurso que el papa Liberio (352-366) habría pronunciado para la ocasión, dejando de lado los detalles de cómo se llevó a cabo la ceremonia. Sin embargo, gracias al contenido del discurso de Liberio y a las reflexiones finales de Ambrosio, podemos reconstruir en cierta medida lo que ocurrió durante aquella jornada.

³³² C. Daniel-Hughes, *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage. Dressing for the Resurrection*, New York 2001, p. 95.

³³³ Tert., *De uirg. uel.*, VII, 2-3, p. 48.

³³⁴ C. Cuadra García – A. Muñoz Fernández, “¿Hace el hábito a la monja?”, p. 290; R. Metz, *La consécration*, p. 51.

³³⁵ A. B. Laughton, *Virginity Discourse*, p. 222. Para una descripción detallada sobre la ceremonia de la *uelatio* y su evolución en el siglo IV, véase R. D’Izarny, *La virginité*, p. 82-97 y R. D’Izarny, “Mariage et consécration virginal au IV^e siècle”, *VSS*, 24 (1953), p. 92-118.

³³⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 11, 65-66, p. 160-164.

³³⁷ Id., *De uirg.*, I, 11, 65, p. 162: *nunc capiti dexteram sacerdotis inponens, precem poscens*.

³³⁸ N. Henry, “A New Insight”, p. 102.

La virgen consagrada

Según Ambrosio, Marcelina fue consagrada por el papa Liberio en el natalicio del Salvador en San Pedro³³⁹. Había acudido con la vestimenta propia de las vírgenes — de una tonalidad oscura— y, acompañada de *puellae Dei* y ante la atenta mirada de una multitud, había aceptado su nueva profesión³⁴⁰. Suponemos que, de pie ante el altar³⁴¹, Marcelina habría recibido el velo y, tras una breve oración del obispo, habría entrado a formar parte del grupo de vírgenes allí reunidas.

Desconocemos en qué año se celebró la consagración de Marcelina —R. Metz la fecha en el 352 o 353³⁴²—, pero entendemos que debía ser relativamente joven, ya que una de las recomendaciones de Liberio fue que utilizara el ayuno para contener las pasiones de su juventud³⁴³.

Aunque no se especifique, es probable que Marcelina estuviera acompañada por su familia, es decir, por su madre y por sus hermanos Sático y Ambrosio. Al respecto, al comienzo del libro tercero del *De uirginibus*, Ambrosio se dirigía a su hermana y le recordaba las numerosas ocasiones en las que habían hablado sobre lo que sucedió aquella jornada³⁴⁴. Ahora bien, aunque Ambrosio no hubiera estado presente por razones desconocidas, obviamente contaba con información de primera mano.

Por otro lado, si fuera cierto que una multitud acudió a San Pedro para ser testigo de la consagración, probablemente se debiera a la importancia del evento, pero también por quién lo oficiaba y dónde se celebraba. En efecto, Marcelina fue consagrada por el obispo de la ciudad donde residía, pero el hecho de que ese hombre

³³⁹ En su obra *Exhortatio uirginitatis*, Ambrosio comentaba que el día de la Pascua se celebraban bautismos y consagraciones de vírgenes (Ambr., *Exhort. uirg.*, 7, 42, p. 232: *uenit Paschae dies, in toto orbe baptismi sacramenta celebrantur, uelantur sacre uirgines*).

³⁴⁰ Id., *De uirg.*, III, 1, 1, p. 204-206.

³⁴¹ Id., *De inst. uirg.*, 17, 108, p. 188.

³⁴² R. Metz, *La consécration*, p. 79-80. Diversos autores se decantan por el 353 (H. Dacier, *La femme*, p. 14; C. White, *The Emergence of Christianity*, Westport 2007, p. 111; I. Davidson, “Ambrose”, en P. E. Esler [ed.], *The Early Christian World*, II, Oxford – New York 2000, p. 1175-1204, p. 1178; A. Paredi, “La velazione di S. Marcellina”, en *Nel XVI centenario della velatio di S. Marcellina*, Milano 2013², p. 27-30, p. 30). Sin embargo, dada la dificultad en fechar la ceremonia, los autores prefieren situarla en un período de tiempo amplio; por ejemplo, R. Lizzi la ubica antes o después del exilio de Liberio (356-358) (R. Lizzi Testa, *Senatori, popolo, papi: Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004 [Munera, 21], p. 114-115), o simplemente la datan de forma vaga a principios de la década del 350 (N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 33-34; J. Moorhead, *Ambrose*, p. 21).

³⁴³ Ambr., *De uirg.*, III, 2, 5, p. 212.

³⁴⁴ Id., *De uirg.*, III, 1, 1, p. 204.

La virgen consagrada

fuera el prelado de Roma añadía una cierta aureola de notoriedad al episodio. Además, el lugar de la consagración no dejaba de resultar emblemático.

Dado que Marcelina pertenecía a una familia de alto rango, posiblemente estaríamos ante un caso potencialmente comprometedor si atendemos a la ya conocida resistencia de las familias aristocráticas a la consagración de sus hijas³⁴⁵. Sin embargo, todo apunta a que Marcelina contaba con el apoyo absoluto de su madre. Por lo tanto, el caso de Marcelina se corresponde con el de otras jóvenes —como Eustoquia, Macrina o Demetriáde— que, libres de la autoridad del *pater familias* y bajo la cobertura de su familia, pudieron abrazar el ascetismo sin trabas. Además, la consagración de Marcelina pudo abrir nuevas conexiones sociales para la familia de Ambrosio dentro de la esfera religiosa³⁴⁶.

Como ya hemos mencionado anteriormente, la ceremonia de la *uelatio* se asemejaba a lo que R. d'Izarny llama *uelatio coniugalis*³⁴⁷, lo que se confirma por las primeras palabras que Liberio dirigió a Marcelina: *bonas, filia, nuptias desiderasti*³⁴⁸. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el lenguaje de las nupcias puede proceder de Ambrosio y no de Liberio. Y es que, al reconstruir el discurso del papa, probablemente Ambrosio lo modificó para que las palabras de Liberio sonaran en consonancia con su propio pensamiento. Por ejemplo, los primeros párrafos del discurso de Liberio hacen referencia a la consubstancialidad de Jesús con respecto al Padre³⁴⁹, lo que podría entenderse como la firme adherencia de Ambrosio al credo niceno en contraposición al movimiento arriano que gozaba de una fuerza considerable en la ciudad de Milán³⁵⁰. Como afirma A. B. Laughton, “*De uirginibus* is nevertheless reflective of the surrounding Trinitarian conflict in some important ways. Although Ambrose does not engage in aspecifically Arian rhetoric or argue overtly against Homoian ideas, this

³⁴⁵ A. Arjava remarca que el extremismo al que llegaban los ascetas e incluso la dejadez de su apariencia eran motivos suficientes para que los miembros de las familias prominentes los observaran con recelo y suspicacia (A. Arjava, *Women and Law*, p. 159).

³⁴⁶ D. Natal Villazala, *Fugiamos ergo* Forum, p. 25.

³⁴⁷ R. D'Izarny, *La virginité*, p. 14: “on doit conclure que la consécration des vierges, qui est une transposition liturgique de la *uelatio coniugalis*, a le même sens que cette cérémonie qui a un caractère intermédiaire entre la *sponsalis* et le *matrimonium*”. Véase, además, su estudio sobre la *uelatio coniugalis* (R. D'Izarny, *La virginité*, p. 78-84).

³⁴⁸ Ambr., *De uirg.*, III, 1, 1, p. 206.

³⁴⁹ Id., *De uirg.*, III, 1, 2-4, p. 208-212.

³⁵⁰ L. Cracco Ruggini, “Vercelli e Milano: nessi politici e rapporti ecclesiali nel IV-V secolo”, en E. Dal Covolo – R. Ugliione – G. M. Vian (ed.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma 1997 (Biblioteca de Scienze Religiose, 133), p. 91-120, p. 103.

La virgen consagrada

treatise contains his earliest written statements on the nature of God and represents his first attempt to establish himself as a theological authority in Milan”³⁵¹.

El resto del discurso liberiano entremezcla consejos sobre cómo debía comportarse una virgen, denuncias a las fábulas de los dioses paganos, referencias a mujeres virtuosas de las Sagradas Escrituras y citas indirectas a sentencias de las epístolas paulinas. Tras recordar las palabras del papa, Ambrosio elogiaba a su hermana por haber rebasado las expectativas: mientras que la mayoría de los cristianos respetaba el ayuno en determinados días del año, Marcelina dejaba de comer durante largo tiempo, acompañada siempre de su códice³⁵². Según el testimonio de Ambrosio, si alguien la urgía a comer, ella le respondía lo que Jesús dijo al Diablo cuando éste le tentó en el desierto tras cuarenta días de ayuno: *non in pane solo uiuit homo sed in omni uerbo Dei* (Mt. 4, 4)³⁵³. Tras varias recomendaciones, Ambrosio finalizaba el *De uirginibus* señalando que Marcelina no había tenido ningún maestro ni la compañía de ninguna virgen para aprender lo que era la castidad, sino que había heredado la virtud de una pariente mártir, Sotera, muerta en tiempos de persecución por el filo de una espada³⁵⁴.

Por último, finalizamos este apartado recordando que la *uelatio* contenía un voto de castidad y lealtad que unía a la joven con Cristo. Si la virgen, ya consagrada, se unía a otro hombre, se consideraba que había roto su voto, lo que para algunos podía considerarse un adulterio y era condenado severamente en los concilios. Tal y como argüía P. Brown, para que una virgen permaneciera como tal, una de las estrategias empleadas por los obispos fue la de sacralizar su persona como si se tratara de un *exvoto* humano, ya que había dejado de ser una mujer para convertirse en una ofrenda a

³⁵¹ A. B. Laughton, *Virginité Discourse*, p. 23-24.

³⁵² Id., *De uirg.*, III, 4, 15, p. 220: *namque ieiunium in praeceptis habemus, sed singulorum dierum, tu autem multiplicatis noctibus ac diebus inurema tempora sine cibo transigis, et, si quando rogaris ut cibum sumas, paulisper deponas codicem, respondes ilico: Non in pane solo uiuit homo, sed in omne uerbo Dei.* Jerónimo también anima a Eustoquio a tener consigo siempre un códice: *tenenti codicem somnus obrepat et cadentem faciam pagina sancta suscipiat* (Hieron., *Ep.*, 22, 17, p. 165). Aunque desconocemos el contenido exacto de estos volúmenes, es posible que incluyeran el salterio para que las vírgenes pudieran cantar los salmos. A partir del siglo IV, la expansión del cristianismo favoreció la sustitución del rollo o volumen por el códice a causa de su mayor facilidad de manejo (R. W. Mathisen, “Paleography and Codicology”, en S. A. Harvey – D. G. Hunter [ed.], *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, p. 140-165, p. 145).

³⁵³ Ambr., *De uirg.*, III, 4, 15, p. 220.

³⁵⁴ Id., *De uirg.*, III, 7, 37-38, p. 240.

La virgen consagrada

Dios³⁵⁵. Por ello, las vírgenes mártires, como Sotera, fueron encumbradas en la literatura cristiana por haber conservado su castidad incluso en la prueba más difícil³⁵⁶.

9. *Angeli in terris sunt*

La práctica del ascetismo, entendida como una vía para acercarse a la divinidad, fue ensalzada en la obra ambrosiana como la más virtuosa aspiración para todas aquellas personas que se identificaran como cristianas, ya fueran hombres o mujeres.

El asceta se sentía ligado al mundo terrenal, el mundo en el que vivía, a causa de su cuerpo carnal. El alma³⁵⁷ de esta persona anhelaba sentirse más cerca del Dios creador, es decir, del mundo celestial³⁵⁸, y para ello sometía su cuerpo a un duro entrenamiento³⁵⁹ (lo que precisamente significa “ascesis”). Los ascetas creían que al entrenar su cuerpo —su parte carnal y, por lo tanto, susceptible a la lujuria y a la gula—

³⁵⁵ P. Brown, *The Body*, p. 260.

³⁵⁶ G. Crescenti, *La condanna allo stupro delle vergini cristiane durante le persecuzioni dell'impero romano*, Palermo 1966 (Collana di saggi e monografie. Nuova Serie, 21), p. 35.

³⁵⁷ Según Ambrosio, el alma estaba formada por dos partes: la racional y la irracional. La inteligencia (Adán), gobernaba la primera, mientras que los sentidos (Eva) restaban ligados a la segunda (Ambr., *De Abrah.*, II, 1, 2, p. 565-566). En opinión de F. Vera Zorrilla, el prelado milanés solía emplear el llamado “binario psicológico”, es decir, “presentar a Adán y Eva como figuras de la mente y la sensibilidad” (un ejemplo lo hallamos en Ambr., *De parad.*, 2, 11, p. 271). Según este investigador, el origen de este binario se encuentra en Filón, y como ejemplo cita las obras de *De opificio mundi* (165, p. 252), *Legum allegoriae* (III, 56, p. 202) y *Quaestiones in Genesim* (I, 47, vol. 1, p. 112) (F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 56). Sobre la influencia de Filón en la obra ambrosiana, uide L. F. Pizzolato, “La coppia umana in sant’Ambrogio”, en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976 (SPM, 5), p. 180-211; E. Lucchesi, *L’usage de Philon dans l’oeuvre exégétique de Saint Ambroise. Une «quellenforschung» relative aux commentaires d’Ambroise sur la genèse*, Leiden 1977 (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums, 9); H. Savon, *Saint Ambroise devant l’exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977, 2 vol.; D. Ramos-Lissón, “Aspectos teológicos de la feminidad en San Ambrosio y San Agustín”, en D. Ramos-Lissón – P.-J. Viladrich – J. Escrivá-Ivars (dir.), *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Pamplona 1989 (Publicaciones del Instituto de Ciencias para la Familia, 7), p. 125-167; H. Savon, “Remploi et transformation de thèmes philoniens dans la première lettre d’Ambroise à Just”, en B. Gain – P. Jay – G. Nauroy (ed.), *Chartae caritatis. Études de patristique et d’antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Paris 2004 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 173), p. 83-95.

³⁵⁸ Ambr., *Exam.*, VI, 6, 39, p. 230; Id., *De uirginit.*, 17, 108, p. 84.

³⁵⁹ La lectura es una de las vías por las que el alma se enriquece y se aleja de los placeres carnales (Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VII, 142, p. 263).

La virgen consagrada

lograrían domeñar los “anhelos terrenales”³⁶⁰, ya que la satisfacción de estos deseos podía interpretarse como un obstáculo para desarrollar un alma virtuosa. Es más, mediante el ascetismo podían expresar a través de su cuerpo la condición de su alma³⁶¹. En efecto, sus practicantes aspiraban a dominar los apetitos del cuerpo³⁶² creyendo que de esa manera el alma tomaría el control y ellos podrían asemejarse a los ángeles: criaturas celestiales libres de las preocupaciones terrenales y cercanas a la divinidad. De hecho, las vírgenes consagradas, que por su modo de vida eran comparadas con los ángeles, se adelantaban a la promesa de la resurrección: cuando los saduceos se acercaron a Jesús para preguntarle de quién sería esposa la mujer que había tenido siete maridos, éste respondió que *in resurrectione enim neque nubent neque nubentur sed sicut angeli Dei in caelo* (Mt. 22, 30). Por lo tanto, los cristianos podían reconfortarse en que tras la muerte ocuparían un lugar en el cielo, pero las vírgenes, aún en vida, podían presumir de ser como ángeles en la tierra.

Entre las cuestiones terrenales que embrutecían el alma, además del placer carnal, también se contemplaba la riqueza, la posesión de esclavos³⁶³, el poder, la gula y la belleza. Advertía el obispo a sus lectores: *temptante diabolo, carne suadente*³⁶⁴.

Según Ambrosio de Milán, no había nada más bello y más puro que un alma virginal³⁶⁵. Las almas no conocían lo que era la unión carnal, por lo que eran tan puras como los ángeles celestiales³⁶⁶. Lo que diferenciaba el alma de la virgen consagrada de los demás miembros de la comunidad cristiana era que no estaba manchada por la suciedad terrenal³⁶⁷, es decir, por los deseos terrenales, ni tampoco por la mácula de las

³⁶⁰ Según K. Ware podemos diferenciar dos tipos de ascetismo en relación con su actitud hacia el cuerpo: el natural y el innatural. El primero trata de modificar el cuerpo e intenta reducir sus necesidades al mínimo, sin pretender castigarlo, mientras que el segundo lo mortifica (K. Ware, “The Way”, p. 9-10).

³⁶¹ G. Clark, “Women and Asceticism”, p. 44.

³⁶² Ambr., *De Abrah.*, II, 4, 13, p. 574; Id., *De Isaac*, IV, 11, p. 561.

³⁶³ Id., *Exam.*, VI, 6, 39, p. 233.

³⁶⁴ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, IV, 63, p. 129.

³⁶⁵ Id., *De uirg.*, I, 7, 38, p. 138-140: *quibus indiciis ostenditur perfecta et inreprehensibilis uirginalis animae pulchritudo altaribus consecrata diuinis inter occursus et latibula spiritalium bestiarum non inflexa moralibus et intenta mysteriis dei meruisse dilectum, cuius ubera plena laetitiae*; Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, IV, 13, p. 111.

³⁶⁶ Id., *De Isaac*, VI, 51, p. 675; Id., *Exp. psalm. CXVIII*, IV, 8, p. 71. Vide C. Álvarez Alonso, *El espíritu santo y la virginidad. Líneas ambrosiana para una pneumatología de la virginidad*, Barcelona 2004 (Scire selecta, 2), p. 291-294.

³⁶⁷ Id., *De uirg.*, I, 5, 21, p. 122: *quid autem est castitas uirginalis nisi expers contagionis integritas?*

La virgen consagrada

relaciones sexuales. En efecto, la virgen era una mujer libre del yugo del matrimonio y de la obediencia al marido³⁶⁸. Por ello, Ambrosio exhortaba a las vírgenes a ser como “nubes ligeras”. Las denominó así porque aquellas otras mujeres que tomaban el velo nupcial eran como nubes cargadas de lluvia³⁶⁹: una lluvia que al caer sobre la tierra la convierte en fértil, lo que es un indicativo de que en el futuro parirán hijos³⁷⁰. La abeja fue también otra criatura a la que Ambrosio asoció con la virgen por ser *laboriosa, pudica y continens*³⁷¹.

Para el obispo milanés, carne y alma³⁷² se hallaban unidos en un mismo cuerpo como si de un matrimonio se tratara³⁷³, pero sólo cuando el alma hubiera sido capaz de domeñar a la materia podría entonces iniciar una vida celestial³⁷⁴. Aunque estuviera atrapada en la cárcel corpórea³⁷⁵, el alma buscaba alcanzar el cielo³⁷⁶. Las vírgenes

³⁶⁸ Id., *De uid.*, 13, 81, p. 312.

³⁶⁹ H. Savon, “Un modèle de sainteté à la fin du IV^e siècle: la virginité dans l’oeuvre de saint Ambrose”, en J. Marx (ed.), *Problèmes d’Histoire du Christianisme. Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Bruxelles 1989, p. 21-31, p. 26: “la pluie et le parfum, ce qui apaise les ardeurs du corps et ce qui unit déjà à l’époux, ces deux images résumant le programme spirituel qu’Ambroise énonce pour ses lectrices”.

³⁷⁰ Ambr., *Exhort. uirg.*, 6, 34, p. 226.

³⁷¹ Id., *De uirg.*, 1, 8, 40, p. 140.

³⁷² Según Ambrosio, *anima enim sexum non habet* (Id., *De uirginit.*, 15, 93, p. 74). Según F. Vera Zorrilla, “más que de personas masculinas y femeninas, Ambrosio, como Filón, habla de *categorías* masculina y femenina, presentes ambas tanto en el hombre como en la mujer, puesto que son *generaciones* del alma, que no tiene sexo” (F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 63-64). En efecto, cuando Ambrosio trata sobre los embates pasionales del cuerpo, la fuerza que éste ejerce sobre el alma recuerda a la caracterización del género masculino por el vigor e incluso la violencia. Por el contrario, el alma se defiende de estos ataques con “amor y caricias”. Aunque en la literatura cristiana se hace evidente un cambio en la manera de concebir la virilidad, algunos rasgos atribuidos al hombre preponderantes en la cultura grecorromana siguen presentes en la caracterización cristiana. Para mayor información, uide S. D. Moore – J. C. Anderson, *New Testament Masculinities*, Atlanta 2003 (Semeia Studies, 45); B. Krondorfer (ed.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, London 2009; M. Kuefler, *The Manly Eunuch*. En cuanto a la masculinidad grecolatina, uide L. Foxhall – J. Salmon (ed.), *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London – New York 1998 (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 8); Eid., *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London – New York 1998 (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 7).

³⁷³ Ambr., *De Abrah.*, II, 6, 28, p. 585.

³⁷⁴ Id., *De Abrah.*, II, 7, 41, p. 596-597.

³⁷⁵ La concepción del cuerpo como prisión del alma era una cuestión de interés filosófico ya en época de Platón, tal y como podemos comprobar en sus obras *Phaidon* o *Gorgias* (T. Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Madrid 1994, p. 18 [trad. de V. A. Martínez de Lopera, *Eunuchen für das*

La virgen consagrada

habían de cubrirse con el cuerpo, un vestido temporal, pero dentro de ellas habitaba el alma, que era eterna³⁷⁷. Para Ambrosio, la relación entre el alma y el cuerpo se asemejaba a una lucha entre dos fuerzas que avanzaban en diferentes direcciones. El cuerpo, enfebrecido por las ansias carnales y el deseo, buscaba constantemente la manera de poder satisfacer estas necesidades. El alma, por el contrario, se sentía inclinada por la virtud y de ella se esperaba que fuera capaz de dominar y subyugar al cuerpo. Para ilustrar a sus lectores, Ambrosio utilizó en varias ocasiones la metáfora de un auriga tratando de sujetar las riendas de unos caballos impetuosos³⁷⁸: una floja sujeción de las riendas —es decir, una voluntad poco firme— conllevaría el descontrol del cuerpo y, por lo tanto, el desvío de la senda hacia la virtud. La lucha por la supremacía no finalizaba nunca; el asceta debía permanecer siempre en guardia³⁷⁹.

El obispo milanés, sin embargo, no fue el único en advertir de los peligros que comportaba el deseo carnal. En los siglos anteriores al prelado de Milán, algunas obras dedicadas a monjes y anacoretas ponían de relieve la necesidad de que los ascetas marcharan al desierto para evitar la tentación de la carne. Tal es el caso de Jacobo, recogido en la *Historia monachorum Syriae* de Teodoreto de Ciro, quien tuvo que sufrir la tentadora visita de un demonio³⁸⁰ bajo la forma de un joven rubio y hermoso. Jacobo,

Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität, Hamburg 1988]). Al respecto, según J. M. Dillon, debemos tener cuidado con las connotaciones de la palabra *phroua*, ya que puede significar tanto “prisión” como “puesto de guardia”, lo que puede variar las interpretaciones al respecto (J. M. Dillon, “Rejecting the Body, Redefining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism”, en V. L. Wimbush, – R. Valantasis [ed.], *Asceticism*, New York 1995, p. 80-87, p. 81).

³⁷⁶ Ambr., *De uirginit.*, 13, 83, p. 68.

³⁷⁷ Id., *Exam.*, VI, 6, 39, p. 231. Pueden observarse rasgos de neoplatonismo en la obra ambrosiana (C. A. Satterlee, *Ambrose of Milan's*, p. 84; C. Álvarez Alonso, *El espíritu santo*, p. 31 y 202-206; D. Moran, “Neoplatonism and Christianity in the West”, en P. Remes – S. Slaveva-Griffin [ed.], *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London – New York 2014 [Routledge Handbooks], p. 508-524, p. 511). Sobre la influencia del neoplatonismo en Ambrosio, uide P. Courcelle, “Plotin et saint Ambroise”, *RPh*, 76 (1950), p. 29-56; P. Hadot, “Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambrose”, *REL*, 34, (1956), p. 202-220; G. Madec, *Saint Ambrose et la philosophie*, Paris 1974.

³⁷⁸ Ambr., *De uirginit.*, 15, 94, p. 74-76; Id., *De Abrah.*, II, 8, 54, p. 607; Id., *De Isaac*, VIII, 65, p. 688; Id., *De off.*, I, 47, 229, p. 85. Incluso Jerónimo de Estridón empleó esta metáfora en sus escritos (Hieron., *Adu. Iouin.*, 2, 10, c. 299).

³⁷⁹ Ambr., *De Abrah.*, II, 8, 45, p. 599. Según Ambrosio, Pablo de Tarso era un ejemplo paradigmático de cómo al castigar su carne la convertía en sierva y la domeñaba al imperio de la razón, probablemente en referencia a I Cor. 9, 26-27 (Ambr., *De inst. uirg.*, 2, 11, p. 118).

³⁸⁰ Sobre la lucha contra los demonios y los monjes del desierto, uide N. H. Baynes, “St. Anthony and the Demons”, *JEA*, 40 (1954), p. 7-10; A. Crislip, “The Sin of Sloth or the Illness

La virgen consagrada

enervado por la presunción del demonio, lo rechazó con firmes palabras y lo expulsó pronunciando el nombre de Cristo³⁸¹. Asimismo, la mujer también representaba un peligroso símbolo de sexualidad y debía evitarse completamente el contacto con lo femenino³⁸².

En consecuencia, aquellas personas que lograban alcanzar el ideal de perfección ascética contemplado por los escritores cristianos eran profusamente alabadas por llevar un género de vida angelical³⁸³, ya que habían demostrado ser merecedoras de tal comparación³⁸⁴. Según Ambrosio, aquellas almas que brillaban por su piedad habían sido pintadas por Dios³⁸⁵. En su obra *De uirginitate*, Juan Crisóstomo opinaba que Elías, Eliseo y Juan sólo se diferenciaban de los ángeles por ser criaturas carnales, y que en ningún otro aspecto podían ser acusados de ser inferiores a esos seres celestiales³⁸⁶.

La simbólica figura del ángel como representación de los ascetas y de las vírgenes consagradas se difundió considerablemente entre los escritos de los Padres de la Iglesia y tuvo un gran éxito como alegoría, repitiéndose una y otra vez³⁸⁷. En la primera epístola dedicada a las vírgenes atribuida a Clemente, obispo de Roma de finales del primer siglo, el autor promete el reino de los cielos a todos aquellos hombres y mujeres que se acojan a la virginidad, asemejándose a los ángeles³⁸⁸.

of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism”, *HThR*, 98, 2 (2005), p. 143-169; D. Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge (Mass.) 2006.

³⁸¹ Theod., *Hist. mon. Syr.*, 21, 28, p. 112-114.

³⁸² A. Hunt, *Clothed in the Body*, p. 57. Como explica P. Brown en su célebre artículo “for the society around him, the holy man is the one man who can stand outside the ties of the family, and of economic interest; whose attitude to food itself rejected all the ties of solidarity to kin and village that, in the peasant societies of the Near East, had always been expressed by the gesture of eating. He was thought of as a man who owed nothing to society. He fled women and bishops, not because he might have found the society of either particularly agreeable, but because both threatened to rivet him to a distinct place in society” (P. Brown, “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS*, 61 [1971], p. 80-101, p. 91-92).

³⁸³ Ambr., *Exp. psalm. CXVIII*, IV, 8, p. 71; XII, 12, p. 257.

³⁸⁴ Id., *De Hel.*, 3, 4, p. 413; Id., *Exp. psalm. CXVIII*, IV, 8, p. 71.

³⁸⁵ Id., *Exam.*, VI, 6, 39, p. 233-234.

³⁸⁶ Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 79, 1, p. 376.

³⁸⁷ J. E. Salisbury, *Church Fathers*, p. 14: “all the Fathers repeatedly stressed that virginity reproduced the angelic life here on earth, and they wrote of it in such encomiastic terms that no one would think the virgin life was anything less than pure angelic existence”.

³⁸⁸ Ps.-Clem., *Ep. ad uirg. prior*, 4, 2, c. 388.

La virgen consagrada

Según Ambrosio, las vírgenes bien podían representar la vida celestial en la tierra³⁸⁹, ya que el cielo era identificado como la patria de la castidad³⁹⁰. La asociación de la virgen con un ser celestial la convertía en una criatura que había rebasado las barreras de la naturaleza³⁹¹; en esencia, se trataría de una mujer que había superado su propia condición humana y había roto con sus ataduras terrenales³⁹². A diferencia del resto de mujeres de la comunidad cristiana, las vírgenes habían conseguido domeñar esa “debilidad natural” atribuida a su sexo y habían accedido a un estado más elevado inspiradas por la divinidad. Según Juan Crisóstomo, lo único que impedía a las vírgenes ascender hasta los cielos era la carne y, a semejanza de los ángeles, no contraían matrimonio³⁹³. Por otro lado, el género de vida de las vírgenes era asemejado con aquel que habrían llevado Adán y Eva en el Paraíso, libres del pecado³⁹⁴. Para Ambrosio, no había nada tan íntegro y tan puro como la virginidad³⁹⁵. Y por todas estas razones las vírgenes merecían ser recompensadas con una protección angelical³⁹⁶.

En opinión de E. Muehlberger, “by placing the feats of the ascetics in the realm of the supernatural, something to be admired from afar, [...] it preserved urban

³⁸⁹ Ambr., *Exp. psalm. CXVIII*, 12, 12, p. 257; Id., *De Isaac*, VI, 51, p. 675. Al respecto, véase M. Pastore, *Gli angeli in S. Ambrogio*, Firenze 1949, p. 23; T. M. Shaw, “Askesis and the Appearance of Holiness”, *J ECS*, 6, 3 (1998), p. 485-500, p. 487.

³⁹⁰ Ambr., *De uirg.*, I, 5, 20, p. 122.

³⁹¹ Id., *De uirg.*, I, 3, 11, p. 110; Id., *De uirginit.*, 5, 28, p. 32.

³⁹² Id., *Exhort. uirg.*, 5, 28, p. 220. Según Atanasio, la virginidad, al haber superado la naturaleza humana e imitar la vida de los ángeles, es lo que nos empuja a alcanzar a Dios (Athanas., *Ep. prim. ad uirg.*, p. 74). D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, p. 18: “Athanasius believed that, as «brides of Christ», virgins were the supreme examples of humanity united with the Divine Word; their ability to renounce sex permanently was certain proof that the incarnate Word has triumphed over death and the human soul’s bondage to the bodily passions”.

³⁹³ Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 11, 1, p. 126. En este sentido, recordemos la ya mencionada sentencia de Jesús en Mt. 22, 30: *in resurrectione enim neque nubent neque nubentur sed sunt sicut angeli Dei in caelo*.

³⁹⁴ Ambr., *De inst. uirg.*, 17, 104, p. 184-186: *in uirginibus sacris angelorum uitam uidemus in terris, quam in paradiso quondam amiseramus*; Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 14, 3-5, p. 140-142. P. L. Reynolds, *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods*, Leiden 1994 (Supplements to *VChr*, 24), p. 339: “Christian exegetes could not but associate sex with the Fall, and all assumed that sexual intercourse did not take place until after the expulsion from Eden. Many considered that sexual procreation, while good, could not have happened in Paradise”.

³⁹⁵ Ambr., *De uirg.*, I, 7, 38, p. 138. Inspirado en Ct. 4, 7-8.

³⁹⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 8, 51, p. 150.

La virgen consagrada

Christian life as a viable mode of piety for «normal» humanity”³⁹⁷. Al ensalzar la figura del asceta comparándola con la de un ángel, se da por supuesto que esta persona gozaría de una proximidad más cercana al reino de los cielos que el resto de cristianos. Esta interpretación pudo haber causado un conflicto interno dentro de la Iglesia, ya que la mayoría de los cristianos no se habían acogido a un modo de vida tan riguroso y, no obstante, los más alabados eran aquellos que sí lo habían hecho. Según Muehlberger, el mecanismo que emplearon los escritores para evitar posibles repercusiones resultaría en una especie de compromiso: los ascetas serían exaltados como los cristianos más virtuosos, pero la predicación de sus increíbles esfuerzos, de sus gestas y, dado el caso, de sus milagros, tomaría tal cariz que serían asemejados a los héroes de la Antigüedad. De esa manera, los cristianos que habitaban en las ciudades no se sentirían amenazados por no haber escogido un tipo de vida austero y contemplativo. En lo que atañe al obispo milanés, cabe añadir que Ambrosio no utilizó mucha sutileza: su encomio a las vírgenes consagradas y a las viudas no dejaba lugar a dudas sobre cuál era su opinión al respecto. Ahora bien, el obispo siempre tuvo mucho cuidado en matizar sus palabras y en defender la dignidad de la vida de los cristianos casados de su congregación³⁹⁸.

Al respecto, en su obra *Expositio euangelii secundum Lucam*, Ambrosio explica a los lectores que él contempla la comunidad cristiana como un bello jardín iluminado por el resplandor de los ángeles en el que las vírgenes son como lirios³⁹⁹. Según Ambrosio, el aroma de las vírgenes resulta embriagador; el olor que exhala su cuerpo proviene de su dedicación al Señor: su dulce fragancia es un indicativo de su castidad⁴⁰⁰. Las menciones al sentido del olfato son una de las características más llamativas de la obra ambrosiana y están claramente inspiradas en el Cantar de los Cantares⁴⁰¹, tal y como podemos observar en el siguiente ejemplo: *quan pulchrae sunt*

³⁹⁷ E. Muehlberger, “Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism”, *JECS*, 16, 4 (2008), p. 447-478, p. 450; Ead., *Angels*, p. 174.

³⁹⁸ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 24, p. 126-128; I, 7, 34-35, p. 134-136; Id., *De uid.*, 4, 23, p. 266.

³⁹⁹ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VII, 128, p. 258. Inspirado en Ct., 2, 1.

⁴⁰⁰ Ambr., *De uirg.*, I, 7, 39, p. 140.

⁴⁰¹ J. E. Salisbury, *Church Fathers*, p. 17: “in fact, smell seemed to define the carnal for Ambrose, for all his tracts on virginity contain a seemingly disproportionate number of references to the sense of smell”; S. A. Harvey, *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006 (The Transformation of the Classical Heritage, 42), p. 124; N. Squicciarino, *El vestido habla*, Madrid 1990 (Signo e imagen, 20), p. 62 (trad. J. L. Aja Sánchez, *Il vestito parla: considerazioni psicosociologiche sulla indumentaria*, Roma 1986). En

La virgen consagrada

mammae tuae soror mea sponsa pulchriora uera tua uino et odor unguentorum tuorum super omnia aromata. Fauus distillans labia tua sponsa mel et lac sub lingua tua et odor uestimentorum tuorum sicut odor turis (Ct., 4, 10-11).

Así pues, dado que no existía un premio más grande que el que se obtenía con la virginidad, Ambrosio aconsejaba a las jóvenes de su congregación que se comportasen como ángeles y que no se ataran al yugo nupcial. Si rechazaban la opción del matrimonio y escogían consagrarse como vírgenes por la Iglesia, serían ángeles sobre la tierra y se librarían de los pesares que conllevaba la unión conyugal⁴⁰².

10. *Modus uiuendi*

El modo de vida de las vírgenes, es decir, las pautas por las que debían regir su día a día, fue, sin lugar a dudas, una de las grandes preocupaciones de Ambrosio de Milán. Se podría considerar que este apartado es el núcleo de nuestra investigación sobre las vírgenes, ya que nos introducimos en los engranajes más profundos de esta figura femenina. Por ello, en él abordaremos cuestiones tales como la residencia en la que las ascetas tenían que vivir, las labores a las que debían dedicar su tiempo y en qué medida, la apariencia que habían de mostrar a la comunidad, las relaciones que podían cultivar y cuáles debían evitar, etcétera. Con tal de ofrecer un visión comprensible del día a día de estas mujeres, hemos dividido este apartado en tres secciones principales: residencia y salidas al exterior; tareas y función social; y apariencia y comportamiento.

10.1. Residencia y salidas al exterior

A finales del siglo IV, la religión cristiana había arraigado profundamente en las provincias de Oriente, dando lugar a numerosas comunidades, ya fuera en las populosas

efecto, Ambrosio gustaba de emplear pasajes del Cantar de los Cantares en su exhortación a la virginidad; para más información *uide* M. Tajo, “Un confronto tra S. Ambrogio e S. Agostino a proposito dell’esegesi del Cantico dei Cantici”, *REA*, 7 (1961), p. 127-151; D. Ramos-Lissón, “«Referamus ad Christum» comme paradigme aux vierges dans les *Traitées sur la virginité* de Saint Ambroise”, en E. A. Livingstone (ed.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, Leuven 1993 (*SP*, 28: *Latin Authors [other than Augustine and his Opponents], Nachleben of the Fathers*), p. 64-74; Id., “Las tipologías de Cristo en el «*Canticum Canticorum*» según el tratado ambrosiano «*De uirginitate*»”, en G. Aranda – C. Basevi – J. Chapa (dir.), *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, Pamplona 1994 (Colección teológica, 83), p. 533-541.

⁴⁰² Ambr., *Exhort. uirg.*, 4, 19, p. 214.

La virgen consagrada

ciudades o en el campo. Si bien el origen de la religión se hallaba en Judea, durante los primeros siglos tras la muerte de Jesús, el cristianismo se expandió en Egipto y Siria, formando comunidades tan formidables como la de Antioquía o Alejandría⁴⁰³. Justamente, el desierto sirio, por resultar inhóspito, se convirtió en el lugar de residencia de numerosos ascetas o monjes, como es el caso de Jerónimo de Estridón⁴⁰⁴.

La razón de abandonar los núcleos urbanos cabe buscarla en el deseo de evitar las distracciones que abundaban en las ciudades y en los pueblos⁴⁰⁵. Para poder dedicarse completamente a Dios y esquivar tentaciones —como asistir a los espectáculos⁴⁰⁶ o relacionarse con el género femenino—, los hombres que escogían una

⁴⁰³ Id., *De uirginit.*, 7, 36, p. 38. En el caso egipcio, cabe destacar a Clemente de Alejandría, cuya obra *Paedagogus* resulta esencial para el estudio de las comunidades cristianas egipcias. Asimismo, ambas ciudades sufrieron fuertes enfrentamientos religiosos con paganos y judíos. Vide C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997 (Ancient Society and History), p. 278-330; C. Martínez Maza, “Religious Conflict in Late Antique Egypt: Urban and Rural Context”, en A. De Francisco Heredero – D. Hernández de la Fuente – S. Torres Prieto (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Newcastle 2014, p. 48-63.

⁴⁰⁴ Jerónimo marchó al desierto de Calcis, en Siria, con el firme propósito de llevar una vida ascética. Durante los años en los que vivió en el desierto, Jerónimo se vio mezclado en las disputas teológicas que sacudían Oriente (M. Forman, *Praying with the Desert Mothers*, Collegeville 2005, p. 30). En opinión de M. H. Williams, las cartas que escribió a sus contactos en Occidente, rogando una respuesta, demuestran que debió sentirse perdido en su propósito (M. H. Williams, *The Monk and the Book*, p. 31).

⁴⁰⁵ Según S. Elm, en el caso egipcio, muchos de los célebres ascetas que marcharon al desierto, como Pacomio, ya habían iniciado la profesión ascética en el pueblo donde vivían (S. Elm, *Virgins of God*, p. 359).

⁴⁰⁶ Para mayor información sobre la crítica cristiana a los espectáculos, uide G. Ville, “Les jeux de gladiateurs dans l’Empire chrétien”, *MEFRA*, 72 (1960), p. 273-335; W. Weismann, *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972 (Cassiciacum, 27); O. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976 (Orientalia Christiana Analecta, 201); D. R. French, *Christian Emperors and Pagan Spectacles. The Secularization of the ludi, A. D. 382-525*, Tesis doctoral, Berkeley 1985; R. F. Devoe, *The Christians and the Games. The Relationship Between Christianity and the Roman Games from the First through the Fifth Centuries*, Tesis doctoral, Lubbock 1987; M. Matter, “Jeux d’amphithéâtre et réactions chrétiennes de Tertullien à la fin du V^e siècle”, en C. Domergue – C. Landes – J.-M. Pailler (ed.), *Spectacula I. Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes 1990 (Spectacula, 1), p. 259-264; R. Teja Casuso, “Los juegos de anfiteatro y el cristianismo”, en J. M. Álvarez Martínez – J. J. Enríquez Navascués (ed.), *El anfiteatro en la Hispania romana. Bimilenario del anfiteatro romano de Mérida (coloquio internacional, Mérida, 26-28 de noviembre, 1992)*, Mérida 1995, p. 69-78; J. A. Jiménez Sánchez, *La cruz y la*

La virgen consagrada

vida de castidad marchaban a regiones deshabitadas y alejadas del tumulto de la ciudad. No obstante, a medida que pasaban las décadas, cada vez eran más los ascetas que acudían al desierto, lo que dio lugar a pequeñas comunidades. Además, a causa de la fama y del prestigio del que gozaban, muchos de ellos habían de soportar la visita de numerosos admiradores, por lo que algunos se adentrarían aún más en el desierto.

Si bien conocemos el ejemplo de algunas mujeres que quisieron imitar estos hombres, su número fue mucho menor, y debían vivían separadas de los grupos masculinos⁴⁰⁷. De hecho, dado que desde el punto de vista de los escritores cristianos la presencia de una mujer en el desierto podía suponer una amenaza para la vida espiritual de los anacoretas, se las animaba a hacer de su casa un lugar de retiro o a juntarse con otras ascetas en un monasterio⁴⁰⁸. Al respecto, P. Brown opinaba que “pious women did not share the urgent need of male ascetics to create for themselves a man-made «desert», by destroying all bonds of kinship and former friendship. Virgins tended, rather, to coagulate into small groups in a more frankly organic manner. Intense friendships between female companions played an essential role”⁴⁰⁹. Por ello, resultan más conocidos los monasterios en los que se agrupaban estas mujeres, como el que fundó Paula —la compañera de Jerónimo— en Belén⁴¹⁰. Antes que ella, Tierra Santa ya había sido recorrida por Helena⁴¹¹, la madre del emperador Constantino I, y los ascetas de Egipto y Oriente por Melania la Mayor⁴¹². Por lo tanto, a mediados del siglo IV, en un momento en el que el ascetismo florecía en todas las regiones del Imperio, las mujeres podían acogerse tanto a un ascetismo doméstico como a uno monástico⁴¹³.

La situación en Milán, sin embargo, divergía en gran medida⁴¹⁴. El ascetismo se había implantado pronto en el norte de África, como lo demuestran las obras de

escena; Id., *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso – Roma 2010 (Ludica, 10), p. 269-314.

⁴⁰⁷ C. L. Connor, *Women of Byzantium*, New Haven 2004, p. 17.

⁴⁰⁸ G. Clark, *Women in Late Antiquity*, p. 101-102.

⁴⁰⁹ P. Brown, *The Body*, p. 265.

⁴¹⁰ Hieron., *Ep.*, 108, 20, p. 335.

⁴¹¹ Ambr., *De obit. Theod.*, 43, p. 393.

⁴¹² Pallad., *Hist. Laus.*, 46, vol. 2, p. 134-135.

⁴¹³ S. Elm, “Vergini, vedove, diaconesse —alcuni osservazioni sullo sviluppo dei cosiddetti «ordini femminili» nel quarto secolo in Oriente”, *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), p. 77-89, p. 80; F. E. Consolino, “Ascetismo”, p. 23.

⁴¹⁴ Las palabras de Ambrosio parecen sugerir que en Bolonia las vírgenes abandonaban el hogar de sus padres: *relictisque parentum hospitio tendunt in tabernaculis Christi indefessae milites castitatis* (Ambr., *De uirg.*, I, 60, p. 158).

La virgen consagrada

Tertuliano y Cipriano de Cartago de principios y mediados del siglo III, pero no sería hasta la llegada de Atanasio de Alejandría a Roma cuando dicha práctica floreció en Italia⁴¹⁵. Los ascetas de Roma no fueron los únicos en hacerse eco de las enseñanzas de Atanasio; las obras de Ambrosio dedicadas a esta temática, y en especial la primera de ellas, el *De uirginibus*, muestran una clara influencia⁴¹⁶. Gracias a ello, nos explica D. Brakke, “Athanasius’ ideas about proper virginity, like his Christological doctrines, passed into the literature of the Western Church”⁴¹⁷.

Según el testimonio de Ambrosio, sabemos que en su época las vírgenes de Milán seguían residiendo en la casa de sus padres y no en un monasterio⁴¹⁸, lo que no resultaría tan extraño si no fuera porque tenemos noticia de la existencia de un monasterio masculino en la ciudad⁴¹⁹. Es posible que este monasterio masculino se corresponda con el que Martín de Tours fundó en Milán en tiempos del obispo Auxencio (355-374), ciudad en la que Martín fue perseguido y de la que fue expulsado por este prelado⁴²⁰. Si el monasterio ya estaba en pie antes de que Ambrosio fuera elevado a la cátedra episcopal (en el 374), ello significa que el ascetismo no sólo era conocido en Milán, sino que también era practicado. Pero, ¿por qué sólo uno y, además, masculino? Probablemente porque el ascetismo entre las mujeres aún debía resultar excepcional. Incluso en vida, Ambrosio fue reconocido por su promoción de la castidad, tanto por sus exhortaciones a las vírgenes como a las viudas⁴²¹. Ese reconocimiento

⁴¹⁵ J. Gaudemet, *L'Église*, p. 193.

⁴¹⁶ V. Burrus, “Palabra y Carne”, p. 151.

⁴¹⁷ D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, p. 269. Vide Y.-M. Duval, “L’influence des écrivains africains du III^e siècle sur les écrivains chrétiens de l’Italie du Nord dans la seconde moitié du IV^e siècle”, en S. Tavano (ed.), *Aquileia e l’Africa, atti della quarta settimana di studi aquileiesi (28 aprile - 4 maggio 1973)*, Udine 1974 (Antichità altoadriatiche, 5), p. 191-226, p. 217; K. Cooper, *The Virgin*, p. 78.

⁴¹⁸ Ambr., *Exhort. uirg.*, 10, 71, p. 256. Vide V. Monachino, *S. Ambrogio*, p. 215; Y.-M. Duval, “Originalité du «De uirginibus»”, p. 55.

⁴¹⁹ Aug., *Conf.*, VIII, 6, 15, p. 122. Los miembros de este monasterio debían ser muy discretos, ya que Agustín descubrió su existencia por casualidad.

⁴²⁰ Sulp. Seu., *Vita sanct. Mart.*, 6, 4, p. 266. R. Lizzi Testa, “Christianization and Conversion in Northern Italy”, en A. Kreider (ed.), *Origins of Christendom in the West*, Edinburgh – New York 2001, p. 47-96, p. 66.

⁴²¹ Hieron., *Ep.*, 49, 14, p. 374-375. Si bien es cierto que todas las obras ambrosianas dedicadas a la virginidad aparentemente están dirigidas a un público femenino, no hemos de olvidar que la profesión virginal era tanto para hombres como para mujeres. Por lo tanto, es posible que sus tratados fueran leídos por los hombres del monasterio de Milán como modo de adoctrinamiento. Sin embargo, en general, los obispos y predicadores dirigían sus exhortaciones a la población femenina. Una excepción a esta tendencia son las dos cartas adscritas a Clemente

La virgen consagrada

implica que en tiempos anteriores el número de vírgenes en Milán debía resultar escaso, y no hizo falta construir ningún monasterio para ellas. En cambio, debido a la promoción de la castidad de Ambrosio, el grupo de vírgenes se incrementó — seguramente gracias a las jóvenes de África y de Bolonia que viajaban hasta Milán para ser consagradas por él⁴²² —, lo que quedó reflejado en las fuentes del período. Así pues, el hecho de que Ambrosio mencione que las vírgenes de Milán permanecían en el hogar paterno tras la *uelatio* no se debe tanto a un ideal, sino a la realidad del momento.

Sin embargo, la residencia donde habitaban las vírgenes no resultaba tan importante como la habitación en la que debían pasar la mayor parte del día: el *cubiculum*⁴²³. Por supuesto, era de esperar que convivieran con personas cuya virtud no fuera cuestionada; preferentemente otras vírgenes como ellas. No obstante, atendiéndonos a la situación en Milán, debemos presuponer que sus progenitores les proporcionarían un aposento donde podrían dedicarse a Dios sin distracciones⁴²⁴. Para Ambrosio, en dicho lugar había de imperar el silencio, y resultar adecuado para la reflexión y la plegaria. Además, debían preocuparse por mantenerlo limpio, ya que el estado en el que se encontrara el *cubiculum* era un reflejo de su alma⁴²⁵. Debían pensar en su habitación como si se tratara de un pequeño jardín que tenían que procurar mantener libre de malas hierbas⁴²⁶.

Para que las vírgenes pudieran dedicarse plenamente a Dios, Ambrosio aconsejaba que recibieran muy pocas visitas, y que únicamente se tratase de sus

I, obispo de Roma en el siglo I —aunque hoy en día se considera que fueron redactadas por otro autor en época posterior (D. Ruiz Bueno [ed.], *Padres apostólicos y apologistas griegos [s. II]*, Madrid 2002 [BAC, 629], p. 172)—, en las que hace referencia tanto a hombres como a mujeres vírgenes (Ps.-Clem., *Ep. ad. uirg.*, c. 349-452).

⁴²² Ambr., *De uirg.*, I, 10, 59-60, p. 158.

⁴²³ Según K. Sessa, el *cubiculum*, una estancia interior de la *domus*, fue progresivamente identificándose con un lugar donde entrar en contacto con Dios gracias a algunas referencias bíblicas que fueron empleadas por autores cristianos (K. Sessa, “Christianity and the *Cubiculum*. Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome”, *JECS*, 15, 2 [2007], p. 171-204, p. 180-181).

⁴²⁴ Ambr., *De inst. uirg.*, 1, 7, p. 114.

⁴²⁵ Id., *De uirginit.*, 13, 78, p. 64.

⁴²⁶ Un autor que destaca por su insistencia en que las vírgenes permanezcan en su *cubiculum* es Jerónimo de Estridón. En opinión de P. Brown, “Jerome’s emphasis on the *cubiculum* deserves our attention for it contained a challenge to contemporary values. Jerome did not aim to create monasteries outside home. Instead, he wished his correspondents to turn their entire palaces into ascetics fortresses, closed against the outside world. Nothing could have been more contrary to Roman habits. A noble palace had always been a partly public place” (P. Brown, *Through the Eye*, p. 264).

La virgen consagrada

padres⁴²⁷. No obstante, otra de las preocupaciones que subyacía en la limitación de las visitas era el peligro al que se sometía el *pudor* de la virgen. Su castidad debía ser siempre incuestionable, y las compañías que frecuentara podían despertar sospechas. Aunque se tratara de monjes o de miembros del clero, el hecho de que fueran hombres resultaba suficiente para las conjeturas. Al respecto, en su segunda carta a las vírgenes, Atanasio criticaba a los monjes por no temer acercarse a las vírgenes sabiendo de antemano que estaban casadas con el Señor. Si no se atrevían a hacerlo con cualquier otra mujer por temor a las represalias del marido, les rogaba, que tampoco lo intentaran con las vírgenes⁴²⁸.

Para evitar que una virgen abandonara su profesión para casarse resultaba imperativo que llevara una vida de reclusión. Aun así, en la década del 390, Ambrosio se vio en la tesitura de defender a una virgen a quien se la había acusado de perder su virginidad. Siagro, obispo de Verona, se puso en contacto con Ambrosio acerca de esta cuestión, buscando su consejo, y la respuesta del obispo milanés, firme defensor de la inocencia de la virgen, queda expresada en sus epístolas 56 y 57⁴²⁹.

Si bien se esperaba que las vírgenes llevaran una vida de aislamiento⁴³⁰, aunque fuera en pocas ocasiones las vírgenes debían aventurarse a salir fuera del hogar paterno. Ahora bien, Ambrosio les recomendaba en estas ocasiones que salieran a la calle acompañadas de sus madres para que fueran las guardianas de su pudor⁴³¹ e incluso les citaba el ejemplo de María de quien decía que raras veces había dejado el hogar paterno y, cuando lo hizo, fue siempre acompañada por sus padres o conocidos⁴³².

⁴²⁷ Ambr., *De uirg.*, III, 3, 9, p. 214.

⁴²⁸ Athan., *Ep. sec. ad uirg.*, p. 185.

⁴²⁹ El caso de Indicia será analizado en el capítulo 13. *Virgenes caídas*.

⁴³⁰ En su epístola a Demetriade, Jerónimo menciona que entre sus funciones se encuentra el auxilio a los pobres y necesitados, lo que difícilmente puede desarrollarse en el propio hogar (Hieron., *Ep.*, 130, 14, p. 195).

⁴³¹ Ambr., *Exhort. uirg.*, 10, 71, p. 256.

⁴³² Id., *De uirg.*, II, 2, 9, p. 172. La contribución del prelado milanés a la teología mariológica escapa de nuestro rango de estudio, pero no por ello queremos dejar de mencionar que Ambrosio representó un papel esencial en la definición de la figura de María, sobre todo en una época en la que se debatía sobre su *uirginitas in partu* o su *uirginitas perpetua*. Para mayor información sobre esta cuestión, recomendamos la lectura del capítulo dedicada a María en la tesis doctoral de F. Vera Zorrilla, donde además se pueden encontrar las principales referencias bibliográficas (F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 299-313).

La virgen consagrada

Dos cánones del *Breuiarium Hipponense*, concretamente el 24 y el 31⁴³³, tratan la cuestión de las compañías de vírgenes y viudas, prohibiendo a los clérigos continentes que se acerquen a ellas sin el permiso expreso del obispo o del presbítero. En el segundo se les pide que no vaguen por la ciudad para no manchar la reputación de la Iglesia. Se insinuaba, pues, que estas mujeres no debían ser visitadas por hombres, sobre todo clérigos, que bajo la cobertura de la religión escondían algún interés deshonesto. La motivación de estos hombres tanto podía ser carnal como económica; en todo caso, parece ser que los obispos se sentían indignados de que algunos individuos que decían ser religiosos y continentes procuraran visitar a vírgenes sagradas con un propósito indecente. Fijémonos en que no se dice que las vírgenes o las viudas les visitaran a ellos, sino lo contrario. Este hecho apoya la idea de que solían permanecer en casa la mayor parte del tiempo y, en el caso de la virgen consagrada, se le pide que no pasee por la ciudad, puesto que eso podría suscitar dudas sobre su pureza. El mismo Ambrosio de Milán también lo dice: ¿qué necesidad tiene una virgen de hacer visitas? Que permanezca en casa y se dedique a la oración⁴³⁴.

Más adelante, en los últimos años del siglo IV, se celebró el primer concilio de Toledo (c. 397/400). El canon 6 exige que la virgen consagrada no se relacione con ningún hombre, ya sea seglar o religioso. Es más, únicamente puede reunirse con los varones de su familia y, si se diera el caso de que ha sido invitada a una comida, no podrá comparecer si no asisten también hombres de edad avanzada y sin mácula, mujeres honradas o viudas, o miembros del clero⁴³⁵. En síntesis, no se conmina a que vayan a las comidas acompañadas por un familiar, pero sí que la honradez de los asistentes dé fe de la decencia que se guardará en la reunión. En este canon se manifiesta la preocupación de los obispos de que las vírgenes puedan estar acompañadas por hombres o por mujeres de moral relajada. En consecuencia, los obispos buscan prevenir las tentaciones y delimitar el margen de maniobra de las vírgenes controlando en todo momento a sus acompañantes.

⁴³³ *Breu. Hipp.*, 24 y 31, p. 40 y 42.

⁴³⁴ Ambr., *De uirg.*, III, 3, 9, p. 214. De hecho, las exhortaciones que Ambrosio dirigía a las mujeres casadas no eran muy diferentes (A. Arjava, "Women in the Christian Empire: Ideological Changes and Social Reality", en E. A. Livingstone [ed.], *Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, Leuven 1993 [SP, 24: *Historica, Theologica, et Philosophica, Gnostica*], p. 6-9, p. 7).

⁴³⁵ *Conc. Tolet. I*, 6, p. 330-331.

La virgen consagrada

Por consiguiente, la presencia de las vírgenes en las calles no debía resultar muy común. O, al menos, eso era lo que se esperaba. Ambrosio exhortaba a las vírgenes a que permanecieran en el *cubiculum* donde estarían protegidas del bullicio y del peso de la vida terrenal⁴³⁶. El obispo consideraba que las vírgenes no tenían necesidad de pasearse por la ciudad o de visitar el foro⁴³⁷, porque allí no encontrarían a Cristo, su esposo. Según Ambrosio, en el foro darían con los litigios, la inquina, el ocio, la difamación, el fraude o la perfidia; a Cristo, en cambio, lo hallarían en la iglesia⁴³⁸. Por lo tanto, recomendaba: *fugiamus ergo forum, fugiamus plateas*⁴³⁹.

Si se mezclaban demasiado con la gente de la calle, se pondría en entredicho su dedicación al Señor. Habían de evitar los convites de bodas o las celebraciones⁴⁴⁰, ya que se consideraba indecoroso que una virgen fuera vista en lugares en los que se celebraba el matrimonio, donde se gastaban bromas sobre la noche de bodas y la concepción de los hijos. Sus oídos debían permanecer sordos a tales comentarios, como si el solo hecho de escuchar embruteciera su pureza⁴⁴¹. Además, Ambrosio se mostró muy severo en que las vírgenes no practicaran la danza, ya que la vinculaba con la seducción y los placeres⁴⁴². Obviamente, tampoco debían asistir a los espectáculos y los baños públicos eran también un lugar que había que evitar⁴⁴³. El cuerpo de la virgen no

⁴³⁶ En su biografía de Melania la Menor, Geroncio nos explica que la celebridad de la asceta era tal que, a pesar de su deseo de permanecer encerrada en una celda para consagrarse a Dios, debía dedicar algunas horas del día a atender las visitas que le llegaban (Geront., *Vita Melan.*, 32, p. 210-212). En relación con esto, en una epístola dirigida a la virgen Demetriade atribuida a Pelagio, se la advertía de que vigilara quien entraba en su *cubiculum* (Pelag., *Ep. ad Demetr.*, 22, 2, c. 38).

⁴³⁷ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, II, 21, p. 40.

⁴³⁸ Id., *De uirginit.*, 8, 46, p. 42; 14, 88, p. 70.

⁴³⁹ Id., *De uirginit.*, 8, 46, p. 42; 13, 83, p. 66-68.

⁴⁴⁰ Id., *De uirg.*, III, 2, 8, p. 214.

⁴⁴¹ Un ejemplo muy llamativo es el de Cipriano de Cartago. En su opinión, las vírgenes no debían asistir a convites de boda (Cypr., *De hab. uirg.*, 18, p. 200). El rechazo de Cipriano responde a dos razones. La primera y más importante: ¿qué podían aprender las vírgenes de la celebración de una boda si su profesión era incompatible con el matrimonio terrenal? Claramente, Cipriano quería evitar que las vírgenes se sintieran mínimamente tentadas a abandonar su profesión. Cuanto menos supieran del matrimonio, y de lo que conllevaba, mejor. La segunda razón que esgrime Cipriano es que en tales ocasiones se solían decir bromas obscenas, especialmente en referencia a las relaciones sexuales, que no deberían llegar a los oídos de las vírgenes. Aunque el canon 6 del primer Concilio de Toledo no sea tan explícito, posiblemente estén detrás las mismas razones que argumentaba Cipriano.

⁴⁴² Ambr., *De uirg.*, III, 5, 25, p. 228-230; III, 6, 31, p. 234.

⁴⁴³ Athan., *Ep. sec. ad uirg.*, p. 180. Véase T. M. Shaw, "Askesis", p. 488; J. A. Jiménez Sánchez, "En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño", *Polis*, 18

La virgen consagrada

podía dejarse al descubierto, ni siquiera ante la mirada de otras mujeres e incluso de otras ascetas⁴⁴⁴. Como ejemplo, tenemos el caso de Melania la Menor, quien, obligada por sus padres, visitaba los baños públicos en contra de su voluntad. Para que sus padres no supieran que no se bañaba, sobornaba a sus acompañantes con regalos⁴⁴⁵.

Empleando la retórica del Cantar de los Cantares, Ambrosio alentaba a las vírgenes a que se mantuvieran alertas para no perder el manto (*pallium*) que Cristo les había dado y a buscarlo en los montes del buen olor (Ct. 8, 14)⁴⁴⁶. Aquellas que lo buscaran en el foro en vez de la iglesia extraviarían el manto de las vírgenes (*pallium uirginum*)⁴⁴⁷. Su consagración las había ligado a su esposo celestial y su comportamiento debía ser digno de él. Habían de tener cuidado de no caer en la tentación, porque ello representaba un agravio para la Iglesia⁴⁴⁸. Y es que el resto de la comunidad las veía con veneración, pero también actuaba como juez. Tal y como señala G. Cloke, “as the rewards were higher, so were the lines between right and wrong more finely drawn”⁴⁴⁹. Las vírgenes debían evitar las habladurías, ya que incluso comportándose adecuadamente podían ser vituperadas. Si no eran capaces o no se esforzaban por cumplir con las expectativas que recaían sobre ellas, se rompería la concordia en la comunidad. Mientras se mantuvieran encerradas en casa, separadas del resto de la congregación, difícilmente se podría poner en duda su reputación.

Ahora bien, este género de vida presenta un inconveniente para la élite religiosa, pues al permanecer cada una en su hogar, el obispo perdía en gran medida el control que podría ejercer sobre ellas si convivieran juntas en un monasterio y la gestión de la comunidad de vírgenes resultaba compleja⁴⁵⁰.

(2006), p. 151-161, p. 145. Respecto al peligro que suponían las termas para las vírgenes, Quodvultdeus nos explica que una virgen de Cartago fue poseída por el demonio tras haber acudido a unos baños donde había una estatua de Venus. Su posesión fue curada gracias a la ayuda del obispo y a la inspiración de un diácono, quien redujo a polvo la estatua de la diosa (Quod., *De promission. et praed. Dei*, 6, 9-10, p. 196-197).

⁴⁴⁴J. E. Salisbury, *Church Fathers*, p. 35.

⁴⁴⁵Geront., *Vita Melan.*, 2, p. 160.

⁴⁴⁶Ambr., *De uirginit.*, 8, 49, p. 44-46.

⁴⁴⁷Id., *De uirginit.*, 14, 88, p. 70.

⁴⁴⁸Id., *De uirginit.*, 8, 48, p. 44.

⁴⁴⁹G. Cloke, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London – New York 1995, p. 37.

⁴⁵⁰O. Maier, “Heresy, Households and the Disciplining of Diversity”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, II, Minneapolis 2005 (A People’s History of Christianity, 2), p. 213-233, p. 231.

La virgen consagrada

En definitiva, Ambrosio deseaba que las vírgenes mantuvieran puros sus sentidos, porque ello significaba una abertura a una vida más elevada, lejos de la podredumbre de las ciudades.

10.2. Tareas y función social

Para llevar a cabo su propósito de dedicarse a Dios, las vírgenes debían encerrarse en su *cubiculum* o en su celda. Habían de ocupar su tiempo con la lectura, la reflexión, la plegaria y el canto de los salmos. Por ello, Ambrosio les recordaba que tenían que pronunciar las oraciones al levantarse⁴⁵¹; al salir; antes y después de comer; al anochecer y antes de acostarse⁴⁵² para dejar atrás las cosas terrenales y abrir la mente a las divinas⁴⁵³ y dedicar a Cristo sus vigiliass⁴⁵⁴. Su dedicación debía ser tal, que su rostro palidecería por la continua oración⁴⁵⁵, es decir, que su piel se mantendría blanca por no soportar los rayos del sol.

Sus oraciones habían de entrelazarse con el ayuno, que tenía que ser más severo en la juventud⁴⁵⁶ y más laxo en la vejez⁴⁵⁷. En el discurso del papa Liberio que Ambrosio reprodujo en el tercer libro del *De uirginibus*, se argumentaba que el ayuno y la moderación en el comer conseguían mermar los deseos, mientras que el vino debía consumirse en pocas cantidades para no encender el cuerpo de la adolescente⁴⁵⁸. La comida había de parecer corriente y poco apetitosa, para que así ellas mismas se sintieran inclinadas por el ayuno y la bebida de la fuente⁴⁵⁹. En su obra *De Helia et ieiunio*, Ambrosio defendía que el ayuno constituía la comida espiritual que nutría el alma y el fundamento de la castidad⁴⁶⁰. Además, gracias al ayuno se aprendía la

⁴⁵¹ Ambr., *De uirginit.*, 12, 72, p. 60-62; también les animaba a recitar el credo en la madrugada (Id., *De uirg.*, III, 4, 20, p. 224).

⁴⁵² Id., *De uirg.*, III, 4, 18, p. 222; Hieron., *Ep.*, 22, 37, p. 201; Greg. Niss., *Vita Macr.*, 3, p. 150.

⁴⁵³ Ambr., *De uirg.*, III, 4, 19, p. 224.

⁴⁵⁴ Id., *De uirginit.*, 12, 69, p. 58.

⁴⁵⁵ Id., *Exhort. uirg.*, 10, 70, p. 254.

⁴⁵⁶ Pelag., *Ep. ad Demetr.*, 21, c. 37.

⁴⁵⁷ Ambr., *De uirg.*, III, 4, 16, p. 220.

⁴⁵⁸ Id., *De uirg.*, III, 2, 5, p. 212.

⁴⁵⁹ Id., *De uirg.*, III, 4, 15, p. 220.

⁴⁶⁰ Id., *De Hel.*, III, 4, p. 413.

La virgen consagrada

continencia, la *pudicitia*⁴⁶¹, la sobriedad y la virtud, lo que redundaba en la purificación del alma⁴⁶².

Entre lectura y lectura, las vírgenes podían distraer sus manos con trabajos manuales, o escuchar la voz de una de sus compañeras recitando salmos⁴⁶³. Y es que la lectura, tal y como señala K. Haines-Eitzen, se convirtió en otra forma de disciplinar el cuerpo⁴⁶⁴. Esta autora añade, además, que la preocupación de hombres como Jerónimo por procurar una lista de libros sugiere que estas mujeres podían consultar obras que no se consideraban adecuadas, como los textos apócrifos⁴⁶⁵.

Otro ejemplo sobresaliente podemos encontrarlo en la *Historia monachorum Syriae* de Teodoreto de Ciro, quien al final de su obra nos refiere los ejemplos de Marana y Cira. Según su testimonio, en tres ocasiones imitaron el ayuno de Moisés de cuarenta días y cuarenta noches (Ex. 34, 28) y otras tres el de Daniel de veintiún días (Dn. 10, 3). Incluso en sus viajes a los lugares sagrados, tenían por costumbre ayunar a la ida y a la vuelta, como en las veinte jornadas que requería desplazarse hasta el lugar donde yacía la tumba de Tecla⁴⁶⁶.

Otra mujer que también vivió dedicada a las Escrituras, entre otras cosas, fue Melania la Menor. Según Geroncio, cada día Melania decidía lo que leería y escribiría y tenía por costumbre releer el Antiguo y el Nuevo Testamento tres o cuatro veces al año. También pasaban por sus manos las vidas de santos, de los Padres del Desierto e incluso homilías. Su dominio del latín y del griego la hacían parecer nativa de ambas lenguas⁴⁶⁷.

Finalmente, Paladio, en su *Historia Lausiaca*, también nos proporciona el ejemplo de Silvania, una mujer que sobresalió por su dedicación a la lectura, y de quien

⁴⁶¹ Para Novaciano, la *pudicitia* era tan importante que le dedicó un pequeño tratado, del cual queremos destacar dos pasajes: *pudicitia est honor corporum, ornamentum morum, sanctitas sexuum, uinculum matrimoniorum, fides generis, propugnaculum pudoris, fons castitatis, pax domus, concordiae caput* (Nou., *De bono pud.*, 3, 1, p. 115); *sed enim pudicitia locum primum in uirginibus tenet, secundum in continentibus, tertium in matrimoniis, uerum in omnibus gloriosa est cum grandibus suis* (Id., *De bono pud.*, 4, 1, p. 116).

⁴⁶² Ambr., *De Hel.*, 8, 22, p. 423-424.

⁴⁶³ Leander, *De inst. uirg.*, 15, p. 143.

⁴⁶⁴ K. Haines-Eitzen, *The Gendered Palimpsest. Women, Writing and Representation in Early Christianity*, New York 2012, p. 51.

⁴⁶⁵ Ead., *The Gendered Palimpsest*, p. 52.

⁴⁶⁶ Theod., *Hist. mon. Syr.*, 29, 7, p. 238.

⁴⁶⁷ Geront., *Vita Melan.*, 23 y 26, p. 198 y 202-204.

La virgen consagrada

se decía que había leído decenas de obras de Orígenes, Gregorio o Basilio. Y no una sola vez, sino muchas al año⁴⁶⁸.

Mediante el cumplimiento del ideal que obispos como Ambrosio de Milán promocionaban en sus sermones y en sus escritos —definido a grandes rasgos por la reclusión, el ayuno y las plegarias—, las vírgenes llevaban a cabo otra de sus funciones: demostrar ante el resto de su comunidad que era posible acogerse a una vida de castidad, rigor y dedicación al Señor.

Siglos antes, Pablo de Tarso animaba a los cristianos a que siguieran su ejemplo, es decir, a que no tomaran esposa o marido, pero reconocía que Dios había concedido diferentes dones a cada uno⁴⁶⁹. Por lo tanto, aunque algunos cristianos emprendieran una vida de ascetismo, la realidad era que sólo una minoría quería y podía hacerlo. E incluso teniendo la voluntad de permanecer castos y de dedicar sus pensamientos al Señor, las diversas *uitae* de monjes y anacoretas daban cuenta de las dificultades que podían encontrarse en medio del desierto⁴⁷⁰.

Por consiguiente, a finales del siglo IV, cuando el temor por la llegada del apocalipsis había mermado con el paso del tiempo, las vírgenes seguían recordando al resto de la comunidad las razones por las que guardar la castidad, el pudor y la virtud.

10.3. Apariencia y comportamiento

De todas las cuestiones que podían preocupar a los obispos sobre las vírgenes, su apariencia y su proceder fueron, sin lugar a dudas, una de sus principales inquietudes. Ello se debe a que el vestido de la virgen decía tanto de ella como sus andares, su forma

⁴⁶⁸ Pallad., *Hist. Laus.*, 55, vol. 2, p. 149.

⁴⁶⁹ I Cor. 7, 7: *uolo autem omnes homines esse sicut me ipsum sed unusquisque proprium habet donum ex Deo alius quidem sic alius uero sic.*

⁴⁷⁰ La influencia de la *Vita Antonii* resulta claramente visible en las numerosas obras que se escribirían sobre los monjes del desierto en las décadas siguientes. Dado el éxito de la *Vita Antonii*, las obras posteriores tratarían de seguir el mismo modelo y constituyen asimismo un reflejo del incremento del número de monjes, cuyas vidas, a su vez, fueron también immortalizadas en otras *uitae* (J. E. Goehring, *Ascetics*, p. 87-88). En efecto, tal y como afirma C. Kannengiesser, “through that biography, which was not only the first Christian biography ever written in the style of biographies in antiquity, but which became source of inspiration for the Christian ascetic movement as a whole, Christian asceticism received its earliest *lettres de noblesse*, its cultural authentication” (C. Kannengiesser, “Athanasius of Alexandria and the Ascetic Movement of His Time”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis [ed.], *Asceticism*, New York 1995, p. 479-492, p. 490).

La virgen consagrada

de hablar o sus silencios⁴⁷¹. La profesión virginal gozaba de un enorme prestigio en la comunidad cristiana, y las mujeres que habían realizado el voto eran contempladas con admiración y respeto. No obstante, la sospecha de que la virgen prefería la compañía de personas deshonestas antes que la de sus compañeras de profesión —e incluso de que había perdido su castidad con alguno de los hombres que frecuentaban su casa— podía presentarse en cualquier momento y destrozar su credibilidad. Las vírgenes no sólo debían soportar la presión de la comunidad por mantener su reputación, sino también la de la Iglesia. Si rompían el voto que habían pronunciado ante el obispo se enfrentarían a una sanción, pero lo más grave era que también herían la notoriedad de la Iglesia⁴⁷².

A mediados del siglo III, Cipriano de Cartago se quejaba en su obra *De habitu uirginum* de que las vírgenes de su ciudad se paseaban por las calles con vestidos impropios de su profesión. Según su testimonio, algunas de las pertenecientes a familias adineradas vestían con joyas y presumían de sus riquezas⁴⁷³. Además, no tenían inconveniente en asistir a convites de boda o a banquetes como un invitado más. Cipriano escribió críticas muy duras contra estas mujeres, exhortándoles a que cambiaran de actitud, cuidaran sus compañías y olvidaran las alhajas⁴⁷⁴.

Un siglo más tarde, Jerónimo de Estridón, con su habitual acidez, aconsejaba a Eustoquio que no se pareciera a esas vírgenes que vagaban por Roma atrayendo la mirada de los hombres. Aunque vestían con el *mafors* —como ya hemos visto, un velo que les tapaba la cabeza y les caía sobre un hombro—, su actitud presuntuosa y sus compañías resultaban del todo cuestionables⁴⁷⁵.

Aunque Cipriano o Jerónimo hubieran exagerado lo que habían visto, lo esencial de su testimonio redonda en la preocupación de los miembros de la Iglesia de que las vírgenes desempeñaran su papel sin fisuras. Ambrosio, aunque más sutil, compartía su opinión, y así lo expresaba en el *De uirginibus*: las vírgenes debían despreocuparse de

⁴⁷¹ M. R. Miles, *Carnal Knowing*, p. 70; K. Upson-Saia, *Early Christian Dress. Gender, Virtue and Authority*, New York – London 2011, p. 51; K. Wilkinson, *Women and Modesty in Late Antiquity*, Cambridge 2015, p. 39.

⁴⁷² Ambr., *De uirginit.*, 8, 48, p. 44.

⁴⁷³ Cypr., *De hab. uirg.*, 9, p. 194.

⁴⁷⁴ Según F. Rivas, la virginidad en el norte de África tenía una mayor “incidencia en las dimensiones más sociales”, es decir, se enfatizaba la apariencia de la mujer incluso por encima de su “dimensión espiritual” (F. Rivas Rebaque, *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid 2008 [Teología Comillas, 5], p. 99).

⁴⁷⁵ Hieron., *Ep.*, 22, 13, p. 161.

La virgen consagrada

su belleza y evitar imitar a las mujeres casadas que, en su empeño por agradar a su marido, atraían las miradas de todos⁴⁷⁶. Aunque lo hiciera de forma inconsciente, Ambrosio había establecido una dicotomía entre la mujer casada y la virgen; es decir, entre la mujer que buscaba la mirada masculina y la que procuraba rehuirla.

Las vírgenes debían vestir con discreción para no llamar la atención sobre su persona⁴⁷⁷. De hecho, en su epístola 128 dirigida a Pacátula, Jerónimo comentaba que algunas madres, habiendo decidido que sus hijas se consagrarían a Dios, las cubrían con ropajes oscuros desde pequeñas para que fueran acostumbrándose a lo que deberían portar en el futuro⁴⁷⁸.

Aunque en alguna ocasión los obispos criticaron que las vírgenes de su congregación se vistiesen y se maquillaran como si estuvieran buscando marido⁴⁷⁹, la mayoría de ellas mostrarían probablemente un semblante pálido fruto del ayuno; una imagen lejos de la del rostro adulterado por el maquillaje. Si una virgen empleaba cosméticos de forma habitual se entendía que buscaba atraer la mirada de los hombres, lo que implicaba una contradicción flagrante con su vocación. No podría existir algo más lejano de lo deseado para una virgen cristiana que ésta se vistiera y se arreglara para resultar atractiva.

En principio, las vírgenes vivían libres de los cosméticos, pero no de la compulsión por modificar su cuerpo; en efecto, una de las formas de identificar a una asceta era la delgadez de su figura, producto de una abstinencia severa. Según el obispo milanés, la virgen se abstenía del placer y de la voluptuosidad carnal, por lo que se manifestaba como santa en cuerpo y en espíritu⁴⁸⁰ y no sentía la necesidad de agradar físicamente a su esposo celestial, sino que dedicaba sus esfuerzos a ser digna de él mediante sus obras piadosas. Además, aunque fueran llamadas *sponsae* y obedecieran los preceptos cristianos, no tenían que tolerar los desmanes de un marido terrenal.

⁴⁷⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 9, 54, p. 154. En efecto, para los escritores cristianos, “il vestito abbia primariamente la funzione di occultare il corpo creando un diaframma alla percezione del suo appeal erotico” (V. Neri, “Vestito e corpo nel pensiero dei Padri tardoantichi”, *AnTard*, 12 [2004], p. 223-230, p. 227).

⁴⁷⁷ Hieron., *Ep.*, 22, 27, p. 183; Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 7, 1, p. 122; Method., *Symp.*, 125, p. 156. El interés de los autores del siglo IV por esta cuestión quedó también reflejado en los cánones conciliares, cuando empezó a distinguirse el hábito de las ascetas (M. J. Albarrán Martínez, “El hábito monástico femenino en Egipto [siglos IV-VI]”, *CCO*, 5 [2008], p. 23-34, p. 28).

⁴⁷⁸ Hieron., *Ep.*, 128, 2, p. 157.

⁴⁷⁹ Cypr., *De hab. uirg.*, 15, p. 198.

⁴⁸⁰ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 26, p. 128.

La virgen consagrada

Acicalarse, sin embargo, iba de la mano de otra cuestión: la vestimenta. De hecho, así lo explicaba Tertuliano en su célebre obra *De cultu feminarum*. Según Tertuliano, el adorno de las mujeres, ya fuera la vestimenta o las joyas, representaba el orgullo y la lujuria y, por supuesto, se oponía a las virtudes que debían poseer: la humildad y la castidad⁴⁸¹. Tiempo antes que Ambrosio, Tertuliano deploraba que las cristianas se pintaran las mejillas de rojo y los ojos de negro, pues así menospreciaban la obra de Dios⁴⁸².

Otra de las preocupaciones de los obispos respecto al atuendo de las vírgenes era que éstas no se atrevieran, bajo la cobertura de la religión, a vestirse como hombres⁴⁸³. Ésta sería, presuntamente, una de las causas que llevó a la celebración del Concilio de Gangra (c. 340), donde se reprobó a las mujeres que pertenecían a la secta de Eustacio de Sebaste por vestir como hombres y afeitarse la cabeza⁴⁸⁴. Concretamente, nos referimos al canon 13 donde los obispos declararon anatema a toda aquella mujer que, utilizando el ascetismo como justificación, vistiese con ropa masculina⁴⁸⁵. Además, en el canon 17 se añadió que también sería anatema aquella mujer que se rasurase la cabeza como muestra de piedad, especificando que el cabello es un signo de su sumisión a Dios⁴⁸⁶. Claramente, con este último canon quisieron recordar a las mujeres los versículos tan conocidos de Pablo de Tarso (I Cor. 11, 2-10). Los versículos mencionados constituyen uno de los pasajes más controvertidos y debatidos de la enseñanza paulina. Tratan un aspecto importantísimo del culto cristiano: cuál es el procedimiento que las mujeres deben seguir para orar o profetizar. Pablo es muy contundente cuando declara que los miembros femeninos de la congregación tienen que portar velo al orar o profetizar, de la misma forma que los hombres han de dejar la cabeza al descubierto. Aquellas mujeres que no se avengan a cubrirse con el velo son

⁴⁸¹ Tert., *De cult. fem.*, I, 4, 1-2, p. 347.

⁴⁸² Id., *De cult. fem.*, II, 5, 2, p. 358.

⁴⁸³ Respecto a las mujeres ascetas que vestían con ropa masculina, *vide* M. E. Doerfler, “Coming Apart at the Seams: Cross-dressing, Masculinity, and the Social Body in Antiquity”, en K. Upson-Saia – C. Daniel-Hughes – A. J. Batten (ed.), *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*, Surrey 2014, p. 37-51.

⁴⁸⁴ S. Elm, *Virgins of God*, p. 110-111; J. A. Glancy, *Corporal Knowledge. Early Christian Bodies*, Oxford 2010, p. 76. En opinión de A. Sterk, “it appears that Eustathians were very much involved in the church and tried to influence the mass of Christians with their distinctive ascetics ideals” (A. Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church: the Monk-Bishop in Antiquity*, Cambridge [Mass.] 2004, p. 30).

⁴⁸⁵ *Syn. Gangr.*, 13, p. 94-95.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, 17, p. 96.

La virgen consagrada

como féminas con la cabeza rapada, lo que, según él mismo dice, debería causarles vergüenza. Si no quieren ser unas desvergonzadas, tendrán que someterse a los dictados de la religión y cubrirse la melena. Por lo tanto, cuando el canon 17 del Concilio de Gangra condenó como anatema a la mujer que se rapaba el pelo, pues el cabello era signo de su sumisión a Dios —y al hombre—, en esas palabras sonaba el eco de la doctrina paulina, a la cual se acogieron los obispos para recordar a las mujeres que se afeitaban el pelo que ésa no era la manera adecuada de rendir culto a la divinidad. Dios era la cabeza del hombre, y el hombre la de la mujer, lo que para la figura femenina implicaba sometimiento, pudor y recato, cualidades que se materializan en el velo.

Teniendo en cuenta que el Concilio de Gangra fue celebrado en la parte oriental del Imperio, posiblemente nos hallamos ante una problemática que debía ser más habitual de lo deseado en esa zona; nos referimos a que algunas mujeres se adentraron y se instalaron en territorios desérticos o aislados para llevar a cabo una práctica ascética. En algunos casos, estas practicantes resultaban tan masculinas que no se descubría su verdadera condición hasta después de su muerte, como sucedió con Pelagia. Que dichas mujeres tomaran la decisión de portar ropa de hombre a pesar de la doctrina cristiana puede deberse simplemente a una cuestión de seguridad o de que lo hicieran como una manera de intentar masculinizarse para alcanzar la perfección.

La apariencia de las ascetas no escapó de la atención del cuerpo normativo civil, pues documentamos una ley fechada en el 21 de junio del año 390 que también trata sobre las mujeres que se afeitan el cabello. Esta constitución contiene dos partes: por un lado, legisla sobre los requisitos que deben reunir las mujeres que quieran formar parte del grupo de diaconisas —haber cumplido un mínimo de sesenta años, haber tenido descendencia y redactar un testamento en el que sus bienes, si no pretenden venderlos, sean destinados en su totalidad a los herederos y en ningún caso a un clérigo o a una iglesia—; y, por otro lado, declara que todas aquellas mujeres que se rapen la cabeza no serán aceptadas en el interior de la Iglesia para la celebración de los misterios sagrados⁴⁸⁷. La sanción comporta la expulsión de la Iglesia y, además, de la comunidad cristiana, con todas las consecuencias que ello conllevaba. Por último, cabe destacar que entre el Concilio de Gangra y la promulgación de la ley del 21 de junio del año 390 hay un lapso de cincuenta años en el que las mujeres seguían afeitándose el cabello a pesar de la oposición eclesiástica, lo cual nos hace plantearnos hasta qué punto los cánones

⁴⁸⁷ *Cod. Theod.*, XVI, 2, 27, p. 843-844.

La virgen consagrada

podían implantarse eficazmente en la población. De hecho, dejando de lado los cánones y la legislación civil, también podemos recurrir a la literatura patristica, pues Jerónimo hace mención de la existencia de estas mujeres⁴⁸⁸.

Relacionado estrechamente con la vestimenta documentamos otro aspecto que vale la pena resaltar: el cuidado con el que se debían manejar las relaciones personales con el otro sexo. La simple sospecha podía resultar terroríficamente destructiva, y el renombre obtenido tras años de ascetismo corría el riesgo de desaparecer en un solo instante. Y es que una virgen no sólo había de serlo, sino además parecerlo⁴⁸⁹. La imagen pública de la virgen debía ser inmaculada. La sospecha de corrupción podía tener consecuencias gravísimas, por lo que las vírgenes debían cuidar muy bien sus relaciones sociales y su comportamiento⁴⁹⁰. Su apariencia impoluta constituía una parte intrínseca de su función social; es más, cualquier daño ocasionado a la percepción que de ella tenía la comunidad cristiana podía resultar fatal. Como símbolo de pureza, castidad, pudor, inocencia y virginidad, su fama había de ser tan inmaculada como la integridad de la que presumía.

Ambrosio recordaba a las vírgenes que a Cristo no le preocupaba la dignidad de cada uno, ni los vestidos o las gemas⁴⁹¹. Siguiendo las palabras de los apóstoles Pedro⁴⁹² y Pablo⁴⁹³, el obispo les advertía de que no tenían que rizarse el cabello, ni llevar joyas

⁴⁸⁸ Jerónimo asegura que en Egipto y Siria era costumbre que vírgenes y viudas que se consagraban a Dios se afeitasen la cabeza y ofreciesen su cabellera a las madres de los monasterios. Añade que este hecho sólo lo sabían las implicadas, porque luego cubrían su cabeza con velos, y señala que puede deberse a una cuestión higiénica (Hieron., *Ep.*, 147, 5, p. 321).

⁴⁸⁹ Cyr., *De hab. uirg.*, 5, p. 190. Esta situación nos recuerda inevitablemente a la de la mujer de Julio César, Pompeya, sobre quien habían recaído sospechas de infidelidad. A pesar de que su marido no creía en ellas, consideró que era mejor repudiarla antes que ver manchado su matrimonio por conjeturas (Plut., *Vitae paral.*, *Caesar*, 10, vol. 2, 2, p. 264). Dicha sentencia vuelve a repetirse de forma semejante en el libro dedicado a Cicerón (Plut., *Vitae paral.*, *Cicero*, 29, vol. 1, 2, p. 344).

⁴⁹⁰ Aunque el ascetismo proveía de una cierta cobertura, verse con otros hombres, incluso siendo éstos también ascetas o clérigos, debía hacerse con precaución y testigos (A. Hunt, *Clothed in the Body*, p. 73).

⁴⁹¹ Ambr., *De uirginit.*, 12, 68, p. 58.

⁴⁹² I Pe. 3, 3-4: *quarum sit non extrinsecus capillaturae aut circumdatio auri aut indumenti uestimentorum cultus sed qui absconditus cordis est homo in incorruptibilitate quieti et modesti spiritus.*

⁴⁹³ I Tim. 2, 9: *similiter et mulieres in habitu ornato cum uerecundia et sobrietate ornantes se non in tortis crinibus aut auro aut margaritis uel ueste pretiosa sed quod decet mulieres promittentes pietatem per opera bona.*

La virgen consagrada

o vestidos delicados⁴⁹⁴, pues esto manifestaba una devoción hacia la riqueza, cuando ellas habían de ser un modelo de austeridad. Por lo tanto, no debían preocuparse por amasar fortunas para ellas solas, ya que no tenían necesidad de poseerlas; por el contrario, lo que tuvieran lo debían compartir con los más pobres⁴⁹⁵. A ojos de los obispos, los pendientes⁴⁹⁶, los collares o los brazaletes⁴⁹⁷ representaban una atadura al mundo terrenal y ponían en evidencia que las vírgenes seguían encadenadas a las pasiones y a los deseos que movían al resto de la comunidad. También se esperaba que no se maquillaran⁴⁹⁸, porque se entendía que las mujeres que lo hacían buscaban marido⁴⁹⁹ o intentaban agradar a su pareja. Las vírgenes no necesitaban que su marido se sintiera atraído hacia ellas, por lo que no tenían que preocuparse por pintar su rostro ni sus labios. En caso contrario, el maquillaje resultaría una prueba de su interés por el adulterio⁵⁰⁰. Lo ideal era que se mostraran pálidas y ojerosas⁵⁰¹, lo que resultaba una prueba irrefutable del ayuno al que sometían su cuerpo y de sus largas vigili-
as.

Fueran o no bellas, era importante que taparan su cabeza con un velo y cubrieran su cuerpo con ropa apropiada y nada reveladora. De esa manera se trataba de anular la atracción que su cuerpo podía suscitar entre los hombres. Y es que aunque la virgen no diera importancia a su belleza física y ni siquiera procurara arreglarse para mejorar su aspecto, los demás no podían evitar verlas como seres sexuales.

Por consiguiente, el objetivo era doble: conseguir que las vírgenes rechazaran una apariencia atractiva y que los demás dejaran de pensar en ellas como un ser carnal. Al compararlas con ángeles por su práctica ascética, los obispos también las estaban situando en un plano superior⁵⁰² y, en principio, inalcanzable, pero también tenían que asegurarse de que no dieran la impresión de intentar atraer la atención del sexo masculino⁵⁰³. Las vírgenes no habían de estar pendientes de si cautivaban a los hombres con su belleza, sino preocupadas por agradar a Dios con sus méritos y buenas obras⁵⁰⁴.

⁴⁹⁴ Ambr., *Exhort. uirg.*, 10, 64, p. 250; Id., *De uirginit.*, 12, 71, p. 60; 19, 127, p. 102.

⁴⁹⁵ Id., *De uirg.*, I, 8, 42, p. 142.

⁴⁹⁶ Id., *De uirginit.*, 13, 79, p. 64.

⁴⁹⁷ Id., *De uirg.*, I, 9, 55, p. 154.

⁴⁹⁸ Id., *De uirginit.*, 13, 79, p. 64.

⁴⁹⁹ Cypr., *De hab. uirg.*, 5, p. 190-191.

⁵⁰⁰ Ambr., *De uirginit.*, 13, 79, p. 64.

⁵⁰¹ Id., *Exhort. uirg.*, 10, 70, p. 254.

⁵⁰² E. Muehlberger, *Angels*, p. 156; Ead., "Ambivalence about the Angelic Life", p. 450.

⁵⁰³ G. Clark nos recuerda que el empeño de los ascetas consistía tanto en no sentir deseo como en no crearlo en los demás. Ahora bien, tal y como podemos observar en las fuentes,

La virgen consagrada

El resto de miembros de la comunidad no tenían que verlas como mujeres vírgenes, sino como seres neutrales y asexuales, como los ángeles. Según Ambrosio, las vírgenes no habían de buscar adornarse para parecer bellas; su cuerpo no era más que una cáscara que desaparecería a causa de la enfermedad o de la muerte. Su verdadera belleza se encontraba en sus buenas obras, cuya fama no perecería junto a su cuerpo⁵⁰⁵.

En cuanto a su comportamiento, debían ser un modelo de sumisión, y el rasgo más importante que tenían que poseer era el silencio⁵⁰⁶. Siguiendo las palabras I Tim. 2, 11, Ambrosio les recordaba que habían de escuchar en silencio⁵⁰⁷. El obispo milanés les exhortaba a mantenerse en silencio y a evitar la conversación como prueba de su pudor⁵⁰⁸ y modestia⁵⁰⁹. Si hablaban, debían hacerlo con gravedad y recato⁵¹⁰, y sus palabras no podían contener ninguna falsedad⁵¹¹. Así pues, tenían que permanecer atentas a la lectura en la iglesia y en silencio durante los sacramentos. Ambrosio argumentaba que las palabras llevaban al pecado, por lo que habían de guardar silencio para no pecar⁵¹², lo que también era signo de su vergüenza⁵¹³. ¿Para qué hablar con otras personas si tenían a Cristo para conversar?⁵¹⁴ El obispo milanés les recordaba que si Eva no hubiera hablado con la serpiente el pecado no habría llegado⁵¹⁵. El pudor

resultaba mayor el énfasis en las mujeres, lo que implica que los autores creían que ellas eran las responsables de evitar ese deseo (G. Clark, “The Old Adam: the Fathers and the Unmaking of Masculinity”, en L. Foxhall – J. Salmon [ed.], *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London – New York 1998 [Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 7], p. 170-182, p. 178; M. Miles, *Carnal Knowing*, p. 72).

⁵⁰⁴ Ambr., *De uirg.*, I, 6, 30, p. 130-132; Id., *Exhort. uirg.*, 6, 40, p. 230.

⁵⁰⁵ Id., *De uirg.*, I, 8, 47, p. 148.

⁵⁰⁶ En opinión de M. Colish, la sexualidad no constituía el mayor peligro para las vírgenes, sino su tendencia a la charlatanería, incluso en la misma Iglesia (M. L. Colish, *Ambrose's Patriarchs. Ethics for the Common Man*, Notre Dame 2005, p. 154).

⁵⁰⁷ Ambr., *Exhort. uirg.*, 13, 86, p. 266. Estas palabras nos recuerdan también las del apóstol Pablo: *mulieres in ecclesiis taceant non enim permittitur eis loqui sed subditas esse sicut et lex dicit si quid autem uolunt discere domi uiros suos interrogent turpe est enim mulieri loqui in ecclesia* (I Cor. 14, 34-35). Aunque se trata de un ejemplo muy posterior, Cesáreo de Arlés también recoge en uno de sus sermones el malestar que le causaba que las mujeres rompieran el silencio en la iglesia (Caes. Arel., *Serm.*, 78, 1, p. 238-240).

⁵⁰⁸ Ambr., *De uirg.*, III, 3, 9, p. 216.

⁵⁰⁹ Id., *De inst. uirg.*, 10, 66, p. 160.

⁵¹⁰ Id., *De uirginit.*, 11, 66, p. 56.

⁵¹¹ Id., *De uirg.*, I, 8, 41, p. 140.

⁵¹² Id., *De uirg.*, III, 3, 11, p. 216.

⁵¹³ Id., *De inst. uirg.*, 1, 5, p. 112.

⁵¹⁴ Id., *De uirginit.*, 13, 80, p. 66.

⁵¹⁵ Id., *De uirginit.*, 13, 81, p. 66.

La virgen consagrada

debía sellar su boca⁵¹⁶ para que cualquier persona pudiera reconocerlas por su gravedad y por la dignidad con la que se movían. Si alguien tenía que preguntar para asegurarse de que eran vírgenes, algo fallaba⁵¹⁷.

La insistencia ambrosiana en el silencio de las vírgenes no resultaba en absoluto novedosa. Pocas décadas antes, uno de sus precursores en la temática ascética, Atanasio de Alejandría, exhortaba a las vírgenes a hablar con amabilidad, caminar silenciosamente, comer con moderación y permanecer en casa⁵¹⁸. Incluso entre los escritores contemporáneos, como Pelagio, el silencio resultaba uno de los rasgos más enfatizados en las vírgenes⁵¹⁹.

Al igual que Cristo, las vírgenes tenían que poseer una mente pura y simple⁵²⁰, y dar prueba de su humildad; rechazando la lujuria, la voluptuosidad, la lascivia⁵²¹ y el desenfreno⁵²². Tenían que alejarse de los deseos y las pasiones carnales y abandonar cualquier preocupación sobre menesteres terrenales⁵²³. Su actitud había de caracterizarse por la piedad y la humildad, y su misericordia hacia los necesitados⁵²⁴. Jamás tenían que dejarse llevar por la alegría; por el contrario, Ambrosio les aconsejaba que llorasen por los pecados de los demás⁵²⁵. La alegría podía llamar la atención sobre ellas, por lo que su rostro había de estar ajado, triste, carente de cualquier emoción; así expresaría un equilibrio y una dedicación interior⁵²⁶. Y si algún hombre se acercaba a ellas, debían mostrar decoro y rehuir cualquier conversación con él⁵²⁷.

En definitiva, el conjunto de exhortaciones ambrosianas manifiesta la importancia de la imagen de la virgen. No sólo había de ser pudorosa, sino además parecerlo. En este caso no estamos hablando de prestigio, sino de credibilidad. Las

⁵¹⁶ Id., *De inst. uirg.*, 9, 58, p. 156.

⁵¹⁷ Id., *De uirg.*, III, 3, 13, p. 218.

⁵¹⁸ Athan., *Ep. sec. ad uirg.*, p. 178-179.

⁵¹⁹ Pelag., *Ep. ad Demetr.*, 19, c. 35.

⁵²⁰ Ambr. *De uirginit.*, 14, 92, p. 72.

⁵²¹ Id., *De uirginit.*, 9, 51, p. 48; Id., *Exhort. uirg.*, 12, 81, p. 262.

⁵²² Id., *De uirginit.*, 8, 44, p. 42.

⁵²³ Id., *De inst. uirg.*, 16, 97, p. 176-178; 16, 103, p. 184.

⁵²⁴ Id., *De inst. uirg.*, 17, 112, p. 192; Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 63, 1, p. 326.

⁵²⁵ Ambr., *Exhort. uirg.*, 11, 75, p. 258.

⁵²⁶ En su *Historia monachorum Syriae*, Teodoreto de Ciro nos explica cuán impresionado quedó cuando Domnina, una venerable asceta, introdujo la mano de Teodoreto bajo su velo para que palpara su rostro siempre cubierto de lágrimas (Theod., *Hist. mon. Syr.*, 30, 1-2, p. 240-241).

⁵²⁷ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, II, 8, p. 33-34.

La virgen consagrada

vírgenes tenían que demostrar en todo momento que no habían perdido su pudor y que eran merecedoras de la confianza de su congregación. Por ello, el aislamiento en el que vivían cumplía una doble función: facilitarles el ejercicio de su profesión y evitar las habladurías⁵²⁸. Si las vírgenes vagaban por las calles, visitaban a sus vecinas, entablaban conversaciones con hombres en público o vestían con demasiado esmero se exponían al peligro de que cuestionaran su integridad, lo que redundaría en una vergüenza para la Iglesia. Por ello, su profesión conllevaba una vigilancia severa sobre sus propias acciones.

En conclusión, la aparición de numerosas obras dedicadas a la virginidad consagrada entre los siglos III y IV representa el florecimiento de la práctica ascética y su éxito en las comunidades cristianas. Sin embargo, más allá de su utilidad como guías, también son un reflejo de las disputas que el ascetismo causó entre los obispos y sus practicantes. A finales del siglo IV, Ambrosio reñía a las vírgenes por preocuparse por su belleza, por acicalarse y vestirse con joyas. Y, de hecho, se trataba de la misma situación que había vivido Cipriano de Cartago un siglo antes. Por lo tanto, mediante los opúsculos ascéticos el prelado trató de corregir la actitud y el modo de vida de las vírgenes, lo que a su vez demuestra la existencia de tensiones entre la comunidad de vírgenes y el obispo de su ciudad.

11. Los *exempla* femeninos en el *De uirginibus*

Al elaborar sus obras ascéticas, el obispo de Milán no dudó en hacer uso de sus conocimientos sobre la literatura hagiográfica y martirial para enriquecer su discurso y fortalecer sus argumentos a favor de la vida angelical. Dado que Ambrosio se dirigía a un público eminentemente femenino cuando redactó sus tratados ascéticos, los iconos que empleó pertenecen a este género en su mayoría.

Hemos escogido el *De uirginibus* porque es la única obra en la que el prelado milanés examina con tal profundidad *exempla* femeninos procedentes de la literatura cristiana y, además, siendo la primera que redactó, nos permite plantearnos su grado de conocimientos sobre la hagiografía y los relatos martiriales al comienzo de su carrera episcopal (modelos con los que él debía sentirse cómodo y que a su vez eran ya ampliamente conocidos en la comunidad).

⁵²⁸ Id., *Exhort. uirg.*, 10, 72, p. 256.

La virgen consagrada

Otro ejemplo del que Ambrosio hace gala es el de su hermana Marcelina, de quien afirma ser pariente de una virgen mártir, Soteris⁵²⁹; una declaración muy debatida por los investigadores⁵³⁰. Pero dado que la información sobre Marcelina procede de la propia experiencia y no de la literatura, el análisis de ésta virgen se ha realizado en un capítulo separado⁵³¹.

11.1. *Exempla* hagiográficos y martiriales

La unión con la divinidad, alcanzada a través de la perfección espiritual, constituía la culminación para los ascetas. Aquellos que la conseguían —tanto hombres como mujeres— eran admirados y venerados, y su éxito se veía recompensado con el reconocimiento de las comunidades cristianas. El alcance de sus esfuerzos se difundía entre los cristianos oralmente, y se propagaba por los territorios más lejanos gracias a

⁵²⁹ Ambrosio apenas nos proporciona unas pinceladas sobre esta mártir: afirma que Soteris descendía de familia de alta alcurnia, con familiares que habían ejercido consulados y prefecturas. Su torturador debía abofetearla hasta que ella se rindiera, pero Soteris, que tenía un bello rostro, no dudó en quitarse el velo y mostrar su faz, confiando en que la pérdida de su belleza garantizaría conservar su castidad (Ambr., *Exhort. uirg.*, 12, 82, p. 262).

⁵³⁰ Al igual que otros autores, N. B. McLynn cuestiona la veracidad de las afirmaciones de Ambrosio sobre Soteris. En su opinión, “her tomb [Soteri’s] on the Appian Way is not recorded until the Middle Ages, and the other only evidence from antiquity (a reference to her feast on a gravestone) is dated 401, after Ambrose’s death. It is inconceivable that the Christian aristocrats of fourth-century Rome, whose hunger for appropriate models is well attested, would have consigned an authentically noble martyr to such neglect. Nor is Ambrose’s own relationship to Soteris clear. Since the physical ancestry implied by his language is excluded by her vocation, she has been assumed to be a great-aunt or suchlike; but Marcellina’s vaunted «succession» to an inherited «chastity» suggests that the connexion was obtained by that most characteristic (and flexible) Roman institution, testation. Perhaps it was only with their mother’s burial besides Soteris that Ambrose and Marcellina’s link with the martyr was sealed and the promotion of her cult begun” (N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 34-35). Respecto a la declaración de N. B. McLynn, T. D. Barnes opina que, aunque el escepticismo de McLynn es difícil de refutar, ello conlleva rechazar toda la evidencia hallada sobre Soteris (T. D. Barnes, “The Election of Ambrose of Milan”, en J. Leemans *et alii* [ed.], *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Boston 2011 [Arbeiten zur Kirchengeschichte], p. 39-60, p. 44). La inscripción a la que hace referencia N. B. McLynn ha sido fechada en el 401 y se corresponde con *CIL* VI, 2, 9811. Por nuestra parte, creemos difícil que Ambrosio se inventara la existencia de una virgen mártir, pero sí nos inclinamos por pensar que embelleció el tipo de relación que la unía a su familia. Así, con Soteris creaba una dinastía o linaje ascético del que afirmaba que Marcelina era su heredera, pero indirectamente él también se incluía.

⁵³¹ No hemos dotado de mayor profundidad a nuestro análisis de *exempla* hagiográficos porque ya han sido estudiados con detalle en la tesis del Dr. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos en la obra de San Ambrosio*.

La virgen consagrada

los relatos que protagonizaban⁵³². Las narraciones que surgieron al poner por escrito la experiencia de dichas personas —las cuales podían tomar diversos formatos, como los *acta* martiriales, las *passiones* o las *uitae*— resultaron ser un medio de difusión excelente de la práctica del ascetismo —como es el caso del monje Antonio⁵³³— y posiblemente desempeñaron un papel decisivo como *exempla* femeninos en la propagación del ascetismo⁵³⁴. Sin embargo, para la mayoría de los cristianos, quienes no habían escogido esta opción de vida, los relatos hagiográficos y los *acta* martiriales cumplirían una función de modelo de valores⁵³⁵. Ciertamente, las hagiografías permitían a los lectores contemplar las acciones de hombres y mujeres ascetas del lejano Egipto o de Siria sin tener que desplazarse *in situ*, ahorrándose también los costes y los peligros que conllevaban los viajes⁵³⁶. Según L. S. Cobb, las actas martiriales contribuirían a la formación de una identidad cristiana aceptable al apropiarse de conceptos de sexo y

⁵³² C. Rapp, “Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity”, en *Cristianità d’Occidente e Cristianità d’Oriente (secoli VI-XI) (24-30 aprile 2003)*, Spoleto 2004 (Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 51, 2), p. 1221-1280, p. 1251.

⁵³³ J. M. Blázquez Martínez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid 1998 (Historia. Cátedra. Serie Menor), p. 237; E. Sánchez Salor, *Historiografía latino-cristiana. Principios, contenido, forma*, Roma 2006 (*Hispania antiqua*, 1), p. 159. Aunque en el caso de la *Vita Antonii* cabe resaltar el interés del autor en ganar autoridad y reconocimiento mediante su asociación con Antonio (B. R. Brennan, “Athanasius’ «*Vita Antonii*». A Sociological Interpretation”, *VChr*, 39, 3 [1985], p. 209-227, p. 217). Para su cronología, uide L. W. Barnard, “The date of S. Athanasius’ *Vita Antonii*”, *VChr*, 28, 3 (1974), p. 169-175; B. R. Brennan, “Dating Athanasius’ «*Vita Antonii*””, *VChr*, 30, 1 (1976), p. 52-54.

⁵³⁴ S. A. Harvey, “Women in Early Byzantine Hagiography: Reversing the Story”, en L. L. Coon – K. J. Haldane – E. W. Sommer (ed.), *That Gentle Strength. Historical Perspectives on Women in Christianity*, Charlottesville 1990, p. 36-59, p. 38: “hagiography, whether telling the stories of real or legendary women, gave women a model to imitate in their own lives that included them as women in the work that God intended and performed. This alone granted hagiography a position of serious efficacy as a social force”.

⁵³⁵ F. E. Consolino, “Modelli”, p. 85: “la virtù più praticata dalle protagoniste delle passioni romane è la castità: la sua importanza viene sottolineata quasi quanto la determinazione nell’affrontare il martirio. Non è anzi raro che il martirio stesso si configuri come l’esito finale di una difesa ad oltranza della verginità consacrata a Cristo”. Vide A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, p. 147; L. L. Coon, *Sacred Fictions*, p. 9; D. Krueger, “Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East”, *JR*, 79, 2 (1999), p. 216-232, p. 232.

⁵³⁶ V. Burrus, *Saving Shame. Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, Philadelphia 2008 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), p. 35-36.

La virgen consagrada

género de la cultura grecorromana. Es decir, que dichas actas deben entenderse como propaganda educativa y no como historia objetiva⁵³⁷.

En las *uitae* se ponía por escrito un conocimiento oral de la biografía de un personaje, ejercicio en el cual el autor escogía conscientemente qué hechos o milagros incluiría. La redacción de una obra semejante desvelaba a los lectores la aprobación del autor del comportamiento y del *modus uiuendi* del protagonista, al cual consideraba lo suficientemente destacado como para merecer ser recordado para la posteridad. Con el paso del tiempo, dichas obras podrían ser editadas o traducidas⁵³⁸, por lo que en ocasiones contamos con diferentes versiones según el idioma, como es el caso de la *Vita Melaniae*, la cual se ha conservado tanto en latín como en griego, pero con algunas diferencias.

Asimismo, en cierta manera los escritores de las *uitae* también se beneficiaban personalmente de las biografías que habían redactado. Así lo explicaba D. Krueger: “in seeking to portray virtues in action, late ancient Christian hagiographers strove to practice virtues through writing. By representing the saints, authors hope to resemble them”⁵³⁹. Es decir, a través de la glorificación del santo o de la santa en cuestión⁵⁴⁰, el autor reclamaba implícitamente una cercanía espiritual o moral al sujeto de su narración⁵⁴¹. Un ejemplo sería el de Ambrosio, en cuya obra encontramos la referencia a la mártir Soteris, de quien el obispo decía ser un familiar. Según Ambrosio, Soteris sufrió el martirio en los tiempos de persecución, soportando con fortaleza todo tipo de

⁵³⁷ L. S. Cobb, *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, New York 2008, p. 5.

⁵³⁸ D. Brakke, *Athanasius and Asceticism*, p. 203: “most scholars agree that, in writing the Life of Anthony, Athanasius was engaged in a process of «correction», modifying earlier texts or traditions to present a picture of Anthony congenial to his own theology”.

⁵³⁹ D. Krueger, “Hagiography as an Ascetic”, p. 217; D. Krueger, *Writing and Holiness*, p. 94.

⁵⁴⁰ C. Rapp, “«For Next to God, you are my Salvation»: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity”, en J. Howard-Johnston – P. A. Hayward (ed.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford 2002, p. 63-82, p. 65: “the purpose of a saint’s Life is to glorify a particular individual by claiming his status as a saint. There is no better way to exalt the reputation of a holy man than by a lively recounting of his miracles”.

⁵⁴¹ En opinión de C. Badilita, la distancia entre el autor de la hagiografía y su protagonista permite al primero “sublimar ou de trascender la réalité pour en construire plus librement un modèle idéal” (C. Badilita, “Figures et biographies de femmes aux IV^e et V^e siècles”, en *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana [Roma, 6-8 maggio 2004]*, Roma 2005 [SEA, 93], p. 627-648, p. 628).

La virgen consagrada

torturas hasta morir por el filo de una espada. Marcelina, su hermana, era, según Ambrosio, heredera de las virtudes de Soteris⁵⁴².

Por lo que atañe a la autoría de las actas apócrifas donde las protagonistas son figuras femeninas, V. Burrus se muestra partidaria de la opinión de que algunos de sus autores fueron mujeres, y arguye lo siguiente: en primer lugar, existen evidencias de que en Grecia y en Asia Menor (de donde son originarias la mayoría de las actas apócrifas) había mujeres que escribían y transmitían “women’s stories”, donde las protagonistas compartían tiempo juntas y se describían sus propias experiencias. En segundo lugar, dichas actas parecen haber sido redactadas desde un punto de vista femenino: como puede observarse en el caso de los *Acta Pauli et Theclae*, las protagonistas son heroínas y los hombres suelen representar el papel de villano; el único personaje con el que un hombre puede sentirse cómodamente identificado es el del apóstol. Sin embargo, apostilla V. Burrus, en este caso Pablo no ocupaba un papel central, sino que estaba presente para empoderar a la protagonista⁵⁴³. En efecto, la presencia del apóstol puede explicarse como un acto de legitimación del acta⁵⁴⁴.

Antes de introducirnos de lleno en la obra ambrosiana, exploraremos inicialmente el ejemplo de Jerónimo de Estridón, quien a través de sus epístolas se convirtió en un distinguido propagador del modo de vida ascético practicado por algunas de las mujeres con las que se relacionó⁵⁴⁵ durante su estancia en la ciudad de Roma como secretario del papa Dámaso entre los años 382 y 385. En este caso, los

⁵⁴² Ambr., *De uirg.*, III, 7, 37-38, p. 240.

⁵⁴³ V. Burrus, “Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts”, *Semeia*, 38 (1986), p. 101-117, p. 107. S. J. Davis también recalca la continua compañía femenina de Tecla, lo que le lleva a preguntarse a qué público estaría dirigida la obra (S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla*, p. 10).

⁵⁴⁴ V. Burrus, “Chastity”, p. 115.

⁵⁴⁵ A. Cain subraya que la considerable cantidad de cartas dirigidas a mujeres que Jerónimo recogió en sus compilaciones “is to show that he is at the centre of a vibrant network of holy women —and not just any holy women, but scions of some of Rome’s noblest families” (A. Cain, *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009 [The Oxford Early Christian Studies], p. 78). Algunas serían para Jerónimo protectoras y mecenas (F. Rivas Rebaque, “¿Quién compuso la Vulgata? Las mujeres romanas del entorno de san Jerónimo”, en M. J. Fernández Cordero – H. Pizarro Llorente [ed.], *Las mujeres en el cristianismo: once calas en la historia. II Seminario “Textos para un milenio” [Madrid, 30 de noviembre, 1 y 2 de diciembre 2011]*, Santander 2012 [Servidores y testigos, 133], p. 48-60, p. 52).

La virgen consagrada

ejemplos más paradigmáticos son los de Paula y su hija Eustoquio⁵⁴⁶, con quienes Jerónimo convivió durante las últimas décadas de su vida bajo la práctica del ascetismo en sendos monasterios de Belén⁵⁴⁷.

El elogio a la vida de Paula, que el monje dálmata escribió bajo la forma de epístola tras su muerte —la número 108— con el título de *Epitaphium sanctae Paulae*⁵⁴⁸, es una muestra de cómo estos ejercicios laudatorios se utilizaron como método de difusión de la práctica ascética⁵⁴⁹. En palabras de A. Cameron: “written Lives were mimetic; real ascetic discipline in turn imitated the written Lives”⁵⁵⁰, es decir, que las *uitae*, las actas y las hagiografías no sólo existían como modelos para la comunidad cristiana, sino que a su vez eran imitadas en la práctica. Y aunque Jerónimo presentara a Marcela, otra de las mujeres del llamado Círculo del Aventino⁵⁵¹, como la “introdutora del ascetismo femenino en Roma”⁵⁵², Melania la Mayor fue también un

⁵⁴⁶ En su *Historia Lausiaca*, Paladio se hace eco de la fama de Paula, así como de la posición de Eustoquio como directora de un monasterio con medio centenar de vírgenes. Eustoquio murió un poco antes que Jerónimo, lo que le afectó muchísimo (Hier., *Ep.*, 151, 2, p. 364). En cuanto a la relación de Paula con Jerónimo, Paladio menciona en dos ocasiones los celos del monje (Pallad., *Hist. Laus.*, 36 y 41, vol. 2, p. 108 y 128).

⁵⁴⁷ P. Laurence, *Jérôme*, p. 39; J. A. Smith, “Sacred Journeying: Women’s Correspondence and Pilgrimage in the Fourth and Eight Centuries”, en J. Stopfor (ed.), *Pilgrimage Explored*, York 1999, p. 41-46 y 49.

⁵⁴⁸ Para mayor información, *vide* M. D. Diederich, “The *Epitaphium Sanctae Paulae*”, *CJ*, 49, 8 (1954), p. 369-372; A. Cain, “Jerome’s *Epitaphium Paulae*: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula”, *JECs*, 18, 1 (2010), p. 105-139; Id. (ed.), *Jerome’s Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*, Oxford 2013 (The Oxford Early Christian Studies).

⁵⁴⁹ Según L. L. Coon, textos como la leyenda de Helena, el epitafio de Paula o la *Vita Melaniae* resultan una manifestación de la movilidad, independencia y empoderamiento de mujeres que decidieron convertirse a una vida de privaciones y abnegación. Sin embargo, su piedad restó claramente subordinada a la de los hombres (L. L. Coon., *Sacred Fictions*, p. 95-96).

⁵⁵⁰ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, p. 57.

⁵⁵¹ M. Serrato Garrido, “«*Monachae Christianae*». Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano”, *Habis*, 22 (1991), p. 371-380, p. 373: “ciertamente no constituían comunidades monásticas propiamente dichas, pues se trataba de grupos ascéticos de carácter privado, integrados por mujeres procedentes por lo general de un mismo núcleo familiar que decidían perseverar en castidad, austeridad, retiro y oración, y a las que se sumaban siervas convertidas al ideal de vida de sus señoras. No se trataba, sin embargo, de una comunidad doméstica plena donde señoras y siervas convivían en total igualdad, por el contrario las estructuras sociales se reproducían en el seno de estas comunidades ascéticas que, reunidas para la oración y el canto de los salmos, se separaban a continuación, integrándose cada cual en el lugar y ocupación que les eran propios de su condición”.

⁵⁵² Hieron., *Ep.*, 127, 5, p. 149.

La virgen consagrada

gran modelo inspirador para todas aquellas mujeres romanas de origen senatorial que aspiraban a una vida dedicada al ascetismo: de origen hispano, Melania quedó viuda a la edad de 22 años del prefecto romano Valerio Máximo Basilio, y tras encontrar un tutor para su entonces único hijo Valerio Públicola, se embarcó hacia Alejandría para visitar a los célebres padres del desierto. Tras décadas de práctica religiosa, peregrinaje⁵⁵³ y generosas donaciones, Melania la Mayor volvería a Roma para apoyar a su nieta, Melania la Menor, en sus aspiraciones ascéticas⁵⁵⁴. Los ejemplos de Melania la Mayor y de Melania la Menor nos dan pie a subrayar un rasgo distintivo: la inesperada repercusión que podía alcanzar la influencia familiar. En efecto, algunas mujeres ascetas con las que Jerónimo se relacionó en Roma estaban ligadas por vínculos de sangre muy cercanos.

La transmisión escrita del modelo de vida ascética —o al menos de la posibilidad de llevar a cabo un modelo de vida diferente del tradicional familiar— entró pronto a formar parte del *corpus* de la literatura cristiana, que alcanzó un gran auge a finales del siglo IV. Por aquel entonces, el ascetismo, que podía ser entendido y practicado de forma diferente según la región o la creencia que lo sostenía, parece haberse popularizado enormemente entre todas las capas de la sociedad. Según A. Yarbrough, el descenso demográfico de las familias senatoriales a finales del siglo IV ha sido vinculado con el incremento de la práctica del ascetismo. Sin embargo, en su opinión, tal declive demográfico no debería verse como una consecuencia, sino como una circunstancia que se produciría al mismo tiempo que la popularización de la figura del asceta. Como contraste, Yarbrough pone encima de la mesa dos coyunturas que habrían afectado a ambos procesos: por un lado, la puesta en práctica de una mayor independencia de las mujeres y, por otro, el grave costo de criar y educar a los hijos. Es decir, el ascetismo sería para estas mujeres una vía por la que demostrar y ejercitar su ampliada independencia, a la vez que conllevaba una reducción en el número de hijos⁵⁵⁵. Por último, Yarbrough señala que a pesar de que el ascetismo tenía estas dos

⁵⁵³ M. Dietz, *Wandering Monks*, p. 122-123; W. Pullan, “«Intermingled Until the End of Time»: Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage”, en J. Elsner – I. Rutherford (ed.), *Pilgrimage in Graeco-Roman Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005, p. 387-410, p. 392-393.

⁵⁵⁴ Pallad., *Hist. Laus.* 54, vol. 2, p. 147.

⁵⁵⁵ A. Yarbrough, “Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women”, *ChHist*, 45, 2 (1976), p. 149-165, p. 160.

La virgen consagrada

funciones positivas, la oposición familiar a la pérdida patrimonial y a la mengua del número de descendientes resulta bien presente en las fuentes.

Centrándonos ahora en el caso ambrosiano, las obras que el obispo milanés dedicó a las vírgenes cumplían asimismo diversas funciones: una de ellas era como medio de comunicación mediante el cual el prelado exponía y enseñaba cómo debía comportarse una virgen consagrada. Sin embargo, no faltan en ellas los pasajes dedicados al ensalzamiento de diversas vírgenes y/o mártires. El uso de estos ejemplos revela que eran bien conocidas entre la comunidad cristiana de mediados del siglo IV y que Ambrosio creía que la explotación de estas figuras femeninas en sus propios escritos podía resultar beneficiosa, ya fuera para dotar de mayor solidez a sus argumentos o para conseguir una mayor difusión de sus obras. En opinión de F. Vera Zorrilla, Ambrosio empleaba los *exempla* para suscitar en el público la voluntad de seguirlos: “esto explica que sus tratados dedicados a la virginidad y a la viudedad contengan tantos ejemplos, para así conseguir que muchas deseen vivir esa vida, que no puede ser impuesta sino solo deseada”⁵⁵⁶.

En síntesis, Ambrosio habría reconocido en la hagiografía y en las actas martiriales⁵⁵⁷ una herramienta de gran utilidad que no dudó en emplear. Los *exempla* femeninos que el obispo empleó se concentran en el segundo libro de su obra *De uirginibus*⁵⁵⁸—Inés, Tecla, Teodora de Alejandría y una virgen que podría identificarse como Pelagia de Antioquía— y serán analizados según su orden de aparición.

⁵⁵⁶ F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 82.

⁵⁵⁷ Id., *Los exempla femeninos*, p. 85: “los mártires en san Ambrosio suelen mostrar la debilidad de su condición humana, a la que no temen; son el ejemplo perfecto, en el que todos pueden verse reflejados”.

⁵⁵⁸ El segundo libro del *De uirginibus* estaba dedicado a los modelos y ejemplos que las vírgenes cristianas debían imitar, siguiendo la estructura retórica tradicional de *exhortatio*, *exempla* y *praecepta* (P. T. Camelot, “Les traités du «*De uirginitate*» au IV^e siècle”, en *Mystique et continence. Travaux scientifiques du VII Congrès International d’Avon*, Bruges 1952 [Les études carmélitaines], p. 273-292, p. 278). Cfr. C. Lanéry, *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris 2008 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 183), p. 80 y 82. Posteriormente, la aparición de vírgenes mártires en la obra ambrosiana sería muy menor, y al respecto A. B. Laughton supone que “perhaps it is on account of such factors as these—the radical behaviors of the martyrs, and the antimarital tone of Ambrose’s ascetic teachings—that virgin-martyrs are largely abandoned in Ambrose’s writings after *De uirginibus*” (A. B. Laughton, *Virginity Discourse*, p. 117).

a) *Inés: uirgo permansit et martyrium obtinuit*

Según Ambrosio, el día 21 de enero empezó a redactar el *De uirginibus*, lo que coincidía con la celebración del natalicio de una virgen mártir: Inés⁵⁵⁹. ¿Y qué mejor día para iniciar una obra consagrada a ensalzar las vírgenes cristianas?⁵⁶⁰ Pero Inés no es únicamente un modelo para las vírgenes, sino un ejemplo de virtud para hombres, esposas y doncellas⁵⁶¹.

La historia del martirio de la virgen que nos relató Ambrosio es contemporánea al elogio que le dedicó el papa Dámaso⁵⁶² y al himno de Prudencio⁵⁶³. Las diferencias que pueden hallarse entre las tres versiones resultan, precisamente, de la transmisión

⁵⁵⁹ *Chron. ann. CCCLIII, XII*, p. 71. Inés habría sido martirizada en el estadio de Domiciano, en Roma, donde actualmente podemos visitar la iglesia barroca finalizada por Borromini, Sant'Agnese in Agone (J. Sales Carbonell, "Roman Spectacle Buildings as a Setting for Martyrdom and its Consequences in the Christian Architecture", *JAHA*, 1, 3 [2014], p. 8-21, p. 16). Según H. Jones, Ambrosio habría visto en Inés "a trophy of female submission to episcopal authority" (H. Jones, "Agnes and Constantia: Domesticity and Cult Patronage in the Passion of Agnes", en K. Cooper – J. Hillner [ed.], *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge 2007, p. 115-139, p. 116). La fama de Inés la llevó a convertirse en una de las primeras santas veneradas en la ciudad de Roma, pero también en el resto de las provincias. Se trata de uno de los ejemplos más empleados por la literatura cristiana, y su celebridad empezó a notarse especialmente a partir del siglo IV (P. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955⁴ [Subsidia hagiographica, 18], p. 208; L. Hayne, "Thecla", p. 21; L. Grig, *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004, p. 79-81). Casi al mismo tiempo que Ambrosio escribía el *De uirginibus* (377) alabando la valentía de Inés ante el martirio, Prudencio redactaba también un poema dedicado a la virgen mártir que contenía grandes paralelos con una virgen hispana, Eulalia (V. Burrus, "Reading Agnes: the Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius", *J ECS*, 3, 1 [1995], p. 25-46, p. 33-34). En opinión de C. White, "by comparing these accounts, we can chart the booming popularity of the martyr cult of Saint Agnes, and we can see clearly the efforts of the papacy and the Christian aristocracy to use literary texts, a fusion of classical secular forms and Christian themes, to attract pagan aristocratic converts to the church" (C. White, *The Emergence*, p. 71).

⁵⁶⁰ Para L. Grig, la historia de Inés es una de las más populares de entre todas las santas, además de simbolizar un arquetipo: el de la virgen mártir. En su opinión, Ambrosio estaba más interesado por explotar la virginidad de Inés que su martirio (L. Grig, *Making Martyrs*, p. 79 y 84).

⁵⁶¹ Ambr., *De uirg.*, I, 2, 5, p. 106.

⁵⁶² Dam., *Elog. Agn.*, p. 175-178.

⁵⁶³ Prud., *Perist.*, 14, p. 386-389. Para mayor información, *uide* J. Petruccione, "The portrait of St. Eulalia of Mérida in Prudentius' Peristephanon 3", *AB*, 108 (1990), p. 81-104; H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912 (Subsidia hagiographica, 20), p. 316.

La virgen consagrada

oral de su martirio⁵⁶⁴. Si bien lo que nos interesa principalmente es la versión del obispo milanés, el himno de Prudencio recoge más detalles sobre la historia de la pequeña mártir y por ello la referiremos brevemente antes de centrarnos en Ambrosio.

Prudencio comienza su himno alabando la determinación de una niña que, a pesar de su tierna edad, se negó en rotundo a negar la fe de Cristo y adorar a los ídolos. Un juez intentó convencerla con palabras dulces y un verdugo con amenazas, pero Inés entregó su cuerpo a la tortura. Ante el valor de la niña, se buscó entonces herirla en lo más querido para las vírgenes: su pudor. Si Inés no aceptaba venerar a Minerva, sería enviada a un lupanar público. La joven respondió que Cristo la protegería; podían herirla con la espada, pero no conseguirían ensuciar su cuerpo con la libido. Inés fue enviada a la calle y aunque el gentío evitaba mirarla, un joven se acercó a ella con ojos libidinosos. Entonces un rayo de luz vibrante cayó sobre los ojos del joven, que se derrumbó medio muerto. Inés agradeció a Dios su ayuda, y ante la petición de algunos de que auxiliase al joven, la virgen consiguió que el muchacho recuperase la vista y la salud. Se ordenó entonces que Inés fuera muerta con la espada y ella, feliz porque se reuniría con el Señor en el cielo, aguardó el golpe que cercenó su cabeza. Su espíritu se alzó y fue escoltada por los ángeles⁵⁶⁵.

El relato del prelado milanés es mucho más breve, y se centra en las amenazas del verdugo, reflexionando sobre el coraje de Inés y el hecho de que merezca una doble corona como virgen y mártir. Según Ambrosio, el nombre de la virgen puede interpretarse como un presagio de lo que le ocurriría, pues Inés, procedente de un sustantivo de origen griego, significa *casta*. Por otro lado, si se tiene en cuenta la terminología latina, *agnus* significa cordero, lo que encaja perfectamente con la simbología cristiana. Por lo tanto, nos encontramos ante un *nomen omen*. El nombre, como veremos a continuación, es el primero de todos los recursos que Ambrosio empleará para (re)elaborar el *exemplum* de Inés. No se trata de que el nombre condicione el comportamiento o la elección de Inés, sino que representa por sí mismo el futuro que habrá de afrontar la virgen, del cual ella era inconsciente, pero que la interpretación ambrosiana lo revela como un augurio; como una señal de que la victoria de Inés sería reconocida tras el martirio.

⁵⁶⁴ P. Franchi De' Cavalieri, *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Roma 1899 (Römische Quartalschrift für christliche Alterhumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementheft, 10), p. 11.

⁵⁶⁵ Prud., *Perist.*, 14, 10-93, p. 386-388.

La virgen consagrada

*Deuotio supra aetatem, uirtus supra naturam*⁵⁶⁶: Ambrosio enaltece a Inés no únicamente por su martirio —por la fortaleza que demostró ante la tortura— sino por ser una virgen mártir. Según el prelado, Inés reunía en sí misma los dos grandes ideales cristianos: ser mártir y virgen. Ella merecía, por lo tanto, una doble corona: la de la virginidad y la del martirio⁵⁶⁷.

Ambrosio no repara en alabanzas, pero para aquellos que crean que se excede en su apología se defiende argumentando que los elogios no son inmerecidos ni resultan fuera de lugar⁵⁶⁸. La actuación de la virgen habla por sí misma, por lo que no es necesario recargar el discurso con alabanzas vacías. A finales del siglo IV, la comunidad cristiana ya había interiorizado la relevancia de las persecuciones —pues fueron las creadoras de los mártires— en su historia como colectivo. En consecuencia, Inés —y el resto de las mujeres que estudiaremos a continuación— constituían un antecesor al que había que reverenciar: eran el recuerdo de un pasado doloroso pero eternamente glorioso. Los mártires y los relatos que contenían su victoria ante el mundo unían a los creyentes a un pasado, a una historia común y, por lo tanto, actuaban como nexo de unión, pues los cristianos compartían una profunda admiración hacia ellos⁵⁶⁹. Los obispos como Ambrosio emplearon la predicación y la literatura para reunir a los seguidores de Cristo en una única comunidad. Los cristianos necesitaban héroes, y los mártires cumplían con tal requisito, además de hacerles sentir que estaban juntos por algo más que sangre, vecindad o creencias religiosas.

Ambrosio busca peculiaridades de la mártir en cuestión para acrecentar su aureola y su prestigio. Y la singularidad de Inés es su determinación a soportar el martirio con tan sólo doce años⁵⁷⁰. La corta edad de Inés resulta un elemento de gran

⁵⁶⁶ Ambr., *De uirg.* I, 2, 5, p. 106.

⁵⁶⁷ Id., *De uirg.*, I, 2, 9, p. 110; Id., *De off.* I, 41, 204, p. 76. En palabras de A. Hunt, “martyrdom can be read as the most extreme rejection of the physical body” (A. Hunt, *Clothed in the Body*, p. 47). Con el ejemplo de Inés, Ambrosio acudía a la sensibilidad del público, en su mayoría adultos, para que se sintieran identificados con ella, lo que a su vez podía afectar en mayor medida a los miembros de la congregación que fueran padres, pues de Inés siempre se subraya su edad.

⁵⁶⁸ Ambr., *De uirg.*, I, 2, 6, p. 106.

⁵⁶⁹ E. Giannarelli, *La tipología femenile*, p. 25; D. Ramos-Lissón, “La conversión personal en la literatura martirial en la Antigüedad (siglos I-III)”, en C. Izquierdo – R. Muñoz (ed.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, Pamplona 2000 (Colección teológica, 100), p. 689-697, p. 693.

⁵⁷⁰ Ambr., *De uirg.*, I, 2, 7, p. 106. Jerónimo también hace mención del martirio de Inés (Hieron., *Ep.*, 130, 5, p. 179).

La virgen consagrada

impacto psicológico para el público; su juventud es resaltada desde las primeras líneas con el objetivo de causar una honda impresión, puesto que resulta difícil imaginar que una persona de tal edad posea una voluntad tan inquebrantable y una actitud tan decidida, siendo capaz de hacer frente a individuos adultos mucho más poderosos que ella. Su edad y su elogiada perseverancia constituyen posiblemente los componentes más característicos de la narración y los que sirven para concederle una virtud mayor que la de cualquier otra mártir⁵⁷¹. Pues mientras que, según el obispo, niñas con sus mismos años se estremecían ante la severidad de sus padres y lloraban por el dolor del pinchazo de una aguja, Inés sufrió lo que muchos adultos no se atrevieron a soportar⁵⁷². Según Ambrosio, su cuerpo, sin embargo, ya estaba maduro para la victoria y ninguna mujer se habría encaminado a su boda con tanta felicidad como lo hizo Inés hacia el martirio⁵⁷³.

Ambrosio busca herir la sensibilidad del público lector al hacerle imaginar la crueldad de aquellos que sometieron a tortura un cuerpo tan pequeño⁵⁷⁴. La juventud de Inés apela a la ternura de las personas y despierta la compasión incluso en el propio verdugo. Pero ni el miedo ni las lisonjas lograron persuadirla⁵⁷⁵. Prefirió sufrir el martirio antes que ceder a la tentación: podría haber abandonado la senda de la virginidad, podría haberse casado con algún hombre, o podría haber renunciado a Dios. Todas esas posibilidades son las más fáciles y las que huyen del dolor corporal. Pero, para Ambrosio, las personas que están imbuidas de la verdadera fuerza celestial son capaces de superar todos estos obstáculos, de no dejarse engañar con halagos y proseguir con la senda que los llevará hasta la divinidad. Más temeroso se sentía el verdugo, pues incluso él era consciente del milagro que ocurría ante sus ojos. Inés recibió por ello una doble corona⁵⁷⁶.

Ambrosio finaliza el elogio a la virgen mártir declarando que *non enim ideo laudabilis uirginitas, quia et in martyribus repperitur, sed quia ipsa martyres faciat*⁵⁷⁷.

⁵⁷¹ Ambr., *De uirg.*, I, 4, 19, p. 122.

⁵⁷² Id., *De uirg.*, I, 2, 7, p. 106-108; I, 4, 19, p. 122. Véase M. A. Pedregal Rodríguez, “Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino”, *SHHA*, 18 (2000), p. 277-294, p. 286.

⁵⁷³ Ambr., *De uirg.*, I, 2, 8, p. 108.

⁵⁷⁴ Id., *De uirg.*, I, 2, 7, p. 106. Véase M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, p. 167.

⁵⁷⁵ Ambr., *De uirg.*, I, 2, 9, p. 110.

⁵⁷⁶ La admiración de Ambrosio hacia la virgen habría llegado hasta tal punto que se le reconoce la posible autoría de un himno dedicado a Inés (Ambr., *Hymnus*, 9, p. 72-76).

⁵⁷⁷ Id., *De uirg.*, I, 3, 10, p. 110.

b) Tecla: adorabat praedam suam bestia

De todos los *exempla* femeninos, Tecla es la figura a la que menor atención dedica Ambrosio⁵⁷⁸. Tal circunstancia quizá se deba a que su historia era muy célebre para la comunidad cristiana, sobre todo en Oriente⁵⁷⁹, por lo que resultaba redundante ahondar en las andanzas de Tecla si ya eran de conocimiento general. El obispo apenas ofrece unas pinceladas de su historia, dando por sentado que los lectores ya sabían que Tecla había sido adoctrinada por el apóstol Pablo⁵⁸⁰. De hecho, Ambrosio básicamente se centra en el episodio en el que Tecla es entregada a las fieras, cuando una leona, contrariamente a lo que le dicta su naturaleza, muere por defenderla⁵⁸¹. Por otro lado, existe también la posibilidad de que Ambrosio no quisiera explayarse demasiado sobre las actas de Pablo y Tecla: algunas de sus acciones podrían, como mínimo, sorprender al público, pues en diversas ocasiones desafió las expectativas de la sociedad y de la misma religión.

Repasemos brevemente los *Acta Pauli et Theclae* para comprobar cuáles son aquellas circunstancias claramente obviadas por Ambrosio. Cabe advertir al lector de que la persona de Pablo resulta un personaje secundario en la narración, y que Tecla se eleva como indudable protagonista. El apóstol ejerce el rol de maestro o guía, pero desaparece por completo de la historia en los puntos culminantes, es decir, en el momento en el que Tecla se enfrenta al martirio⁵⁸². De hecho, tras sobrevivir a las

⁵⁷⁸ Antes de Ambrosio, el obispo Zenón de Verona ya había hecho referencia a Tecla en uno de sus tratados (*Zeno Ver., Tract., II, 2, 6-7, p. 152*).

⁵⁷⁹ C. Lanéry señala que una de las basílicas de Milán, la *Basilica noua*, había sido finalizada y dedicada a Tecla hacia el año 355 por el antecesor de Ambrosio, Auxencio. Añade que, dado que Auxencio era de Capadocia, seguramente compartía con sus compatriotas una veneración especial por la virgen (C. Lanéry, *Ambroise de Milan*, p. 89). Aunque el culto a Tecla tuvo su origen en Asia Menor, su ejemplo obtuvo un gran eco en la literatura de los siglos IV y V, y los autores cristianos la emplearon como modelo por sus diversas virtudes (S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla*, p. 4; S. E. Hulen, *A Modest Apostle. Thecla and the History of Women in the Early Church*, Oxford 2015, p. 98).

⁵⁸⁰ Ambr., *De uirg.*, II, 4, 21, p. 182.

⁵⁸¹ La versión de Ambrosio sobre este episodio en concreto ha llevado a W. Rordorf a concluir que el obispo conocía una de las versiones latinas que circulaban sobre la historia de Tecla (W. Rordorf, “Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale”, *Augustinianum*, 24 [1984], p. 73-81, p. 77).

⁵⁸² E. A. Castelli, *Matyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York 2004 [Gender, Theory and Religion Series], p. 143-144: “intriguingly, one of the first elements of the story to disappear in these processes of condensation and citation is the figure of Paul, who essentially falls away from Thecla’s story altogether in some (though not all) later sources,

La virgen consagrada

condenas, sale en busca del apóstol, quien siempre la recibe con gozosa alegría, pero, sobre todo, con sorpresa y admiración, pues aunque él reza por su salvación, realmente no se espera que Tecla llegue a escapar del martirio.

Las actas comienzan con la llegada de Pablo a la ciudad de Iconio, donde es recibido por Onesíforo y su familia, pues han oído hablar de él, y le acogen en su casa⁵⁸³. Tecla, una joven mujer de familia acomodada⁵⁸⁴ y prometida a un tal Támiris⁵⁸⁵, permanece embelesada durante días y noches junto a la ventana de la casa de Onesíforo para poder oír la voz del extranjero. Las palabras del predicador la colman de fe, y ella desea encontrarse entre las mujeres que gozan del privilegio de poder contemplar a Pablo, pues Tecla aún no le ha visto en persona⁵⁸⁶. Tecla, completamente absorbida por las palabras del apóstol, permanece ajena al resto de su círculo social, lo que altera profundamente a su madre, Teoclía, quien advierte a Támiris, el prometido de la muchacha, para que la ayude a “recuperar” a su hija⁵⁸⁷. Ante la impotencia de no poder convencerla para que olvide las enseñanzas de Pablo, Támiris se dirige a la casa de Onesíforo y conduce al predicador a un tribunal presidido por el gobernador⁵⁸⁸. El procónsul, tras escuchar las palabras de Pablo, manda recluirlo en prisión⁵⁸⁹. Esa misma noche, Tecla escapa de casa para encontrarse con Pablo, sobornando al portero y al carcelero para arrodillarse ante los pies del predicador y besar sus cadenas⁵⁹⁰.

La familia y el prometido de Tecla, ignorantes del lugar donde se encuentra, la buscan afanosamente durante la noche hasta descubrirla⁵⁹¹. Pablo y Tecla son llevados ante el tribunal, en el cual el gobernador decide flagelar al apóstol y condenar a la

both literary and artistic. [...] The symptom of forgetting Paul, however, may have a theological and institutionally interested drive behind it. That is, the erasure of Paul may also suggest an increasing anxiety over the link between Thecla and the apostolic era as a whole and a desire to disrupt that link, domesticating Thecla in the process”.

⁵⁸³ *Act. Paul. et Thecl.*, 2 y 5, p. 236-238.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, 26, p. 254.

⁵⁸⁵ Támiris debía ocupar un cargo preponderante en la ciudad (*Ibid.*, 11, p. 243 y 15, p. 245), además de una inmensa fortuna (*Ibid.*, 13, p. 244).

⁵⁸⁶ *Ibid.*, 7, p. 240-241.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, 8-10, p. 241-243.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, 15, p. 245. Como señala R. Kraemer, la figura masculina principal de la narración se convierte en un obstáculo del camino ascético de la protagonista (R. S. Kraemer, “The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity”, *Signs*, 6, 2 [1980], p. 298-307, p. 300).

⁵⁸⁹ *Act. Paul. et Thecl.*, 17, p. 246-247.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 18, p. 247.

⁵⁹¹ *Ibid.*, 19, p. 248.

La virgen consagrada

discípula a la hoguera⁵⁹². Desnuda, Tecla sube a lo alto de la pira que han preparado para ella, pero el fuego ni siquiera llega a lamerle el cuerpo, pues una súbita lluvia cae sobre ella apagando las llamas⁵⁹³. Tecla marcha de la ciudad para buscar a Pablo y anunciarle que se cortará la cabellera para seguirle allá donde vaya⁵⁹⁴. Se dirigen a Antioquía, donde al llegar se encuentran con Alejandro, un hombre prominente de la ciudad, quien cae enamorado de Tecla. Ella no le corresponde y para vengarse del rechazo de ésta, la lleva ante el gobernador, quien la condena a las fieras⁵⁹⁵. Otra vez desnuda⁵⁹⁶, la conducen al circo para que las fieras la despedacen, pero una leona —éste es el episodio al que hace referencia Ambrosio— la defiende de los otros animales hasta morir⁵⁹⁷. Y justo en ese momento, Tecla, adentrándose en un nicho lleno de agua, se bautiza a sí misma⁵⁹⁸. El gobernador, aturdido por lo que ha contemplado, manda apartarla de las bestias y le devuelve sus vestidos⁵⁹⁹. Tecla marcha de la ciudad en busca de Pablo, a quien halla en Mira. Tras regocijarse con el encuentro, Tecla le anuncia que regresará a Iconio y ambos se despiden⁶⁰⁰. Al volver a su casa, Tecla conoce la muerte de su antiguo prometido. Finalmente, Tecla parte hacia Seleucia, lugar donde, tras pasar muchos años predicando la palabra de Dios, se adentra en el último sueño⁶⁰¹.

⁵⁹² *Ibid.*, 20-21, p. 248-250.

⁵⁹³ *Ibid.*, 22, p. 250-251.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, 25, p. 252-253.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 26-27, p. 253-255.

⁵⁹⁶ G. Clark, "Bodies and Blood: Late Antique Debate on Martyrdom, Virginité and Resurrection" en D. Montserrat (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, London 1998, p. 99-115, p. 103: "the narrative display of a tortured and exposed body, especially when that body is female, prompts further questions about the motives of the writers and readers. The body of a chaste woman was normally concealed, and a female body on display marked that woman as sexually available. So, even though the sufferings of martyrs were not usually adapted to their gender, the public torture of a woman made a different impact from the torture of a man. It was also, apparently, a rarer event: there are fewer records of women criminals and of martyred women". *Vide* P. C. Miller, *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia 2009 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion), p. 64; A. Pedregal Rodríguez, "Las mártires cristianas", p. 290.

⁵⁹⁷ *Act. Paul. et Thecl.*, 33, p. 258-260.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, 34, p. 260-261. S. J. Davis, *The Cult of Saint Thecla*, p. 29: "Thecla's self-baptism functions as a seal of her confession (in the place of physical martyrdom), and as the confirmation of her authority to travel and teach as a surviving 'confessor'".

⁵⁹⁹ *Act. Paul. et Thecl.*, 37-38, p. 263-264.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, 41, p. 267.

⁶⁰¹ *Ibid.*, 41-42, p. 267-268.

La virgen consagrada

Tras este resumen, resulta evidente que lo que Ambrosio muestra al público corresponde al incidente de las fieras, es decir, la segunda condena de Tecla, subrayando cómo la virgen fue capaz de cambiar la naturaleza de la bestia: *tantum habet uirginitas admirationis, ut eam etiam leones mirentur*⁶⁰². Este acontecimiento lo emplea como catarsis para su público⁶⁰³, y lo escoge porque para él la rendición de la leona —el símbolo de un elemento salvaje, cruel y fuera de la civilización— ante la virgen le permite argumentar que la virginidad goza de la protección divina. Es más, Ambrosio resuelve que lo ocurrido se explica como un intercambio de naturalezas entre el animal y el hombre: *ergo adorabat praedam suam bestia et propriae oblita naturae nostram induerat quam homines amiserant*⁶⁰⁴. Los que habían condenado a la virgen —no únicamente el gobernador, sino todas aquellas personas que habían apoyado la sentencia— podían ser asimilados a los leones: seres sin razón, despiadados y ajenos a la gracia divina que se manifestaba en la pureza del cuerpo virginal de Tecla. En efecto, fue el ejemplo de los felinos al venerar a la mártir lo que enseñó a los hombres lo que deberían saber ya: que el cuerpo de una doncella desnuda no debía contemplarse con lascivia, sino con la debida *pudicitia*.

Aunque Ambrosio menciona que Tecla descubrió al Dios cristiano a través del mismo apóstol, no le interesa profundizar en la manera en que se conocieron, ni en lo estrecha que llegaría a resultar la relación entre ambos o el itinerario que realizaron juntos. Ciertamente, se trata de una relación un poco ambigua, pues, aunque de forma general podríamos enmarcarla en el contexto de predicador y discípulo⁶⁰⁵, en la primera parte de las actas Tecla aparenta estar no sólo embelesada por las palabras de Pablo (cuando aún ni siquiera ha contemplado su rostro), sino en cierto modo peligrosamente cautivada por él. De ahí la envidia de Támiris⁶⁰⁶, el prometido de Tecla, y la alarma de

⁶⁰² Ambr., *De uirg.*, II, 3, 20, p. 182.

⁶⁰³ V. Burrus, *The Sex Lives of Saints*, p. 59: “indeed, holy women —like virgin martyrs— only really become representable in the moment of their dying, the moment when they meet their Bridegroom”.

⁶⁰⁴ Ambr., *De uirg.*, II, 3, 20, p. 182.

⁶⁰⁵ U. E. Eisen señala que, a causa de su actividad como predicadora, Tecla es llamada discípula, pero nunca apóstol, lo que se explica porque ella está situada en un contexto paulino, y no asociada a la figura de Jesús (U. E. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies*, Collegeville 2000, p. 52 [trad. L. M. Maloney, *Amtsraegerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und litterarische Studien*, Göttingen 1996]).

⁶⁰⁶ *Act. Paul. et Thecl.*, 10 y 15, p. 242-243 y p. 245.

La virgen consagrada

su madre, Teoclía, quien sería la primera en gritar que la condenaran a morir en la hoguera⁶⁰⁷.

Curiosamente, en estos pasajes del *De uirginibus*, el obispo milanés no hace referencia a un hecho trascendental de las actas: que Tecla se bautizó a sí misma. No es difícil hallar la razón por la cual Ambrosio decidió no mencionar este episodio. Ya en la época de Tertuliano comprobamos que existía una corriente de pensamiento dentro de la comunidad cristiana que rechazaba la posibilidad de que una mujer pudiera enseñar⁶⁰⁸ apoyándose en las palabras de las epístolas paulinas: *si quid autem uolunt discere domi uiros suos interrogent turpe est enim mulieri loqui in ecclesia* (I Cor. 14, 35). Por ello, podemos aventurar que Ambrosio prefería que sus lectores ignoraran que una mujer se sintió capacitada para bautizarse a sí misma, a pesar de que él presenta a Tecla en sus obras ascéticas como un modelo. Tengamos en cuenta también que las Actas de Pablo y Tecla son textos apócrifos⁶⁰⁹, es decir, no aceptados como válidos por los nicenos, pero que, aun así, fueron utilizados en la literatura patristica. En consecuencia, resulta interesante que fueran empleadas por un obispo como Ambrosio, a quien se ha proclamado como campeón de las vírgenes y del catolicismo. Según L. Hayne, Ambrosio, siendo consciente de que las Actas de Pablo y Tecla eran escritos apócrifos, bien podría haber razonado que alguna parte de ellos era verdadera. De hecho, Hayne

⁶⁰⁷ *Ibid.*, 20, p. 248-249.

⁶⁰⁸ Tert., *De bapt.*, 17, 5, p. 291-292: *quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta sunt [exemplum Theclae] ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans conuictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco desisse. Quam enim fidei proximum uidetur ut si docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui nec discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi uiros suos consulant!* Para mayor información, uide S. L. Davies, "Women, Tertullian and the Acts of Paul", *Semeia*, 38 (1986), p. 139-143; G. Poupon, "Encore une fois: Tertullien, *De baptismo* 17, 5", en D. Knoepfler (ed.), *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, Neuchâtel – Genève 1997 (Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres et de sciences humaines. Université de Neuchâtel, 44), p. 199-203, p. 203.

⁶⁰⁹ La fecha de la redacción de las actas resulta incierta y diverge según el investigador. Aunque la mayoría opina que fueron escritas antes de que Tertuliano redactara su obra *De baptismo*, algunos han negado la relación entre el bautismo de Tecla y la obra de Tertuliano. Para mayor información sobre este debate, uide J. W. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*, p. 23-24; I. Hilhorst, "Tertullian on the Acts of Paul", en J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996 [Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 2], p. 150-163. Jerónimo menciona las Actas de Pablo y Tecla en su obra *De uiris illustribus* en relación con la posible autoría de las mismas (Hieron., *De uir. ill.*, 7, p. 11-12).

La virgen consagrada

considera que la historia del martirio de Inés podría considerarse tan apócrifa como la de Tecla⁶¹⁰. Por su parte, V. Burrus considera que Ambrosio utilizó las historias de Inés y Tecla con el propósito de recontextualizar la actuación de las mujeres protagonistas de las actas apócrifas en el nuevo modelo de virginidad del siglo IV⁶¹¹.

Al igual que la de Perpetua y Felicidad, la historia de Tecla ha sido ampliamente analizada en las últimas décadas. En efecto, se trata de un relato que, por su singularidad, ha atraído la atención de los investigadores, puesto que en él hallamos una figura femenina que no encarna los “ideales” o las características propias de una mujer romana, ya fuera pagana o cristiana. Sin embargo, aunque pueda resultar sorprendente lo que se explica que Tecla llegó a acometer, nos encontramos delante de uno de los primeros relatos que narra las acciones nada corrientes —cuanto menos desde la perspectiva de la literatura patristica— de una mujer cristiana de los primeros siglos de la nueva religión⁶¹².

Otra de sus particularidades, con respecto al resto de *exempla* que analizaremos en este apartado, es que Tecla no fue una mártir⁶¹³. Fue condenada en dos ocasiones, pero siempre se salvó, ya fuera gracias a la lluvia enviada por la voluntad divina o por la ferocidad de una leona. A diferencia de Tecla, estas otras vírgenes no pudieron librarse. Según M. Pesthy, si consideramos que una mártir es aquella persona que muere por su fe, Tecla no lo era aunque estuviera dispuesta a serlo, sino que fue una *confessora* en sentido estricto. Tecla murió en su vejez, pero los autores posteriores la mencionaron en sus obras como si de otra mártir se tratara⁶¹⁴.

Se ha argüido que, aunque la historia de Tecla no fuera verdadera, sí que estaría representando una realidad histórica poco conocida: que algunas mujeres cristianas

⁶¹⁰ L. Hayne, “Thecla and the Church Fathers”, *VChr*, 48, 3 (1994), p. 209-218, p. 210 y 211.

⁶¹¹ V. Burrus, “Reading Agnes”, p. 43.

⁶¹² A. Hunt, *Clothed in the Body*, 65: “during Late Antiquity women had to act in an extraordinary way, against expectations [...], in order to be part of redeemed humanity. Martyrdom presented one option; disguising or subjugating their feminity another”. En opinión de E. Y. L. Ng, Tecla no se rebeló contra las normas patriarcales de forma absoluta, ya que en su viaje de Antioquía a Mira fue acompañada de sirvientes; sin embargo, ella misma añade que lo hizo vestida con ropajes masculinos (E. Y. L. Ng, “Acts of Paul and Thecla. Women’s stories and precedent?”, *JThS*, 55, 1 [2004], p. 1-29, p. 7).

⁶¹³ L. Hayne, “Thecla”, p. 212.

⁶¹⁴ M. Pesthy, “Thecla among the Fathers of the Church”, en J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996 (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 2), p. 164-178, p. 176.

La virgen consagrada

estuvieran dispuestas a recorrer el Imperio Romano para enseñar la palabra de Dios⁶¹⁵. Según F. Cardman, las Actas de Pablo y Tecla no representarían la historia de una mujer que vivió realmente, sino la de muchas que durante los dos primeros siglos predicaron y bautizaron amparándose bajo la autoridad paulina⁶¹⁶. Resultan escasas las menciones que han llegado hasta nosotros, pero, precisamente, las más relevantes se encuentran en las epístolas paulinas: Prisca⁶¹⁷, Febe⁶¹⁸, María⁶¹⁹, Junia⁶²⁰, Trifena, Trifosa y Pérsida⁶²¹, Julia y Olimpias⁶²², y Apia⁶²³.

En todo caso, resulta indudable que las Actas de Pablo y Tecla gozaron de un éxito sobresaliente entre la comunidad cristiana, lo que nos indica que, a pesar de las críticas palabras de Tertuliano⁶²⁴, el público lector se sentía fascinado por lo que Tecla había conseguido y la admiraba⁶²⁵. Prueba de ello es que Metodio de Olimpo, en su obra *Symposium*, escogiera a Tecla como una de las vírgenes que habían de exaltar la virginidad con un convincente discurso⁶²⁶, y que Ambrosio no dudara en emplearla como *exemplum* en su apología de la virginidad; eso sí, eligiendo cuidadosamente los

⁶¹⁵ R. S. Kraemer, *Unreliable Witnesses. Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean*, New York 2011, p. 122.

⁶¹⁶ F. Cardman, "Women, Ministry and Church Order in Early Christianity", en R. S. Kraemer – M. R. d'Angelo (ed.), *Women & Christian Origins*, New York – Oxford 1999, p. 300-329, p. 302.

⁶¹⁷ I Cor. 16, 19; Rom. 16, 3.

⁶¹⁸ Rom. 16, 1-2.

⁶¹⁹ Rom. 16, 6.

⁶²⁰ Rom. 16, 7.

⁶²¹ Rom. 16, 12.

⁶²² Rom. 16, 15.

⁶²³ Fil. 1, 2.

⁶²⁴ Tert., *De bapt.*, 17, 5, p. 291-292.

⁶²⁵ Según R. S. Kraemer, hacia el s. II d.C., ya habían aparecido dos vertientes cristianas diferentes de interpretar la vida. Por una parte, contamos con aquellos escritores que promulgaron las epístolas pastorales y que, en consecuencia, favorecían el matrimonio, la conformidad social, la jerarquía y la estructura, y se oponían con ferocidad al liderazgo de la mujer en la estructura de la Iglesia. Por otro lado, contamos con otros autores, como el que escribió las Actas de Pablo y Tecla, que favorecían el ascetismo, rechazaban las convenciones sociales y la jerarquía y creían que las mujeres tenían derecho a bautizar y a enseñar la palabra de Dios (R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagan, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York 1992, p. 154; M. Pesthy, "Thecla among the Fathers", p. 175).

⁶²⁶ Virtud, la anfitriona del banquete al que asisten las diez vírgenes, introduce el discurso de Tecla alabando sus conocimientos, pues sabe que ha sido adoctrinada por el apóstol Pablo (Method., *Symp.*, 170, p. 200). El discurso de Tecla, por su amplitud y profundidad, resulta galardonado como el mejor (Id., *Symp.*, 284, p. 308).

La virgen consagrada

elementos que él consideraba útiles para su discurso ascético y evitando mencionar las actuaciones de Tecla que pudieran colocarlo en un compromiso. Según A. Hunt, “the fictitious nature of *uitae* such as those of Pelagia and Thecla is corroborated by their social and rethorical context”⁶²⁷, es decir, que dichas *uitae* o pasiones corresponden a “literary constructs”, por lo que las protagonistas no existieron realmente. Lo importante no reside, pues, en si Tecla y Pelagia fueron reales, sino en el hecho de que dichos relatos fueron escritos por alguna razón —quizás porque eran un eco de historias verdaderas y había interés en que se conocieran⁶²⁸— y, sobre todo, en que circularon entre las comunidades creyentes y cumplieron su función: ser un modelo de valores cristianos. En opinión de A. Cameron, el poder de las *uitae* como ideales de comportamiento se incrementaba con su repetición y, de hecho, algunas de las lecciones de estas *uitae* fueron llevadas a la práctica: además de Ambrosio, tanto Metodio de Olimpo como Gregorio de Nisa y Jerónimo defendieron el ejemplo de Tecla como ideal de mujer cristiana, dando por sentado que sus lectores deberían imitar su práctica ascética⁶²⁹.

c) *Teodora de Alejandría: hodie aut martyr aut uirgo*

Después de explicar brevemente la historia de Tecla, de cuya antigüedad el obispo es plenamente consciente, decide entonces dedicarse a un ejemplo más cercano, para que el público sepa que *apostolum non unius esse doctorem, sed omnium*⁶³⁰. Comienza la narración refiriéndose a una virgen que vivió en Antioquía en la época de las persecuciones, pero no nos dice el nombre⁶³¹. Sin embargo, la historia que desarrolla —de hecho, le dedica muchísimo más espacio y atención a esta virgen mártir que a

⁶²⁷ A. Hunt, *Clothed in the Body*, p. 72-73.

⁶²⁸ Al comienzo de su *Vita Macrinae*, Gregorio de Nisa manifiesta que escribe la historia de su hermana porque no quiere que se olvide cómo una mujer logró alcanzar la plenitud ascética y la unión con la divinidad (Greg. Nyss., *Vita Macr., Praef.*, p. 140-142).

⁶²⁹ A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric*, p. 147. Al respecto de esta cuestión, A. Giardina comentaba: “è anche vero che il santo tende a modellare i suoi comportamenti non solo su parametri etici esemplari ma anche sul modo in cui essi sono stati raccontati in altre Vite di santi” (A. Giardina, “Melania, la santa”, en A. Fraschetti [ed.], *Roma al femminile*, Roma 1994 [Storia e società], p. 259-285, p. 260).

⁶³⁰ Ambr., *De uirg.*, II, 3, 21, p. 182.

⁶³¹ Id., *De uirg.*, II, 4, 22, p. 182.

La virgen consagrada

cualquiera de las demás— se ha identificado con la de Dídimo y Teodora de Alejandría por su enorme semejanza⁶³².

Según las actas de estos mártires, en la ciudad de Alejandría, la virgen Teodora fue llamada ante el juez para cuestionar su condición, y ella le respondió con rotundidad: *Christiana sum*⁶³³. Gran parte del acta está dedicada a la conversación entre el juez y la virgen, cada uno de ellos interpretando el papel característico: él, tratando de convencerla de que sacrifique a los dioses paganos; ella, firme en su decisión de no renunciar al Dios cristiano⁶³⁴. Ambrosio añade a la historia un monólogo interior en el que Teodora se debate entre perseverar en su fe o rendir un sacrificio: *quid agimus? Hodie aut martyr aut uirgo. Altera nobis inuidetur corona*⁶³⁵. Si sacrifica en honor de los emperadores, seguirá siendo virgen, pero *nec uirginis nomen agnoscitur, ubi uirginitatis auctor negatur*⁶³⁶. Y si se reafirma en su fe, será enviada a un prostíbulo⁶³⁷, donde perderá su preciada virginidad, pues la había entregado a Dios. Finalmente, Teodora llega a la conclusión de que *tolerabilius est mentem uirginem quam carnem habere*⁶³⁸, por lo que se dispone a soportar lo que tenga que llegar.

El obispo anuncia que ha llegado al punto culminante de la historia y advierte a las vírgenes que se tapen las orejas, pues lo peor está por llegar: la joven fue enviada al lupanar. Pero les exhorta que abran los oídos, ya que *uirgo prostituit potest, adulterari non potest*⁶³⁹. La castidad de la doncella no será corrompida por el prostíbulo, sino que la infamia del lugar será eliminada por su presencia. Cuando Teodora entra en el burdel, se dirige a Dios para que la ayude como esclava suya que es⁶⁴⁰. Y antes de que pueda prepararse, entra en la alcoba un hombre vestido con indumentaria militar, quien la tranquiliza diciéndole que aunque por fuera parezca un lobo, por dentro es un cordero. Él la ayudará a salvarse; si se intercambian la ropa, ella podrá salir indemne

⁶³² F. Gori, *Sant'Ambrogio*, p. 84; J.-L. Girard, "Pélagie dans un texte de Saint Ambroise («BHL 9030»): une assimilation indue", *AB*, 92 (1974), p. 367-370, p. 367.

⁶³³ *Act. Did. et Theod.*, 1, p. 428.

⁶³⁴ *Ibid.*, 1-3, p. 428-430.

⁶³⁵ Ambr., *De uirg.*, II, 4, 24, p. 184.

⁶³⁶ *Id.*, *De uirg.*, II, 4, 24, p. 184.

⁶³⁷ Las actas emplean el término *meritorium* (*Act. Did. et Theod.*, 4, p. 430), mientras que Ambrosio prefiere el de *lupanar* (Ambr., *De uirg.*, II, 4, 26, p. 186).

⁶³⁸ *Id.*, *De uirg.*, II, 4, 24, p. 186.

⁶³⁹ *Id.*, *De uirg.*, II, 4, 26, p. 186.

⁶⁴⁰ *Id.*, *De uirg.*, II, 4, 27, p. 186; *Act. Did. et Theod.*, 4, p. 430.

La virgen consagrada

preservando su virginidad y él recibirá el martirio⁶⁴¹. Teodora logra huir, y el soldado es descubierto, llevado ante el juez y condenado⁶⁴².

Las actas finalizan en este punto, pero Ambrosio continúa. Dice que la virgen corrió al lugar donde iban a ejecutar al soldado y que cuando Dídimio le reprochó su presencia, ella le respondió que si había aceptado marcharse del lupanar había sido porque quería preservar su preciada virginidad, pero que si se trataba de no derramar su sangre, Teodora no estaba dispuesta a que él se sacrificara por ella⁶⁴³. Y finaliza Ambrosio: *quid expectatis? Duo contenderunt et ambo uicerunt, nec diuisa est corona, sed addita. Ita sancti martyres inuicem sibi beneficia conferentes altera principium martyrio dedit, alter effectum*⁶⁴⁴.

Parece que las Actas de Teodora y Dídimio llamaron especialmente la atención de Ambrosio, posiblemente por el hecho de que en esta historia introduce por primera vez (al menos explícitamente) la amenaza de la pérdida de la virginidad⁶⁴⁵. En la narración de Ambrosio, Inés en ningún momento vive la amenaza de sufrir una violación; aunque el himno de Prudencio afirma que Inés fue intimidada en este sentido al llevarla a un lupanar público en plena calle⁶⁴⁶. Cuando Tecla es soltada ante las fieras, está completamente desnuda: el propio Ambrosio habla de cómo los ojos de los hombres se fijaban en su cuerpo lascivamente, pero que los animales les enseñaron que a una virgen como ella había que respetarla mirándola con ojos pudorosos. Pero la condena de Teodora va más allá: su cuerpo no será despojado de sus ropajes y mostrado

⁶⁴¹ Ambr., *De uirg.*, II, 4, 29, p. 188-190; *Act. Did. et Theod.*, 4, p. 430.

⁶⁴² *Ibid.*, 5 y 6, p. 430-431.

⁶⁴³ Ambr., *De uirg.*, II, 4, 32, p. 192-194.

⁶⁴⁴ *Id.*, *De uirg.*, II, 4, 33, p. 194.

⁶⁴⁵ Tal y como señala N. Mellor, “en las narraciones protagonizadas por vírgenes heroicas la violación es una amenaza frecuente que éstas logran eludir siempre. [...] De acuerdo con los textos martirológicos, Dios permite que la virgen sufra las más cruentas torturas, pero la protege de la violencia sexual” (N. Mellor, “La violación y los mecanismos del miedo: imágenes de violencia sexual en los textos patrísticos”, en M. D. Molas Font [ed.], *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona 2007 [Akademeia. Mujeres y cultura, 83], p. 177-188, p. 178-179). Su análisis de diversas fuentes le permite a N. Mellor llegar a la interesante conclusión de que “el miedo a la violación era una manera de persuadir a las vírgenes ascéticas de que no saliesen a la calle —por lo menos, no más de lo necesario. Cuando no tenían más remedio que hacerlo, el miedo les impedía utilizar su influencia y su poder espiritual entre las comunidades cristianas—. [...] En consecuencia, ya fueran la misoginia o el deseo sincero de proteger a las mujeres piadosas los motivos que influyeron en los escritos de hombres como Jerónimo, es muy probable que el mecanismo del miedo restringiera la libertad de las vírgenes de Cristo” (Ead., “La violación”, p. 186).

⁶⁴⁶ Prud., *Perist.*, 14, 25-40, p. 387.

La virgen consagrada

públicamente, sino maltratado y violado por hombres, lo que simbólicamente los sitúa al mismo nivel —o incluso por debajo— que las bestias. De ahí que Ambrosio manifieste sentir un escándalo que no ha mostrado anteriormente. La esencia de la virginidad se halla en la pureza del cuerpo, en que permanezca intacto, sin la “mancha” de las relaciones sexuales, pero la virginidad cristiana requiere más: como dice la misma Teodora, hay otra parte esencial; la virginidad de la mente. Si una mujer permanece intacta de cuerpo, pero se comporta impudicamente, entonces no puede ser llamada virgen, por mucho que su cuerpo lo sea. En efecto, se requiere la coligación de dos circunstancias para que una virgen cristiana lo sea: la pureza de cuerpo y de mente⁶⁴⁷.

La admiración que Ambrosio expresa por Teodora se entiende si tenemos en cuenta el comportamiento de la protagonista: ante la intimidante presencia de un juez y la amenaza del martirio que se cierne sobre ella, Teodora escoge a Dios por encima de la salvación terrenal. Pero ella no es una simple cristiana, y la condena si se niega a sacrificar resulta terrible. Sin embargo, lo que Ambrosio encuentra deslumbrante y digno de elogio es que, en la disyuntiva entre salvarse o sufrir el martirio, Teodora no tiembla por perder la vida, sino la virginidad. Lo que está sopesando no es librarse de la muerte, sino si es más digno de Dios negarle y conservar su virginidad, o perderla y seguir siendo cristiana. Finalmente, Teodora decide lo que Ambrosio considera lo

⁶⁴⁷ En ocasiones, las fuentes nos informan de la violación de vírgenes, como en el saqueo de Roma del 410 (Hieron., *Ep.*, 127, 13, p. 155). ¿Se consideraba que habían perdido su castidad a causa de la violación? Ambrosio no se refiere explícitamente a esta cuestión tan espinosa, pero en el caso de Teodora de Alejandría vemos cómo el prelado milanés aprueba la decisión de la virgen de negarse a sacrificar a los ídolos, aun sabiendo que pone en serio peligro su propia virginidad, porque *tolerabilius est mentem uirginem quam carnem habere* (Ambr., *De uirg.*, II, 4, 24, p. 186). En opinión de C. Álvarez Alonso “puede darse el caso de que la virgen consagrada pierda su virginidad física (*uirgo prostitui potest*); pero *adulterari non potest* (*De uirg.* II, 26), es decir, puede no perder nunca, si no quiere, su condición de *templum Dei*. Si conserva intacta su virginidad espiritual, su *affectus virginalis*, no ha caído en la condición de *adulterium*, conserva aún su título de *uirgo*” (C. Álvarez Alonso, *El espíritu santo*, p. 192). Por otro lado, en su estudio sobre la obra de Orígenes, H. Crouzel opina lo siguiente: “la chasteté intérieure est donc essentielle, le principe de l’autre. Lorsque l’esprit est chaste, le corps l’est aussi. On ne peut dire de la vierge violée qu’elle a perdu sa chasteté; elle n’aurait pu le faire que par une action consentie. Mais la chasteté du corps n’entraîne pas nécessairement et immédiatement celle du coeur. [...] En tout cas la chasteté du coeur importe plus que celle du corps” (H. Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963 [Museum Lessianum. Section Théologique, 58], p. 103-104).

La virgen consagrada

correcto, porque, ¿cómo puede llamarse virgen aquella que niega al autor de la virginidad?⁶⁴⁸

Su coraje, y el de Dídimo, resultan sobresalientes. El obispo parece sentir un especial gozo en explicar la historia⁶⁴⁹, casi un placer morboso, y se explaya en ella como en ninguna de las otras. Además, gusta de añadir a la narración largos discursos que exponen al lector los pensamientos de los personajes, especialmente el de Teodora. Asimismo, asistimos también a un acto de coraje y de salvación del alma del soldado, pues al entrar en la alcoba donde espera Teodora su sentencia, dice Dídimo: *quasi adulter ingressus, si uis, martyr egrediar*⁶⁵⁰. Ambos son condenados por el gobierno romano, pero, ante la comunidad cristiana, el castigo es un martirio que los hace merecedores de la posición más cercana a Dios.

d) *Pelagia de Antioquía: nullum peccatum carni relinquam*

El último de los *exempla* femeninos que nos queda por estudiar es el de Pelagia de Antioquía. La manera en que se produce su martirio —por suicidio— suscita unas cuantas preguntas, ya que la comunidad cristiana no aceptaba dicha acción⁶⁵¹. Como veremos más adelante, la opinión de los autores que tratan sobre esta historia resulta, en general, elogiosa, exceptuando a Agustín. No obstante, antes de resumir y analizar la narración ambrosiana, advertimos al lector de que la historia que nos explica el obispo contiene una interesante anomalía que examinaremos al final de este apartado.

Según Ambrosio, tiempo atrás vivía en la ciudad de Antioquía una virgen de quince años, de nombre Pelagia⁶⁵², junto a sus dos hermanas, también vírgenes, y su madre. Al llegar la persecución, Pelagia se refugió en su casa, que fue rodeada. Ella desconocía el paradero de su madre y de sus hermanas, y temerosa de lo que pudieran hacer los hombres que la acechaban, se planteaba la posibilidad de morir para

⁶⁴⁸ Ambr., *De uirg.*, II, 4, 24, p. 184.

⁶⁴⁹ M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, p. 243: “it seems clear that the focus of Ambrose’s story was the woman and the embodied manliness of her spiritual virtue. But the willingness of the soldier to be feminized for virtue’s sake is surely as interesting, as is Ambrose’s willingness to repeat the tale: elsewhere he denounced crossdressing, saying that nature abhorred it”. Véase también B. Ramsey, *Ambrose*, London 1997 (The Early Church Fathers), p. 71.

⁶⁵⁰ Ambr., *De uirg.*, II, 29, p. 188.

⁶⁵¹ En el Deuteronomio, podemos leer cómo a Dios se le adjudica la potestad de dar y quitar la vida: *uidete quod ego sim solus et non sit alius deus praeter me ego occidam et ego uiuere faciam percutiam et ego sanabo et non est qui de manu mea possit eruere* (Dt. 32, 39).

⁶⁵² Ambr., *Ep.*, 7, 38, p. 62.

La virgen consagrada

salvaguardar su virginidad. Pelagia no temía a la muerte; estaba dispuesta a saltar desde lo alto de su casa para morir en la caída. Sin embargo, se debatía interiormente, pues cometería suicidio. ¿Qué podía hacer? Finalmente llegó a la conclusión de que *Deus remedio non offenditur et facinus fides ableuat*⁶⁵³.

Mientras Pelagia se enfrentaba a la muerte, su madre y sus hermanas también huían de la furia de los perseguidores. Su fuga finalizó abruptamente al encontrarse entre las aguas torrenciales de un río y los hombres que las seguían. Según Ambrosio, se dijeron: *quid ueremur?, inquit, ecce aqua: quis nos baptizari prohibet?*⁶⁵⁴ Las tres se recolocaron bien los vestidos y, cogiéndose de las manos, se adentraron en la corriente⁶⁵⁵. El agua misma les quitó la vida, pero conservó su pudor, pues no desnudó los cadáveres y los mantuvo juntos en la muerte⁶⁵⁶.

¿Cómo justifica Ambrosio el suicidio de estas mujeres? La respuesta se descubre a través del monólogo interior de las protagonistas. Su debate da voz a la opinión del obispo. Antes de lanzarse desde el tejado, la misma Pelagia admite: *nullum peccatum carni relinquam*⁶⁵⁷. Aunque ella sea consciente de que el suicidio no es admisible, considera que su situación puede constituir una excepción. Es decir, que para Ambrosio es preferible la solución que sigue Pelagia a dejarse atrapar por los perseguidores. Nadie cortará su libertad ni la hará prisionera de su propia fe. A pesar del peligro para su vida y para su integridad física que suponen los hombres que la buscan, ella no cederá⁶⁵⁸.

Para finalizar con el caso de Pelagia, trataremos ahora la anomalía que hemos constatado: Ambrosio nos ha explicado el martirio de una mujer de nombre Pelagia, de sus hermanas y su madre, todas ellas de la ciudad de Antioquía. Este martirio ya aparece en la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea, pero dicha narración habla de una madre y de sus dos hijas vírgenes, no de tres. Por lo demás, la historia es muy semejante, aunque Eusebio no menciona el nombre de ninguna de ellas y sitúa su martirio en Antioquía⁶⁵⁹. Asimismo, Eusebio de Emesa también redactó un pequeño discurso donde elogiaba el martirio de una madre y sus dos hijas⁶⁶⁰, a lo que hay que

⁶⁵³ Id., *De uirg.*, III, 7, 33, p. 236.

⁶⁵⁴ Id., *De uirg.*, III, 7, 34, p. 238.

⁶⁵⁵ Id., *De uirg.*, III, 7, 35, p. 238.

⁶⁵⁶ Id., *De uirg.*, III, 7, 36, p. 238-240.

⁶⁵⁷ Id., *De uirg.*, III, 7, 33, p. 236.

⁶⁵⁸ Id., *Ep.*, 7, 38, p. 62.

⁶⁵⁹ Eus. Caes., *Hist. eccl.*, VIII, 12, 3-5, vol. 2, p. 767-768.

⁶⁶⁰ Eus. Emes., *De matr. et duab. fil. mart.*, p. 263-284.

La virgen consagrada

añadir el testimonio de Juan Crisóstomo, quien demostró una profunda admiración por las mártires⁶⁶¹ dedicándoles una homilía, en cuyo título aparecen sus nombres: Domnina, el de la madre, y Bernice y Prosdocé, el de las dos hijas vírgenes⁶⁶². Por último, Agustín también hace referencia a unas vírgenes que se lanzaron al río para no perder su virginidad, pero no cita nombres. Comenta que tales suicidios son celebrados y admirados por la comunidad cristiana, pero él se muestra reticente. En su opinión, nadie puede quitarse la vida por su propia mano, pero, por otro lado, se pregunta: ¿cómo puede decir él con absoluta certeza que esas mujeres cometieron un terrible error, si en realidad seguían la voluntad divina?⁶⁶³

¿Quién es entonces esta Pelagia de Antioquía de la que habla Ambrosio? Con casi total seguridad se trata de la misma que menciona Juan Crisóstomo en su homilía encomiástica a una virgen mártir llamada Pelagia de Antioquía⁶⁶⁴, y en ella no dice que la protagonista sea hija de Domnina y hermana de Bernice y Prosdocé. Según el Crisóstomo, una turba de soldados se presentó a las puertas de la casa de Pelagia para llevársela a la corte y juzgarla por graves acusaciones. Sola, sin que nadie pudiera ayudarla, engañó a los soldados pidiéndoles que le permitieran cambiarse de ropa antes de partir⁶⁶⁵. Pelagia subió a lo alto de su casa y se lanzó al vacío⁶⁶⁶.

El Crisóstomo elogia con grandes alabanzas la valentía de la joven por haber sido capaz de tomar semejante decisión y llevarla a cabo, y asegura que ella estaba dispuesta al martirio, pero si escogió el suicidio fue porque temía perder la virginidad y no quería que ojos impuros se dieran un festín con su cuerpo. Pero si ella hubiera estado segura de que conservaría su castidad hasta el final, no hubiera rehuído el juicio⁶⁶⁷.

⁶⁶¹ A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome. Le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923, p. 44 y 271-275; F. Hadjittofi, "Erotic Fiction and Christian Sexual Ethics in Nonnus' Episode of Morrheus and Chalcomedes", en M. P. Futre Pinheiro – G. Schmeling – E. P. Cueva (ed.), *The Ancient Novel and the Frontiers of Genre*, Groningen 2014, p. 187-204, p. 194.

⁶⁶² Iohann. Chrys., *De sanct. mart. Bern. et Prosd. et Domn.*, c. 629-640.

⁶⁶³ Aug., *De ciu. Dei*, I, 26, p. 26-27.

⁶⁶⁴ La patrología griega recoge dos homilías dedicadas a Pelagia y atribuidas al Crisóstomo. Sin embargo, existe el consenso de no aceptar la autoría de la segunda de ellas (*uide* P. Franchi de' Cavalieri, *Note agiografiche*, VIII, Città del Vaticano 1935 [Studi e Testi, 65], p. 281-300).

⁶⁶⁵ Iohann. Chrys., *Hom. sanct. Pelag.*, c. 580.

⁶⁶⁶ Id., *Hom. sanct. Pelag.*, c. 582.

⁶⁶⁷ Id., *Hom. sanct. Pelag.*, c. 579.

La virgen consagrada

Ambrosio es el único autor que mezcla las historias de Pelagia y de Domnina y sus hijas, dando a entender que eran de la misma familia. Pero en las homilias del Crisóstomo no parece existir una relación tan directa entre ellas, y teniendo presente la estrecha relación del Crisóstomo con Antioquía, suponemos que Ambrosio las confundió, algo no muy extraño si consideramos la cantidad de relatos martiriales que afloraron en las épocas de persecución y la gran similitud entre algunos. De hecho, justo antes de hablar de Domnina y sus hijas, Eusebio de Cesarea comenta que algunos mártires se lanzaban desde lo alto de los edificios para escapar de las manos de sus perseguidores⁶⁶⁸. Por supuesto, también puede deberse a una reelaboración consciente de Ambrosio, pero nos inclinamos por la hipótesis de que éste y otros pequeños errores del *De uirginibus* bien pueden explicarse por fallos de su memoria⁶⁶⁹.

e) Comparación de los *exempla* hagiográficos y martiriales

En general, los *exempla* hagiográficos y martiriales comparten algunos rasgos que vale la pena resaltar. En primer lugar, resulta sorprendente que la figura femenina consiga tal protagonismo en la literatura patristica. De hecho, el comportamiento de todas ellas contrasta vivamente con la concepción tradicional de la mujer —quien por naturaleza estaría dotada de un carácter débil⁶⁷⁰—, pues demuestran ser capaces de actuar con la misma decisión, seguridad, fuerza y contundencia que un hombre. Ese talante tan resolutivo se explica adjudicándoles un temperamento viril, ya que resultaba imposible que tuviera un origen femenino. En efecto, el caso de Perpetua de Cartago es asimismo insólito, pues en uno de sus últimos sueños se convierte en hombre, concretamente en un atleta⁶⁷¹, para enfrentarse a su adversario: un egipcio que pretendía matarla con la espada. Perpetua lucha contra él, le propina puñetazos y patadas y finaliza el combate pisándole la cabeza⁶⁷². Perpetua despierta del sueño sabiendo que el

⁶⁶⁸ Eus. Caes., *Hist. eccl.*, VIII, 12, 3-5, vol. 2, p. 767-768.

⁶⁶⁹ Para F. Vera Zorrilla, las discrepancias entre los relatos de Ambrosio y el Crisóstomo pueden sustentarse en el uso de fuentes diferentes (F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 284).

⁶⁷⁰ Ambr., *De parad.*, 15, 72, p. 329. Vide E. Ginnarelli, *La tipologia femminile*, p. 23.

⁶⁷¹ La comparación de los mártires con atletas en el momento en el que se encuentran en la arena, utilizando un vocabulario propio de un espectáculo lúdico, resulta, aunque no abundante, para nada insólita (R. P. Seesengood, *Competing Identities. The Athlete and the Gladiator in Early Christian Literature*, New York 2006 [Library of New Testament Studies, 346], p. 56).

⁶⁷² *Pass. sanct. Perp. et Fel.*, 10, 5-7, p. 136-138.

La virgen consagrada

combate no sería contra las fieras, sino contra el Diablo, a quien estaba segura que vencería⁶⁷³. En opinión de L. S. Cobb, “the portrayal of the martyrs as manly would be appealing to many in the early Christian community because it claimed —contrary to all appearances— that as the martyrs stood in the arena facing death, they embodied virtue and strength; they personified Roman masculinity”⁶⁷⁴.

El segundo *tópos* que suele aparecer en dichas narraciones corresponde al origen de las protagonistas: éstas proceden de la clase senatorial o han nacido en una familia acomodada⁶⁷⁵. Esta singularidad probablemente resultara el detonante de la notoriedad de la mujer en cuestión, así como de la popularidad que rápidamente alcanzaría por la vía oral y del renombre que obtendría posteriormente con la redacción de sus actividades y de su incuestionable ardor por la fe. Su linaje senatorial, o cuanto menos la riqueza de su familia, constituye posiblemente una de las partes esenciales de su ejemplo: su renuncia a la herencia familiar es motivo de profunda admiración porque ha rehusado vivir de forma acomodada y gozar de los privilegios de su estatus. Ha rehuido todas las facilidades a las que tenía derecho por nacimiento para llevar una vida de abstinencia y dedicación al Señor. Además, desde una vertiente religiosa, se la reconoce por haberse resistido a la llamada del dinero y haber abandonado todo para seguir el camino de los ascetas. Sin embargo, una mujer de escasos recursos que decide adoptar una vida religiosa no podrá obtener el mismo reconocimiento porque su nivel de renuncia no es tan elevado. En definitiva, cuanto más acaudalada fuera la familia de la que provenía y cuanto mayor resultara el nombre y la cantidad de sus donaciones —especialmente si éstas conllevaban un profundo empobrecimiento personal—, más extraordinario resultaría su prestigio entre las comunidades cristianas.

⁶⁷³ Al respecto del rol de Perpetua, R. S. Kraemer ha señalado que en más de una ocasión se muestra como la efectiva portavoz de un grupo en el que hay hombres incluidos (R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings*, p. 179). La razón del papel sobresaliente de Perpetua no sólo responde a que ella es la indiscutible protagonista del relato, sino que además, posiblemente fuera la persona de mayor rango social del grupo. Sobre el rol de Felicidad en la *passio*, uide E. Seijo Ibáñez, “*Felicitas, a la sombra de Perpetua*”, en *Actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo*, Murcia (en prensa).

⁶⁷⁴ L. S. Cobb, *Dying to Be Men*, p. 5. En el caso de Perpetua, no resulta casualidad que al hombre al que se enfrenta sea un egipcio; la oscuridad de su piel, característica atribuida popularmente a todos los habitantes del Nilo, recordaba al Diablo (J. A. Jiménez Sánchez, “El lenguaje”, p. 150).

⁶⁷⁵ Por supuesto, tenemos en cuenta la excepción de las hagiografías dedicadas a las prostitutas reformadas, pero el análisis de tales narraciones se halla fuera del alcance del presente apartado.

La virgen consagrada

El tercer rasgo corresponde a la juventud. Otra de las peculiaridades de estas mujeres es que son jóvenes, y su edad se sitúa, aproximadamente, entre los doce y los veinte años. Se sienten atraídas por una vida dedicada al Señor desde la más tierna infancia y, si se da el caso, luchan contra la decisión familiar de ser dadas en matrimonio. Como ya hemos mencionado anteriormente, la juventud constituye un potente mecanismo psicológico que inspira una mayor veneración hacia la protagonista. Dado que lo esperable en el caso de los hijos es una actitud dócil y obediente hacia los padres, resulta sorprendente la vehemencia con la que estas jóvenes luchaban por oponerse a los designios familiares. Y lo que es aún más inesperado es que, en el caso de las mártires como Inés, éstas sean capaces de estar dispuestas a soportar la tortura que algunos adultos rehúyen con temor. Obviamente, los *exempla* que Ambrosio presenta a las vírgenes en sus obras estaban destinados a convencer a las doncellas de que habían de superar la resistencia familiar para consagrarse. Sin embargo, se trata de ejemplos que, aunque puedan resultar impresionables para adolescentes, debían ayudarlas a identificarse con las protagonistas de las narraciones.

La cuarta particularidad, en relación con el *tópos* anterior, responde a la disputa contra la familia o la sociedad. Una voluntad firme no puede sino manifestarse cuando es puesta a prueba. La fuerza de su fe es revelada ante ella y los demás cuando mediante su perseverancia logra alcanzar su objetivo: la consagración a Dios⁶⁷⁶. Es posible que la protagonista haya tenido que enfrentarse con su familia —normalmente por rehusar el matrimonio—, o que haya tropezado con el rechazo de otras personas de su misma clase social. Sólo tras superar estos obstáculos podrá finalmente la joven iniciar la senda ascética y reunirse con Dios a través del martirio. Según V. Burrus, “chastity leads to autonomy, freedom from the oppressive authority of husband and political ruler. It thus also leads to strong opposition on the part of these male authorities. But the women are never overcome by their opposition, however formidable, for the God who calls them to chastity also empowers them to endure all forms of persecution without forfeiting that chastity”⁶⁷⁷. Es decir, que la negación o el rechazo de estas mujeres a la autoridad familiar se justifica porque siguen la voluntad divina, la cual resta por encima de cualquier poder terrenal. Por lo tanto, si algunos de sus comportamientos no parecen

⁶⁷⁶ N. Denzey, *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston 2007, p. 161.

⁶⁷⁷ V. Burrus, “Chastity”, p. 102.

La virgen consagrada

comunes para el lector de la Antigüedad, puede alegarse que estas mujeres actuaron bajo la cobertura de Dios.

Un último apunte para este apartado: las irregularidades que hemos hallado en los *exempla* femeninos empleados en el *De uirginibus*. ¿A qué se deben? ¿A la existencia de diversas versiones de las narraciones? ¿A una reelaboración consciente del propio obispo? ¿A una simple equivocación?⁶⁷⁸

En nuestra opinión, estas irregularidades bien podrían evidenciar la existencia de diversas versiones de una misma narración a causa de su transmisión oral. Un ejemplo claro lo podemos hallar en Inés, quien recibe diferente tratamiento según el autor que narra su martirio. Pero debemos tener presente que cuando Ambrosio escribió el *De uirginibus* hacía tan sólo tres años que había sido consagrado obispo y que sus conocimientos teológicos o exegéticos aún debían ampliarse. Por ello, también nos inclinamos por pensar que, tras tres años de intenso estudio, al nuevo obispo aún le quedaba camino por recorrer, ya que todavía no dominaba la temática de los *exempla* femeninos presentes en la literatura cristiana. Fijémonos en una de estas irregularidades: cuando comienza la narración que hemos identificado con la historia de Teodora de Alejandría, dice: *Antioquia nuper uirgo quaedam fuit fugitans publici uisus*⁶⁷⁹. Probablemente Ambrosio escribía de memoria, y aunque había olvidado el nombre de la virgen, sí que recordaba que los acontecimientos sucedían en una ciudad destacada de la parte oriental del Imperio. Ahora bien, lo que sí recordaba, y parece que bastante bien, es la historia, pues debió de llamarle poderosamente la atención, ya que le dedica mucho tiempo y la adorna con florituras retóricas.

⁶⁷⁸ Los pequeños errores que hemos detectado en estos *exempla* no han pasado desapercibidos a los investigadores. Merece la pena leer la opinión de A. Wilmart al respecto: “il était naturel qu’ayant à écrire sur la virginité et les vierges les plus célèbres il soit procuré une collection hagiographique comprenant des récits semblables à ceux qu’Eusebe connaissait [en referencia a Eusebio de Emesa, autor de un elogio a las mártires de Antioquía]. Avec les renseignements de ce dernier sous les yeux, on devine comment saint Ambroise a procédé à sa tâche, mêlant et développant fortement des histoires parallèles. On pourra donc désormais négliger en sûreté de conscience les prétendues informations, propres au *De Virginibus*. L’aventure de Théodose et de Didyme s’est déroulée à Alexandrie, non à Antioche; les Actes de Didyme sont complets sans le martyre de Théodora; Pélagie est une martyre volontaire de même que les saintes Bernice, Prosdoce et Domnine; mais leurs histoires restent distinctes” (A. Wilmart, “Le souvenir d’Eusèbe d’Émèse. Un discours en l’honneur des saintes d’Antioche Bernice, Prosdoce et Domnine”, *AB*, 38 [1920], p. 241-284, p. 257-258).

⁶⁷⁹ Ambr., *De uirg.*, II, 4, 22, p. 182.

La virgen consagrada

En definitiva, ya fuera a través de la lectura o de oídas, resulta obvio que Ambrosio conocía estos relatos —y su público probablemente también— y que no dudó en emplearlos porque estaba convencido de que le serían de utilidad para adoctrinar a las vírgenes de su comunidad⁶⁸⁰.

11.2. Marcelina

En la literatura ascética de los primeros siglos, obispos y predicadores emplearon numerosos ejemplos de vírgenes, mártires⁶⁸¹ o ascetas para convencer a sus lectores de que abandonaran la ciudad y sus atracciones y abrazaran una vida de privaciones y celibato.

Y el prelado milanés contaba con un ejemplo viviente que no podía dejar de emplear en su primera obra ascética: en efecto, Ambrosio no sólo le dedicó a su hermana el *De uirginibus*⁶⁸², sino que incluso detalló en el tercer libro de dicho tratado la consagración de Marcelina a manos del obispo Liberio (352-366)⁶⁸³. Ello da a entender que consideraba a su hermana digna de ejemplo para las vírgenes de Milán, y por ello nos hemos propuesto estudiarla en el presente apartado⁶⁸⁴.

Dado que Ambrosio no llegó a escribir una *uita* dedicada a su hermana —o al menos no tenemos constancia de ello—, para poder reconstruir la biografía de Marcelina debemos exprimir al máximo las escasísimas referencias que hemos podido

⁶⁸⁰ G. Clark, “Bodies and Blood”, p. 105.

⁶⁸¹ G. Sfamini Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984 (SEA, 20), p. 278-279.

⁶⁸² Ambr., *De uirg.*, I, 3, 10, p. 110.

⁶⁸³ Id., *De uirg.*, III, 1, 1-3, 14, p. 204-220.

⁶⁸⁴ Hemos podido establecer algunos paralelismos entre Marcelina y Macrina, la hermana de los padres capadocios Gregorio de Nisa y Basilio el Grande. Por ello, en momentos puntuales indicaremos cuáles son los parecidos entre ambas mujeres, aunque también existen claras diferencias entre ambas: Marcelina vivió su profesión ascética en la esfera doméstica, a semejanza de las componentes del llamado Círculo del Aventino (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 4 y 9, p. 58 y 64); Macrina, en cambio, fue una representante del emergente monasticismo en Oriente (Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 16, 1, p. 194). Cabe destacar también que, mientras Marcelina resulta un ejemplo clásico de virgen consagrada, Macrina, tras la muerte de su prometido, se negó a tomar otro esposo arguyendo que debía fidelidad al primero (Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 5, 1, p. 154-156). Ciertamente, la fama de Macrina fue mucho mayor que la de Marcelina, pero no debemos olvidar que la celebridad de Macrina y el hecho de que sea recordada se debe en gran medida a la *uita* que escribió su hermano Gregorio: según explica en el prólogo de la *Vita Macrinae*, uno de los motivos que le llevó a escribir una obra sobre su hermana fue el deseo de que su ejemplo no quedara en el olvido (Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 1, p. 140-142).

La virgen consagrada

encontrar en la obra ambrosiana⁶⁸⁵. Obviamente, el *De uirginibus* constituye nuestra fuente primaria, pero también leemos datos relevantes en el *De excessu fratris Satyri*, una obra cuyo origen se halla en los dos discursos que Ambrosio pronunció por la muerte de su hermano Sátiro. Por último, pero no menos importante, contamos con las epístolas que Ambrosio escribió a Marcelina y que, aunque no indagan en la vida de su hermana, sí que constituyen un testimonio inestimable de algunos de los acontecimientos más relevantes de la carrera episcopal de Ambrosio y de la confianza que el prelado depositaba en ella.

Gracias al testimonio de Ambrosio, sabemos que Marcelina era la mayor de tres hermanos⁶⁸⁶. El segundo hermano llevaba el nombre de Sátiro, y el tercero, el de Ambrosio, como su padre. Según la *Vita Ambrosii*, Ambrosio nació cuando su padre ejercía un cargo en la prefectura de las Galias. Tras la muerte de su progenitor, que debió acontecer no muchos años después del nacimiento de Ambrosio, la madre de los tres hermanos, cuyo nombre desconocemos, se trasladó con sus hijos a Roma. Allí, Marcelina recibió el velo de manos del obispo Liberio⁶⁸⁷, y vivió junto a otra virgen, de nombre Cándida. Desconocemos si esta última fue consagrada junto a Marcelina, pero debía ser de una edad semejante o más joven, ya que, según Paulino, en el momento en que escribía la *Vita Ambrosii*, Cándida, una mujer ya mayor, vivía en la ciudad de Cartago⁶⁸⁸. Si la consagración de Marcelina se celebró a principios de la década del 350, nos encontramos delante de la primera ola de ascetismo que se asentó en Roma y que tanto éxito tuvo entre las mujeres de las familias senatoriales.

No podemos saber con seguridad cuál era el estilo de vida que la familia de Ambrosio llevó en Roma. Teniendo en cuenta que su padre había ejercido un cargo en la prefectura de las Galias⁶⁸⁹, debió de tratarse de un hombre influyente y con recursos, pero su muerte obligó a su familia a trasladarse a Roma, donde tenían alguna propiedad.

⁶⁸⁵ Para mayor información sobre la biografía de Marcelina, consúltese: L. Biraghi, *Vita delle vergine romano-milaneze Santa Marcellina sorella di sant'Ambrogio*, Milano 1868².

⁶⁸⁶ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 54, p. 238. No tenemos datos sobre el año en que nació Marcelina, pero varios autores opinan que fue hacia el 327 (M. C. Viggiani, *Santa Marcellina: una nobile romana a Milano. Vita, opere e devozione della sorella di S. Ambrogio*, Genova 2000 [Sestantestoria, memorie, documenti], p. 21; E. Bernasconi, "Santa Marcellina", en *Nel XVI centenario della velatio di S. Marcellina*, Milano 2013², p. 11-15, p. 12).

⁶⁸⁷ Ambr., *De uirg.*, III, 1, 1, p. 202.

⁶⁸⁸ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 4, p. 58.

⁶⁸⁹ Id., *Vita Ambr.*, 3, p. 56.

La virgen consagrada

Además, si consideramos la pronta consagración de Marcelina⁶⁹⁰, podemos aventurar que la religión cristiana había arraigado en su familia, y que, tras llegar a Roma, debieron relacionarse con otras familias que compartían su religión.

De esta etapa de juventud, Paulino nos explica una anécdota sobre Marcelina y Cándida: cuando Ambrosio veía que su hermana y su compañera besaban la mano de algún obispo como signo de respeto, Ambrosio ofrecía la suya para que la besarán, arguyendo que él también se convertiría en obispo⁶⁹¹. Años después de su elevación a la cátedra episcopal, cuando su madre ya había fallecido, Ambrosio regresó a Roma, donde visitó a su hermana y a Cándida. Cuando besaron su mano como saludo⁶⁹², Ambrosio les recordó lo que ya les había advertido en su juventud: sus manos estaban destinadas a convertirse en las de un obispo⁶⁹³.

A propósito de esta anécdota, si consideramos que Ambrosio debía contar con alrededor de cuarenta años cuando visitó a Marcelina, ello sugiere que su hermana vivió acompañada de Cándida durante las décadas anteriores, y posiblemente lo hiciera toda su vida. Si Paulino sitúa a Cándida en la ciudad de Cartago a principios del siglo V, cuando redactó la *Vita Ambrosii* por encargo de Agustín de Hipona⁶⁹⁴, probablemente se deba a que Cándida marchó a dicha ciudad tras la muerte de Marcelina⁶⁹⁵.

No sabemos con exactitud en qué lugares y fechas vivió Marcelina, pero los investigadores señalan que partió hacia Milán después de que Ambrosio fuera elegido

⁶⁹⁰ Las palabras de Liberio reproducidas en el tercer libro del *De uirginibus* dan a entender que Marcelina debía ser joven cuando recibió el velo (Ambr., *De uirg.*, III, 2, 5, p. 212). Probablemente el ejemplo de su hermana le sirvió para argumentar que las vírgenes no tenían que esperar hasta una edad madura para demostrar que eran dignas de portar el velo. Sin embargo, de la misma época del episcopado de Ambrosio son los cánones del primer Concilio de Zaragoza (c. 380) y del Concilio de Hipona (393) que regulan una edad concreta para la *uelatio* (*Conc. Caes. I*, 8, p. 296; *Breu. Hipp.*, 9, p. 33).

⁶⁹¹ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 4, p. 58-60.

⁶⁹² Sobre el papel del beso en la liturgia cristiana, *uide* S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington 1984, p. 79-102; M. P. Penn, *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia 2005 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion).

⁶⁹³ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 9, p. 64.

⁶⁹⁴ Id., *Vita Ambr.*, 1, p. 54.

⁶⁹⁵ En el epistolario de Agustín se han conservado dos cartas dirigidas a las religiosas que vivían en un convento de su ciudad. En ambas, Agustín les exhorta a que eviten los conflictos dentro del convento (Aug., *Ep.* 210 y 211, p. 353-371). Es posible que Cándida viviera en tal convento o en otro semejante.

La virgen consagrada

obispo⁶⁹⁶, que residió algunas temporadas en Roma y Milán, y que además habitó una villa cerca de esta última ciudad⁶⁹⁷. Tampoco tenemos información sobre si realizó algún viaje de peregrinaje a Tierra Santa, a semejanza de Egeria, aunque podemos aventurar que visitara algunos de los *martyria*⁶⁹⁸ de alrededor de Roma. Probablemente hizo de su casa un espacio donde poder llevar a cabo su profesión sin interferencias. Aunque Paulino sólo habla de una única compañera, Cándida, no debemos rechazar la idea de que también estuviera acompañada de otras ascetas que se añadieran al grupo más tarde o de que fuera visitada por otras doncellas, como es el caso de Indicia, una virgen consagrada de origen veronés. Ambrosio nos informa de que Indicia pasó un tiempo en el hogar de Marcelina, pero desconocemos si ello sucedió antes o después de que él accediera a la cátedra episcopal de Milán⁶⁹⁹. En cuanto a Cándida, existe la posibilidad de que en origen fuera una esclava que imitó la profesión de su ama. Macrina, por ejemplo, tras convencer a su madre de que abandonara una vida de lujos, le pidió que se uniera a ella y al resto de vírgenes que tenían en su hogar, algunas de las cuales eran esclavas de la casa⁷⁰⁰.

La vida de Marcelina no debía ser la de una virgen pobre y sin recursos. En la descripción que hace Paulino del carácter de Ambrosio, asegura que era un hombre muy preocupado por los necesitados y por los cautivos, así que cuando fue consagrado obispo donó oro y plata y algunas posesiones, pero se aseguró de que su hermana pudiera vivir sin preocupaciones⁷⁰¹. Marcelina no necesitó hacerse cargo de las propiedades o gestionar las rentas, ya que esa tarea recayó en Sátiro. Según explicaba

⁶⁹⁶ M. C. Viggiani sostiene que Marcelina se trasladó a Milán hacia el 376 o el 377 (M. C. Viggiani, *Santa Marcellina*, p. 80). En su *De excessu fratris Satyri*, Ambrosio explica que, en una ocasión en la que cayó gravemente enfermo, su hermana le acompañó durante su convalecencia (Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 36, p. 229).

⁶⁹⁷ H. Dacier, *Les femmes*, p. 21-23.

⁶⁹⁸ En opinión de W. Ball, los *martyria*, a diferencia de las basílicas, no contaban con una arquitectura pagana a la que imitar, sino que respondían a nuevas necesidades. Por lo tanto, señala W. Ball, “*martyria* are often architecturally far more refreshing than the basilicas, representing new ideas and the experimentation. Since they marked a holy place, rather than merely a convenient area to assemble, the place itself became the focal point, i. e. *martyria* usually followed a central plan. This allowed for greater innovation. Eventually, this central plan was adopted for many churches, providing a welcome variation on the more conventional basilical theme” (W. Ball, *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, London 2000, p. 359).

⁶⁹⁹ Ambr., *Ep.*, 56, 21, p. 96.

⁷⁰⁰ Greg. Nyss., *Vita Macr.*, 7, 1, p. 164.

⁷⁰¹ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 38, p. 102.

La virgen consagrada

Ambrosio en su *De excessu fratris Satyri*, Sático se encargó de la gestión de los asuntos privados de la familia hasta el momento de su muerte⁷⁰², mientras animaba a su hermano a que se hiciera cargo de los asuntos de la Iglesia⁷⁰³.

Aunque no sabemos con exactitud la fecha de la muerte de Sático, Ambrosio hace clara referencia al peligro que se acercaba desde el norte en esos momentos, por lo que algunos autores sitúan su fallecimiento en el año 378⁷⁰⁴. Aparentemente, Sático tenía que viajar a las propiedades familiares que tenían en África, quizá para resolver algún asunto⁷⁰⁵. Ambrosio habría tratado de disuadirle para que enviara a otra persona, pero Sático marchó y, en su prisa por volver, habría embarcado en una nave que no se encontraba en buenas condiciones⁷⁰⁶. En su viaje de vuelta a la Península itálica, la nave naufragó, pero Sático logró sobrevivir⁷⁰⁷. Sin embargo, la alegría de sus hermanos no duró mucho; tras alcanzar la costa, Sático enfermó y poco después falleció⁷⁰⁸.

La muerte de Sático, según el testimonio de Ambrosio, resultó un duro golpe para él y para Marcelina⁷⁰⁹. El obispo repite una y otra vez cómo Sático le ayudó con sus ocupaciones episcopales al encargarse de la gestión de su casa y de la de Marcelina⁷¹⁰.

⁷⁰² Ambrosio dedicó una lápida a su hermano con la siguiente inscripción: *Uranio Satyro supremum frater honorem / martyris ad laeuam detulit Ambrosius. / Haec meritis mereces, ut sacri sanguinis umor / finitimas penetrans adluat exuuias (CIL V, 2).*

⁷⁰³ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 20, p. 220.

⁷⁰⁴ Por su parte, J.-R. Palanque y F. H. Dudden opinan que el *De excessu fratris Satyri* fue escrito en el 375 (J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, p. 488; F. H. Dudden, *The Life and Times*, I, p. 176, n. 2). O. Faller la fecha a inicios del 378 (O. Faller [ed.], *Sancti Ambrosii Opera*, 7, Wien 1955 [CSEL, 73], p. 88), así como J. J. Sullivan y M. R. P. McGuire, G. Banterle, H. Savon, C. Pasini y A. López Kindler (J. J. Sullivan – M. R. P. McGuire, “Saint Ambrose. On the Death of His Brother Satyrus”, en L. P. McCauley *et alii*, *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianen and Saint Ambrose*, Washington D. C. 1968², p. 159-259, p. 159; G. Banterle [ed.], *Sant’Ambrogio. Le orazioni funebri*, Milano – Roma 1985 [Tutte li opere di sant’Ambrogio. Discorsi e Lettere, 1], p. 11; H. Savon, *Ambroise de Milan*, p. 68; C. Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, p. 67; A. López Kindler [ed.], *Discursos consolatorios*, Madrid 2011 [Fuentes Patristicas, 25], p. 15).

⁷⁰⁵ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 24, p. 223-224.

⁷⁰⁶ Id., *De exc. frat. Sat.*, I, 26, p. 223-224.

⁷⁰⁷ Id., *De exc. frat. Sat.*, I, 27, p. 224.

⁷⁰⁸ Id., *De exc. frat. Sat.*, I, 16, p. 218.

⁷⁰⁹ Id., *De exc. frat. Sat.*, I, 76-77, p. 248-249. En opinión de N. B. McLynn, los discursos que Ambrosio redactó por la muerte de su hermano han sido repetidamente interpretados como evidencia de la sensibilidad del obispo milanés, cuando en realidad fueron escritos para señalar la importancia de Sático y Ambrosio en la comunidad (N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 75).

⁷¹⁰ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, I, 40, p. 231.

La virgen consagrada

Añade, además, que Sático también le aconsejaba en relación con la construcción de iglesias en Milán⁷¹¹. Sático fue enterrado en el *martyrium* de San Víctor, junto al cuerpo del santo⁷¹².

A partir de entonces, Marcelina sólo tuvo que preocuparse de Ambrosio. Aparentemente, la relación entre los tres había sido estrecha y cómplice, y no parece que eso cambiara tras la muerte de Sático. En el *corpus* epistolar del obispo milanés se conservan tres cartas dirigidas a su hermana, pero ninguna es exactamente de cariz personal, ni tampoco predomina la cuestión de la virginidad o el día a día de Marcelina; en todas ellas, Ambrosio relata hechos trascendentales de su etapa episcopal, lo que seguramente fue la razón de su publicación⁷¹³. La primera de ellas, la número 76, relata parte del llamado Conflicto de las Basílicas (385-386), que enfrentó al obispo milanés con la emperatriz Justina, uno de los personajes más influyentes en la corte de su hijo, el emperador Valentiniano II⁷¹⁴. La segunda epístola, la número 77, fue redactada poco tiempo después, y en ella Ambrosio detallaba el hallazgo del cuerpo de los santos Protasio y Gervasio⁷¹⁵. Finalmente, la tercera de ellas corresponde a la primera de las epístolas contenidas en el *corpus extra collectionem*, en la que el obispo explica a su hermana la disputa que se forjó a causa de la destrucción de la sinagoga de Calínico⁷¹⁶. Dichas epístolas (especialmente la primera y la última) tratan sobre cuestiones políticas

⁷¹¹ Id., *De exc. fratr. Sat.*, I, 20, p. 220.

⁷¹² G. V. Mackie, “Symbolism and Purpose in an Early Christian Martyr Chapel: The Case of San Vittore in Ciel d’Oro, Milan”, *Gesta*, 34, 2 (1995), p. 91-101, p. 91; Id., *Early Christian Chapels in the West. Decoration, Function and Patronage*, Toronto 2003, p. 53. Como señala D. Natal, hay que tener presente que “al enterrar a su hermano Sático junto a las reliquias de San Víctor, Ambrosio se apropiaba de uno de los escasos lugares de devoción martirial en la ciudad y punto de referencia de la identidad comunal. De esta forma, la ceremonia significaba el primer vínculo topográfico de Ambrosio con Milán, lo cual no era un logro pequeño para un forastero sin ningún tipo de conexión previa con la ciudad” (D. Natal Villazala, “Tragedias familiares: muertos ilustres en la construcción del poder de Ambrosio de Milán”, en G. Bravo Castañeda – R. González Salinero [coord.], *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, Madrid 2013, p. 371-383, p. 380).

⁷¹³ Paulino hace mención de que Ambrosio escribía a su hermana cartas relativas a su ocupación (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 23, 4, p. 84).

⁷¹⁴ Para mayor información, consúltese nuestro artículo E. Seijo Ibáñez, “El desafío del poder local al poder central” y esta reciente publicación: A. Belleli, “Justine en Jézabel. La fabrication textuelle d’une mauvaise impératrice romaine dans la première moitié du V^e siècle”, *RET*, 6 (2016-2017), p. 93-107.

⁷¹⁵ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 14, 1, p. 70.

⁷¹⁶ Id., *Vita Ambr.*, 22, p. 80.

La virgen consagrada

que eran motivo de preocupación para Ambrosio, lo que evidencia la confianza que tenía depositada en su hermana.

Seguramente, Marcelina y Ambrosio debieron mantener un intercambio epistolar regular, aunque en la actualidad sólo disponemos de estas cartas⁷¹⁷. En cambio, no se incluyó ninguna misiva destinada a Sático. Esta diferencia tan llamativa puede deberse a que, cuando el obispo preparó (y editó) algunas de sus epístolas para su publicación, quiso recordar a sus lectores la profesión religiosa de su hermana a la vez que preservaba su propio testimonio sobre acontecimientos en los que él había alcanzado un gran protagonismo. Además, si una de las funciones de Sático era la gestión del patrimonio de la familia, Ambrosio no debía tener ningún interés en que los feligreses conocieran el alcance de las propiedades de la familia del obispo de Milán ni de qué forma su pastor podía estar envuelto en gestiones económicas. En síntesis, al excluir las cartas que intercambió con su hermano, Ambrosio demostraba un claro interés en crear una imagen pública determinada.

Resulta probable que desde el comienzo de su carrera episcopal Ambrosio advirtiese que la profesión virginal de su hermana podía contar a su favor. En su *De uirginibus*, el obispo milanés no sólo quiso dar a conocer su relación de sangre con una virgen consagrada —lo que conllevaba un enaltecimiento de su propia persona y una forma de “justificar su posición como obispo”⁷¹⁸—, sino que incluso situó a su familia en un lugar privilegiado por contar con una antepasada, Soteris, virgen y mártir. Ambrosio explica que, en tiempos de persecución, Soteris sufrió tortura sin derramar una lágrima. De notable belleza, su rostro fue una de las partes de su cuerpo en las que el verdugo más se ensañó. Supuestamente, su sufrimiento finalizó con el martirio bajo el golpe de una espada⁷¹⁹.

Al afirmar que su hermana era heredera de las virtudes de Soteris⁷²⁰, Ambrosio daba a entender que su linaje podía compararse a una dinastía de ascetas. En consecuencia, podemos aventurar que con la redacción del *De uirginibus* el novísimo obispo de Milán trató por varios medios de conseguir una mayor estabilidad y apoyo para su posición tras haber alcanzado la cátedra episcopal de forma tan irregular.

⁷¹⁷ Sobre las epístolas entre Ambrosio y su hermana, véase: C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 928-980.

⁷¹⁸ D. Natal Villazala, “Tragedias familiares”, p. 382.

⁷¹⁹ Ambr., *De uirg.*, III, 7, 38, p. 240; Id., *Exhort. uirg.*, 12, 82, p. 262-264.

⁷²⁰ Id., *De uirg.*, III, 7, 37, p. 240.

La virgen consagrada

Una última cuestión que debemos considerar sobre Sático es su ausencia en la *Vita Ambrosii*. Su autor no podía desconocer su existencia, pero resulta cuanto menos extraño que no lo mencione, ni siquiera en la infancia de Ambrosio. Ahora bien, teniendo en cuenta que Paulino fue el último secretario de Ambrosio, lo más probable es que nunca llegara a conocerlo personalmente, aunque sí sabría de él de oídas. Además, si Sático murió en el 378 resulta evidente que no desempeñó ningún papel relevante en su carrera episcopal.

Al igual que con Paulino, Marcelina también pudo ofrecer información sobre lo que sucedía en Roma a su hermano, tanto sobre los círculos ascéticos en los que debía moverse como sobre la esfera política y religiosa. De hecho, existe la posibilidad de que Marcelina conociera en persona a Jerónimo, dado que el monje dalmata cita a una tal Marcelina en una de sus epístolas, aunque no nos ofrece apenas información⁷²¹. Si la hermana del obispo milanés se movía en los mismos círculos ascéticos que Jerónimo, podemos aventurar que ésta entró en contacto con el ascetismo oriental gracias a la presencia del monje de Belén⁷²².

Ambrosio nunca llegó a escribir un discurso de despedida a su hermana porque murió antes que ella, en el 397. No podemos estar seguros de la fecha del fallecimiento de Marcelina, pero cabría situarla poco después de la muerte del obispo milanés⁷²³. Su cuerpo fue sepultado también en la Basílica Ambrosiana, cerca del cuerpo de su hermano, y su lugar de entierro señalado con un epitafio elaborado por Simpliciano⁷²⁴.

12. Vírgenes caídas

A lo largo de los últimos capítulos hemos podido examinar cómo las vírgenes consagradas obtuvieron durante los primeros siglos de nuestra era una creciente

⁷²¹ Hieron., *Ep.*, 45, 7, p. 328: *saluta Paulam et Eustochium —uelit nolit mundus, in Christo meae sunt—, saluta matrem Albinam sororesque Marcellas, Marcellinam quoque et sancta Felicitatem.*

⁷²² J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975, p. 94.

⁷²³ Según el *Martyrologium Hieronymianum*, Marcelina falleció el 17 de julio de un año que no se especifica (*AASS, Nou.*, II, 2, p. 380). En opinión de F. Reggiori, Marcelina murió en el mismo año que Ambrosio, el 397 (F. Reggiori, “La sepoltura di S. Marcellina e le sue vicende nei secoli”, en *Nel XVI centenario della velatio di S. Marcellina*, Milano 2013², p. 63-67, p. 63).

⁷²⁴ La inscripción original está perdida y se desconoce desde cuándo. Sin embargo, diversas fuentes han conservado el texto completo del epitafio, del que M. Petoletti ofrece una revisión (M. Petoletti, “L’epitaffio di Santa Marcellina”, *Aevum*, 87, 1 [2013], p. 169-193).

La virgen consagrada

importancia en las comunidades cristianas, llegando a convertirse en uno de los pilares de la Iglesia. Asimismo, también hemos analizado cómo Ambrosio de Milán empleó los conocimientos que poseía sobre ellas gracias a su hermana Marcelina para afianzar su posición en la cátedra episcopal⁷²⁵.

El aumento de las obras escritas sobre y para las vírgenes, concretamente en el siglo IV, demuestra que el número de vírgenes se fue acrecentando, al menos lo suficiente para que los obispos y los intelectuales tomaran noticia. Dado que en dichos tratados se incluye, en ocasiones, los reproches del autor por el comportamiento de las vírgenes de su comunidad⁷²⁶, cabe tener en cuenta que no existía por aquel entonces una regla común sobre su vestimenta y su conducta⁷²⁷. Poco a poco, los escritos dirigidos a las vírgenes, cuyos títulos solían ser *De uirginibus* o *De uirginitate*, sentaron una base sobre lo que en un futuro podía erigirse en un reglamento. Dichas obras circularon por las comunidades cristianas y fueron traducidas para el beneficio de sus lectores⁷²⁸.

⁷²⁵ Por supuesto, que Ambrosio manifestara su relación con una virgen mártir sólo podía acrecentar su prestigio ascético (V. Vuolanto, *Children and Asceticism in Late Antiquity. Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Farnham 2015 [Studien und Texte zu Antike und Christentum, 58], p. 150).

⁷²⁶ E. A. Clark nos recuerda que Basilio de Cesarea representaba a Jesús en sus escritos como un esposo que amenazaba con divorciarse de la virgen tanto si había roto su voto como si únicamente tenía la intención de hacerlo (E. A. Clark, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton – New Jersey 1999, p. 238).

⁷²⁷ A finales del siglo IV se fecha la breve regla de Agustín de Hipona para los monasterios femeninos, tomando como base su epístola 211 (Aug., *Ep.*, 211, p. 356-371). A su vez, la regla agustiniana en versión masculina fue empleada por Cesáreo de Arlés para su regla sobre las vírgenes. La obra de Cesáreo se considera la primera regla formal para vírgenes, aunque también hemos de tener presente la obra de Leandro de Sevilla (*De institutione uirginum et contentum mundi*) que ya hemos mencionado en alguna ocasión. La regla de Cesáreo es extensa y muy rica en detalles; ya al comienzo se afirma que quien quiera renunciar a sus familiares y al mundo no saldrá jamás del monasterio hasta el día de su muerte, excepto para ir a la basílica (Caes. Arel., *Stat. sanct. uirg.*, 2, p. 180); no se aceptarán niñas menores de seis o siete años (Id., *Stat. sanct. uirg.*, 7, p. 186); se dedicaran al trabajo de la lana tal y como se les mande (Id., *Stat. sanct. uirg.*, 16, p. 190); han de evitar las miradas masculinas (*Stat. sanct. uirg.*, 23, p. 198) e incluso se especifica que su vestimenta ha de ser de un color sobrio y neutro y fabricada en el mismo monasterio (Id., *Stat. sanct. uirg.*, 44, p. 228).

⁷²⁸ Uno de los primeros obstáculos con el que tropezaron los cristianos fue la barrera lingüística. Durante el primer siglo de su expansión, los creyentes emplearon el griego como lengua franca. Sin embargo, a medida que el cristianismo se expandió por otras regiones, hizo falta un mayor esfuerzo y las obras empezaron a traducirse al latín (H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven – London 1995, p. 130; J. M. H. Smith, “*Radegundis Peccatrix: Authorizations of Virginité in Late Antique Gaul*”,

La virgen consagrada

Además de estos opúsculos, debemos contar con la redacción de cánones y cartas papales⁷²⁹. Todos constituyen piezas de un mosaico que necesitamos unir para conocer cuál era la situación de las vírgenes consagradas en el siglo IV.

La preocupación de los escritores se centraba en asegurarse de que las vírgenes seguían su guía no sólo para que parecieran vírgenes ante el resto de la comunidad, sino también para que permanecieran como tales. La reclusión a la que eran exhortadas a realizar cumplía una doble función: facilitar su dedicación a Dios y evitar que pudieran relacionarse con personas inadecuadas. Estas personas “inadecuadas” no necesariamente debían pertenecer a la comunidad pagana; podían profesar la fe cristiana pero no ser consideradas apropiadas para la presencia de una virgen. Ambrosio recomendaba que los jóvenes se abstuvieran de visitar a viudas y vírgenes, a no ser que lo hicieran con miembros del clero o por algún motivo de urgencia, ya que había que evitar los rumores a toda costa o que alguna de las mujeres cayera en pecado⁷³⁰.

Respecto a la cuestión de la compañía, cabe destacar el fenómeno de las *uirgenes subintroductae*, es decir, vírgenes que habitaban con hombres, así como de los “matrimonios espirituales”. Ambrosio no se preocupó sobre este tema, probablemente porque no se encontró con este problema en Milán, donde el ascetismo femenino parece que aún estaba muy ligado al hogar paterno. Sin embargo, muchos otros autores sí opinaron al respecto; entre ellos, Tertuliano⁷³¹, Cipriano de Cartago⁷³², Atanasio de

en P. Rosseau – M. Papoutsakis [ed.], *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham – Burlington 2009, p. 303-326, p. 304).

⁷²⁹ Todos estos documentos regulan diferentes situaciones que podían darse en relación con una virgen; por ejemplo, la legislación se centra especialmente en su rapto, mientras que en los concilios vemos un mayor énfasis en su caída y en la variedad de situaciones que podían darse (G. Nathan, *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London – New York 2000, p. 131).

⁷³⁰ Ambr., *De off.*, I, 19, 87, p. 32-33.

⁷³¹ Una de las razones más esgrimidas por los partidarios de este “matrimonio espiritual” es la incapacidad para hacerse cargo de todas las tareas domésticas. Tertuliano lo consideraba una excusa con muy poco sustento: ¿acaso no hay esclavos que se ocupen de todo ello? ¿Es que sólo las casas de los casados funcionan correctamente? (Tert., *De exhort. cast.*, 12, 1, p. 1031).

⁷³² Como ejemplo, Cipriano recibió la carta de un tal Pomponio, quien le informó de que un grupo de vírgenes habían dormido junto a algunos hombres, uno de ellos diácono (Cypr., *Ep.*, 4, 1, p. 473). Las vírgenes adujeron que no habían perdido la virginidad (Id., *Ep.*, 4, 1, p. 473), pero se decidió que los hombres fueran condenados a la excomunión. En cuanto a ellas, no estaba claro qué debía hacerse, y de ahí la razón de la carta, donde se pedía consejo a Cipriano (Id., *Ep.*, 4, 4, p. 475-476). Para R. Mentxaca, la respuesta de Cipriano y del resto de compañeros obispos reunidos resultaría fundamental porque “dotaba de cobertura teológica y la extendía de facto como pauta a seguir en una circunstancia semejante por el resto de los obispos

La virgen consagrada

Alejandría⁷³³, Jerónimo de Estridón⁷³⁴ o Juan Crisóstomo⁷³⁵. La razón por la que todos estos autores renegaban de estas uniones resulta evidente: la cercanía entre hombre y mujer, aunque ambos fueran célibes, les parecía extremadamente peligrosa por la tentación de las relaciones sexuales. Pero, ¿por qué lo hacían los ascetas? E. A. Clark, siguiendo a H. Achelis, opina que la respuesta podría encontrarse en “the attractiveness of «Platonic love» to those who recognize in a member of the opposite sex their own visions and ideals. Syneisaktism, we think, offered to men and women a unique opportunity for friendship which involved a high degree of emotional and spiritual intimacy. It is of interest in this regard that both Chrysostom and Jerome, outspoken critics of spiritual marriage, had longstanding relationship with women”⁷³⁶.

La insistencia de los escritores en cuál debía ser la compañía de las vírgenes revela no sólo el miedo a su caída, sino también que estas mujeres podían mantener una vida social mucho más activa de lo que ellos desearían. Desde el punto de vista de los predicadores, ellas, como *sponsae Christi*, no debían romper su voto. Ni lo que era peor, romperlo para casarse con un hombre⁷³⁷. ¿De qué modo podía una virgen tomar en matrimonio a un hombre, o ni siquiera plantearse hacerlo, si no estaba en contacto con

y presbíteros que habían participado en la toma del acuerdo” (R. Mentxaca, *Cipriano de Cartago y las vírgenes consagradas. Observaciones histórico-jurídicas a la cuarta carta de sus Epistulae*, Lecce 2010 [Leda (Grifo), 4], p. 82).

⁷³³ Atanasio se quejaba de esta situación en su segunda epístola a las vírgenes: ellas argumentaban que la vida ascética disminuía la pasión que pudieran sentir por un hombre, y el obispo alejandrino les criticaba que el simple hecho de vivir juntos alimentaba la llama que pudieran sentir (Athanas., *Ep. sec. ad uirg.*, p. 181-182).

⁷³⁴ A Jerónimo le llegó el aviso de que una madre viuda y su hija virgen habían dejado de convivir en la misma casa y habían escogido vivir separadas y acompañadas de algunos clérigos. El monje de Belén no dudó en exhortarlas para que recuperasen la concordia y no compartiesen espacio con otros hombres (Hieron., *Ep.*, 117, 1, p. 422-423).

⁷³⁵ Al obispo oriental le pareció tan alarmante que pudiera darse esta situación, que incluso llegó a escribir dos pequeños tratados sobre ello. Este prelado no comprendía qué motivos podían llevar a un hombre a convivir con una virgen que no fueran el amor o el deseo. Es más, decía el Crisóstomo, si eliminamos ambas razones, ¿por qué un hombre escogería vivir con un ser tan caprichoso como la mujer? (Iohan. Chrys., *Contr. eos qui subintr. hab. uirg.*, 5, p. 62). Convivir con una virgen implicaba que el hombre, también religioso, no podía compartir una habitación o una cama como sí lo haría con un hermano; y en el caso de que, por no encontrarse bien, ella tuviera que tomar un baño, él no podría ayudarla (Id., *Contr. eos qui subintr. hab. uirg.*, 9, p. 77-78). Cohabitar juntos sólo conduciría a la pérdida de su reputación (Id., *Quod reg. fem. uir. cohab. non deb.*, 7, p. 119-120).

⁷³⁶ E. A. Clark, “John Chrysostom and the «Subintroductae»”, *ChHist*, 46, 2 (1977), p. 171-185, p. 183.

⁷³⁷ A. Arjava, *Women and Law*, p. 165.

La virgen consagrada

ninguno? Así pues, mejor evitar esta posibilidad controlando las compañías de la virgen⁷³⁸.

Para los autores cristianos, y especialmente para los más interesados en difundir el ascetismo femenino, la caída de una virgen resultaba un hecho gravísimo. Pero, ¿qué ocurría cuando una virgen era acusada de perder su castidad? ¿De qué manera podía defenderse de semejante imputación? ¿Cómo podía demostrarse su culpabilidad? Para intentar dar respuesta a todas estas preguntas debemos dirigirnos a las epístolas 56 y 57 del *corpus* ambrosiano: Indicia, una virgen de Verona, fue acusada por diversos individuos de haber perdido su pureza y de quedarse embarazada. A pesar de que Indicia no se hallaba bajo la autoridad directa del prelado milanés, éste procuró por todos los medios defender la inocencia de la virgen. Que Ambrosio demostrara tanto interés en Indicia probablemente se debiera a que era una vieja amiga de su hermana Marcelina, quien, de hecho, llegó a dar testimonio de la honradez de la acusada.

Antes de analizar en profundidad el caso de Indicia, creemos imprescindible examinar en primer lugar las referencias a vírgenes caídas que se documentan en sínodos y legislación civil, para así comprender mejor el suceso mencionado por Ambrosio. No se trata de un estudio exhaustivo, pues eso quedaría fuera de los límites de esta investigación, sino de aportar unas pautas generales sobre cómo era considerada y penalizada una virgen caída en la comunidad cristiana del siglo IV.

Ya a principios del siglo IV los obispos reunidos en el Concilio de Ancira (314) decretaron que las vírgenes consagradas que hubieran roto su voto de virginidad tendrían que hacer penitencia⁷³⁹. En África, el Concilio cartaginense bajo Grato (a. 345/348), recoge la prohibición de que *sanctimoniales feminae* convivan con extraños (y que los clérigos tampoco lo hagan con mujeres que no fueran de su propia familia)⁷⁴⁰. En la segunda mitad del siglo IV, el papa Dámaso (366-384) escribió una decretal a los

⁷³⁸ Tal y como asevera K. Wilkinson, “domesticity was not an incarceration or strict seclusion. It was as much about how one was perceived in relation to domestic and public space as it was about where one actually was at any given moment” (K. Wilkinson, *Women and Modesty*, p. 59). Es decir, que el modo en que una mujer se movía en su hogar, la esfera doméstica, estaba en relación con el modo en que gestionaba las salidas al exterior. Ahora bien, si una virgen decidía visitar Tierra Santa u otros lugares sagrados, resultaría imposible evitar que compartiera la jornada con otros peregrinos, ya fueran laicos o religiosos. En opinión de M. Dietz, “there was never another period in the ancient and medieval worlds when women would possess this ability and desire to travel” (M. Dietz, *Wandering Monks*, p. 152).

⁷³⁹ *Can. Anc.*, 19, p. 70.

⁷⁴⁰ *Conc. Carth. a. 345-348*, 3, p. 5.

La virgen consagrada

obispos galos en respuesta a sus peticiones y consultas. Parece que una de las preguntas que le habían hecho llegar consistía en qué hacer en el caso de que una virgen consagrada se casara. Dámaso respondió que la antes virgen sería suspendida de la comunión y tendría que hacer penitencia. E incluso añadió que aquellas mujeres que se habían propuesto permanecer vírgenes, pero que aún no habían dicho públicamente sus votos, también debían hacer penitencia⁷⁴¹. Tras la muerte de Dámaso, el papa Siricio también fue consultado sobre vírgenes que habían roto su propósito, pero esta vez por el obispo de Tarragona y su respuesta fue que aquellas vírgenes que rompieran el voto serían recluidas y, por misericordia, recibiría la comunión antes de su muerte⁷⁴².

En la Galia, en el Concilio de Valence del año 374, los obispos acordaron que las vírgenes consagradas debían hacer penitencia si tomaban un marido terrenal⁷⁴³. Y en la Península Ibérica contamos con el primer Concilio de Toledo (c. 397/400), donde encontramos dos cánones relativos a esta situación que matizan las circunstancias y son más específicos con la condena. En el canon 16 se dice que si una virgen se ha acostado con un hombre, deberá hacer penitencia durante diez años; pero si toma marido, no sólo será expulsada de la Iglesia y se le prohibirá asistir a una comida en casa de otra cristiana, sino que hasta que no deje al marido no podrá empezar su penitencia de diez años⁷⁴⁴. Además, según el canon 19, si la virgen caída es hija de un obispo, presbítero o diácono, el padre deberá rendir cuentas en el concilio y ella será condenada a hacer penitencia y no recibirá la comunión hasta el día de su muerte⁷⁴⁵. Contamos también con otro testimonio perteneciente a la compilación conocida como “cánones pseudoiliberitanos”. Estas disposiciones que han sido atribuidas de manera errónea a un concilio celebrado en Elvira a principios del siglo IV presentan una problemática

⁷⁴¹ Dam., *Ep. ad Gal. episc.*, 1, 3, p. 28. Vide T. Sardella, “Il corpo come linguaggio: tra teorie, pratica e retorica (età martiriale e postmartiriale)”, *Ilu*, 25 (2013), p. 35-57; Ead., “Il corpo come confine: riti di inclusione e di esclusione (concili di Ancyra e Neocesarea, 314-319)”, en G. Ruggieri (ed.), *Il corpo e l'esperienza religiosa (Catania, 21-22 novembre 2012)*, Catania – Troina 2013 (Quaderni di Synaxis, 30), p. 27-56; Ead., “Un percorso normativo in materia di controllo sessuale: l'adulterio della *sponsa christi* (*Ad Gallos* 3-4)”, en *Organizzare Sorvegliare Punire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della tarda antichità. In memoria di Franca de Marini Avonzo*, Roma 2013 (AARC, 19), p. 755-777.

⁷⁴² Siric., *Ep.*, 1, 6, c. 1137. Vide J. Vilella, “La epístola 1 de Siricio: estudio prosopográfico de Himerio de Tarragona”, *Augustinianum*, 44, 2 (2004), p. 337-369, p. 351.

⁷⁴³ *Conc. Valent.*, 2, p. 39. Lamentablemente, no se indica la duración exacta de la penitencia; los obispos preferían que esta circunstancia fuera evaluada en cada caso.

⁷⁴⁴ *Conc. Tolet. I*, 16, p. 335.

⁷⁴⁵ *Conc. Tolet. I*, 19, p. 336-337.

La virgen consagrada

particular respecto a la cronología. Dichos “cánones” no corresponden a unas actas sinodales, sino que poseen una naturaleza asincrónica, con diferentes procedencias y cronologías; además, en ocasiones los enunciados han sido modificados en diverso grado⁷⁴⁶. Por lo tanto, no podemos asegurar con exactitud la cronología del canon pseudoiliberitano 13, en el que se establece que si una virgen consagrada a Dios se casa y no se arrepiente, no recibirá la comunión, ni siquiera el día de su fallecimiento. En cambio, si esta mujer aduce haber caído por la debilidad de la carne, se arrepiente y hace penitencia el resto de su vida, recibirá la comunión antes de la muerte⁷⁴⁷.

Observamos que, en general, se exige que la antes virgen hiciera penitencia y, en algunos casos, se establece que sólo recibiría la comunión antes de la muerte. Por lo tanto, globalmente vemos que romper el voto de virginidad era considerado algo gravísimo. La dureza de la penitencia puede variar según la región y la época, pero el hecho de que dos obispos de Roma sean consultados al respecto nos sugiere que los obispos aún no tienen claro como gestionarlo⁷⁴⁸.

En cuanto a la legislación de la época, cabe destacar dos leyes del *Codex Theodosianus* que hacen referencia al raptó de las vírgenes⁷⁴⁹. La primera de ellas,

⁷⁴⁶ Para mayor información, consúltese las siguientes publicaciones: J. Vilella Masana – P.-E. Barreda Edo, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberitano: estudio filológico”, en *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio, 2011)*, Roma 2002 (SEA, 78), p. 545-579; Eid., “¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberitanos?”, *Augustinianum*, 46 (2006), p. 285-373; Eid., “Un decenio de investigación en torno a los cánones pseudoiliberitanos. Nueva respuesta a la crítica unitaria”, *RHE*, 108, 1 (2013), p. 300-336; J. Vilella Masana, “The Pseudo-Iliberitan Canon Texts”, *ZAC*, 18, 2 (2014), p. 210-259.

⁷⁴⁷ *Can. ps. Iliberr.*, 13, p. 246-247 y p. 572. Vide J. Fernández Ubiña, “Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira”, en M. Sotomayor Muro – J. Fernández Ubiña (coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005 (Monográfica. Universidad de Granada. *Chronica nova* de estudios históricos, 85), p. 275-322, p. 289; J. Vilella Masana, “Las sanciones de los cánones pseudoiliberitanos”, *SEJG*, 46 (2007), p. 5-87, p. 17-19.

⁷⁴⁸ Para mayor información sobre las decretales papales, consúltese: T. Sardella, “Introduzione”, en *I Canoni dei Concili della Chiesa Antica a cura di Angelo di Berardino*, II: *I Concili latini. 1. Decretali, concili romani e canoni di Serdica a cura di Teresa Sardella – Carlo Dell’Osso*, Roma 2008 (SEA, 106), p. 9-25.

⁷⁴⁹ Si bien el *Codex Theodosianus* editado por T. Mommsen encabeza ambas leyes con el título *De raptu uel matrimonio sanctimonialium uirginum uel uiduarum*, lo que hace suponer a los investigadores que el raptó concernía tanto a vírgenes como a viudas que habían hecho voto de continencia, K. W. Wilkinson sostiene que las segundas no estarían incluidas. En síntesis, K. W. Wilkinson defiende que en esta época los cánones conciliares aún no otorgan ninguna importancia a este voto, por lo que la viuda sería libre de romperlo si quisiera volver a contraer matrimonio. Además, en ningún otro lugar del *Codex Theodosianus* se menciona la

La virgen consagrada

fecha el 22 de septiembre del año 354, no especifica el castigo que recibirá el secuestrador, posiblemente porque la *constitutio* sufrió algún tipo de modificación antes de ser incluida en la compilación⁷⁵⁰, mientras que en la segunda norma, del 19 de febrero del año 364⁷⁵¹, se decreta que cualquier hombre que pretenda no sólo secuestrarla, sino incluso meramente corromper su mente para que acceda al matrimonio, será castigado con la pena capital, seguramente la decapitación⁷⁵².

Tras una revisión de la información proporcionada por los cánones y la legislación civil del siglo IV, retornamos con el *corpus* ambrosiano, concretamente las epístolas 56 y 57 dirigidas a Siagro⁷⁵³, octavo obispo de la ciudad de Verona, que fueron redactadas en relación con el caso de una virgen consagrada, Indicia, a quien se había acusado de haber roto los votos y quedarse encinta⁷⁵⁴.

El tono de la epístola 56 revela, sin lugar a dudas, el enfado del obispo milanés por las medidas que Siagro tomó ante las acusaciones. Gracias a la información contenida en esta carta, podemos reconstruir en cierta medida los acontecimientos⁷⁵⁵.

Desde las primeras líneas, Ambrosio critica duramente la actuación del obispo veronés en todo el proceso. Le reprocha que no haya buscado el apoyo de otros prelados para el juicio contra Indicia, todo lo contrario que Ambrosio, quien, según dice, escribe la carta tras haber deliberado con otros colegas suyos⁷⁵⁶. Nos llama la atención que Ambrosio considere que Siagro debía haber buscado la complicidad de otros obispos para enjuiciar a Indicia, cuando el veronés, como cabeza del cuerpo eclesiástico de su ciudad, en principio debía contar con autoridad sobre las vírgenes de su comunidad.

figura de la viuda que ha hecho voto de castidad. Por lo tanto, ninguna de las dos leyes (IX, 25, 1 y IX, 25, 2) haría referencia a este tipo de viudas (K. W. Wilkinson, "Dedicated Widows in *Codex Theodosianus* 9.25?", *JECS*, 20, 1 [2012], p. 141-166, p. 147 y 149).

⁷⁵⁰ *Cod. Theod.*, IX, 25, 1, p. 478.

⁷⁵¹ *Ibid.*, IX, 25, 2, p. 478-479.

⁷⁵² J. Garrido Moreno, "La pena de muerte en la Roma antigua: algunas reflexiones sobre el martirio de Emeterio y Celedonio", *Kalakorikos*, 5 (2000), p. 47-61, p. 52.

⁷⁵³ La cronología de las epístolas 56 y 57 resta aún lejos de estar esclarecida. Los mauristas fechan ambas epístolas c. 380 (*PL* 16, c. 891 y 898). J.-R. Palanque las sitúa al final del episcopado de Ambrosio, entre los años 395 y 396 (J.-R. Palanque, *Saint Ambroise*, p. 554). Por su parte, G. C. Menis fecha ambas en el 389 (G. C. Menis, "Le giurisdizioni metropolitiche di Aquileia e di Milano nella antichità", en S. Tavano [ed.], *Aquileia e Milano*, Udine 1973 [Antichità Altoadriatiche, 4], p. 271-294, p. 287).

⁷⁵⁴ *Ambr., Ep.*, 56, 12, p. 90-91.

⁷⁵⁵ Para esta cuestión, resulta imprescindible consultar el análisis de C. Marty Minguet (C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 321-357).

⁷⁵⁶ *Ambr., Ep.*, 56, 1, p. 84.

La virgen consagrada

Cabe tener en cuenta que poco a poco la cátedra episcopal de Milán adquirió mayor relevancia respecto a los demás obispados del norte de Italia⁷⁵⁷, pero Ambrosio necesitó el apoyo de otros colegas, lo que puede ser indicativo de que esta situación aconteció durante los primeros años de su episcopado.

La acusada era Indicia, una virgen de Verona, quien había sido consagrada por Zenón⁷⁵⁸, obispo de dicha ciudad, mucho tiempo antes⁷⁵⁹. Los largos años que habían pasado desde su consagración debían haber contado como prueba de su castidad, argumentaba Ambrosio⁷⁶⁰. Los reproches del obispo de Milán sugieren que todo el proceso judicial fue irregular⁷⁶¹, donde el acusador y los testimonios no quisieron

⁷⁵⁷ En opinión de J. H. W. G. Liebeschuetz “[Ambrose] gradually and informally acquired a position among the bishops of northern Italy comparable to that of the pope in Italia Suburbicaria, and of the metropolitan bishops of the East. His authority was still to a considerable extent personal, and the boundaries of his sphere of influence remained flexible, but the special position of the church of Milan among the churches of northern Italy which Ambrose had created became permanent” (J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, Liverpool 2005 [Translated Texts for Historians, 43], p. 22). De hecho, Ambrosio se encargó de que las vacantes episcopales del norte de Italia fueran ocupadas por hombres de confianza y credo niceno (H. Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2004² [The Oxford History of the Christian Church], p. 356). N. B. McLynn señala a Cromacio de Aquilea, Vigilio de Trento y Gaudencio de Brescia como tres de los que miraban a Ambrosio como líder (N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 276). Su influencia y la fortaleza de su nexa con el resto de obispados se demostraría en el Concilio de Aquilea del 381 (E. Fournier, “Exiled Bishops in Christian Empire: Victims of Imperial Violence?”, en H. A. Drake [ed.], *Violence in Late Antiquity. Perception and Practices*, Burlington 2006, p. 157-166, p. 163; C. Freeman, *The Closing of the Western Mind. The Rise of Faith and the Fall of Reason*, London 2003, p. 224).

⁷⁵⁸ Según R. Lizzi, aunque no sabemos con exactitud las fechas del episcopado de Zenón, éste habría ocupado la cátedra episcopal de Verona al menos unos diez años antes. Habría colaborado con Ambrosio en sus últimos años y sus homilías resultan un testimonio esencial para conocer la cristianización del norte de Italia (R. Lizzi Testa, “Ambrose’s Contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, *JRS*, 80 [1990], p. 156-173, p. 159). En opinión de M. R. Salzman, la cristianización de esta región y de la aristocracia que vivía en ella a finales del siglo IV habría encontrado un éxito limitado, ya que los restos arqueológicos demuestran que la edificación cristiana era más bien modesta, con la excepción de Milán y Aquilea (M. R. Salzman, *The Making*, p. 82). En otra de sus contribuciones, R. Lizzi añade que el tratado *De continentia* del obispo veronés mostraría influencias del *De uirginibus* de Ambrosio, lo que conlleva una afinidad de pensamiento en cuanto al ascetismo femenino (R. Lizzi Testa, “Christianization and Conversion”, p. 70).

⁷⁵⁹ En opinión de G. Ederle, las vírgenes que consagró Zenón bien podrían ser las primeras de la ciudad de Verona (G. Ederle, *San Zeno. La vita e le opere*, Verona 1954, p. 94, n. 1).

⁷⁶⁰ Ambr., *Ep.*, 56, 1, p. 84.

⁷⁶¹ B. Ramsey, *Ambrose*, p. 38.

La virgen consagrada

ligarse directamente a la denuncia, lo que implica que la acusada quedaba impune, ya que sin acusador no podía celebrarse un juicio. Ambrosio le recordaba que según la ley civil se requería un acusador⁷⁶², y según la religiosa dos o tres testimonios⁷⁶³.

Tanto el obispo de Milán como sus compañeros concluyeron que la persona que se encontraba tras la acusación era Máximo, cuñado de Indicia, quien no había podido aportar ninguna prueba⁷⁶⁴. No obstante, Siagrius tomó la decisión de que Indicia había de ser examinada por una obstetra, lo que escandalizó profundamente a Ambrosio⁷⁶⁵. En su opinión, una virgen demostraba su integridad por su dignidad y compostura⁷⁶⁶ y no aceptaba en absoluto que su castidad tuviera que ser controlada mediante semejantes visitas. Ambrosio se preguntaba: ¿las vírgenes que querían ser consagradas debían someterse a un examen previo de la obstetra para así asegurar a los demás que recibían el velo íntegro de cuerpo?⁷⁶⁷ Aunque se trataba de una pregunta retórica, la respuesta era un no categórico.

Lejos de sospechar que la integridad de Indicia podía cuestionarse, Ambrosio se quejaba de lo poco fiables que resultaban este tipo de exámenes, ya que la opinión de

⁷⁶² La legislación específica la necesidad de que haya un acusador para la existencia de una sentencia condenatoria (*Dig.*, L, 4, 6, 2, p. 846).

⁷⁶³ Ambr., *Ep.*, 56, 2, p. 85. Véase F. Lucrezi, *La violenza sessuale in diritto ebraico e romano*, Torino 2004 (Studi sulla “Collatio”, 2), p. 102, n. 75. La “ley religiosa” a la que alude Ambrosio se basa en sentencias como las de Dt. 17, 6 y 19, 15; Nm. 35, 30; Mt. 18, 16; II Cor. 13, 1; I Tim. 5, 19 y Heb. 10, 28. La ley civil, por su parte, regulaba que se necesitaban un mínimo de dos testimonios (*Dig.*, XXII, 5, 12, p. 292; *Cod. Iust.*, IV, 20, 4, p. 158 y IV, 20, 9, p. 158). En cuanto al número de acusadores, T. Mommsen nos recuerda que existía una larga tradición de unirlos bajo una misma acusación, aunque uno de ellos sería el principal (T. Mommsen, *Le droit pénal romain*, II, Paris 1907, p. 42-43 [trad. J. Duquesne, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899]). Esta circunstancia puede aplicarse a este caso, donde Máximo parece el principal acusador y Renato y Leoncio los *subscriptores*.

⁷⁶⁴ Ambr., *Ep.*, 56, 4, p. 86.

⁷⁶⁵ Id., *Ep.*, 56, 5, p. 86-87. Algunos investigadores consideran que las palabras de Ambrosio sugieren que Indicia fue sometida al examen de la obstetra (B. Ramsey, *Ambrose*, p. 38; K. C. Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, New York – London 2000 [Routledge Research in Medieval Studies], p. 34; K. Uhalde, *Expectations of Justice in the Age of Augustine*, Philadelphia 2007, p. 68), mientras que otros autores señalan que éste no llegó a producirse (D. Elliot, *The Bride of Christ Goes to Hell. Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200-1500*, Philadelphia 2012 [Middle Age Series], p. 309, n. 122).

⁷⁶⁶ Ambr., *Ep.*, 56, 6 y 14, p. 87 y 91-92.

⁷⁶⁷ Id., *Ep.*, 56, 7, p. 88.

La virgen consagrada

una obstetra podía divergir de la de otra⁷⁶⁸. La decisión de Siagro, pues, podía conllevar un peligro para el prestigio de las vírgenes consagradas, ya que ni siquiera podían fiarse de la opinión de la examinadora⁷⁶⁹.

Para Ambrosio, una virgen jamás debía someterse a una exploración semejante, ya que si dicha mujer realmente había roto sus votos y había mantenido relaciones íntimas con un hombre, su quebrantamiento se vería reflejado en su vientre, lo que ya de por sí contaría como prueba y testimonio de sus acciones⁷⁷⁰. Si Indicia realmente era culpable, argüía Ambrosio, ¿cómo podía ser que ninguna de las personas que la visitaban frecuentemente —vírgenes, mujeres casadas o sacerdotes— no se hubiera dado cuenta de su vientre abultado? ¿Cómo podía haber dado a luz sin que nadie escuchara sus gritos?⁷⁷¹

A oídos de Ambrosio había llegado el rumor de que algunos de los que habían apoyado la acusación se quejaban de que Indicia no visitaba a sus esposas. ¿Pero de qué modo podían criticar eso?, se preguntaba Ambrosio. ¿Cómo podían censurar a una virgen por querer quedarse en casa, cuando el pudor debía ser una de sus principales cualidades?⁷⁷²

Aunque Siagro había negado la implicación de Máximo⁷⁷³, el cuñado de la virgen, Ambrosio había averiguado que Siagro había enviado dos cartas, una a él y otra a Indicia, con contenidos diferentes. Y es que en la carta enviada a la virgen, Siagro revelaba que Máximo había sido quien la había denunciado⁷⁷⁴; información que no proporcionaba en la carta a Ambrosio.

Para disipar las dudas que pudieran surgir sobre la castidad de la virgen acusada, Ambrosio recogió el testimonio de tres mujeres que atestiguaban con su palabra la

⁷⁶⁸ Id., *Ep.*, 56, 8, p. 88. Sería a partir del siglo II a.C. cuando la profesión de las obstetras quedaría mejor definida gracias a las obras de Sorano de Éfeso. En ellas, el autor especificaba cómo debían ser estas mujeres, tanto física como mentalmente y cuál había de ser su preparación (V. French, “Midwives”, p. 55).

⁷⁶⁹ Ambr., *Ep.*, 56, 9, p. 89.

⁷⁷⁰ Id., *Ep.*, 56, 11, p. 90. Según J. E. Salisbury, Ambrosio debía pensar que “sexuality, and particularly woman’s sexuality, was habit-forming, he probably assumed that one indiscretion would lead to another, finally arriving at the damning pregnancy” (J. E. Salisbury, *Church Fathers*, p. 30).

⁷⁷¹ Ambr., *Ep.*, 56, 12, p. 91.

⁷⁷² Id., *Ep.*, 56, 16, p. 93.

⁷⁷³ Id., *Ep.*, 56, 17, p. 93.

⁷⁷⁴ Id., *Ep.*, 56, 18, p. 94.

La virgen consagrada

virtud de Indicia; la primera de ellas resultó ser, precisamente, su hermana Marcelina⁷⁷⁵. Dado que Marcelina la conocía en persona, ya que había vivido con ella en Roma durante un período indeterminado, su palabra parecía contener un cierto peso. Otro testimonio fue el de Paterna⁷⁷⁶, probablemente una virgen y, finalmente, el de su nodriza⁷⁷⁷, quien, siendo liberta, pudo ofrecer su declaración sobre la decencia de Indicia.

La epístola 56 finaliza con la decisión de Ambrosio y los demás obispos de eximir a Indicia de cualquier sospecha e imponer el castigo correspondiente a Máximo y a otros dos hombres más, Renato y Leoncio⁷⁷⁸. Poco tiempo después, Ambrosio escribió una segunda carta a Siagro, esta vez en términos muy suaves, probablemente con la intención de arreglar su relación con el obispo veronés⁷⁷⁹. En ella, hallamos una larga digresión sobre Jue. 19-21⁷⁸⁰, además de recordarle, con un tono totalmente diferente al de su carta anterior, que las vírgenes debían ser protegidas de cualquier infamia, ya que aquellos que no tomaban mujer y aquellas que no tomaban esposo eran como *angeli Dei in caelo*⁷⁸¹. En definitiva, todo el revuelo causado por los acusadores de Indicia probablemente se debiera a tensiones dentro de la misma familia⁷⁸² y, tal y como opina

⁷⁷⁵ Id., *Ep.*, 56, 21, p. 96.

⁷⁷⁶ Id., *Ep.*, 56, 22, p. 97.

⁷⁷⁷ Id., *Ep.*, 56, 23, p. 97.

⁷⁷⁸ Id., *Ep.*, 56, 24, p. 97. Ambrosio apenas nos proporciona información respecto a estos personajes; ambos fueron interrogados por el prelado milanés y sus versiones resultaron contradictorias. Ni siquiera llegaron a presentarse en el juicio. Junto con Mercurio, Lea y Teodule, Renato y Leoncio habrían difundido los rumores sobre la virgen (C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 354-355).

⁷⁷⁹ Ambr., *Ep.*, 57, 1, p. 98. En opinión de N. B. McLynn, el hecho de que no haya ningún otro documento que nos aporte testimonio de mayores contactos entre Ambrosio y Siagro, además de que el obispo de Verona no estuviera presente en los concilios de Aquilea y Milán, no tiene por qué resultar significativo, pero podría demostrar tensiones entre las sedes episcopales del norte de Italia (N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 287).

⁷⁸⁰ J. L. Thompson, *Writing the Wrongs. Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford 2001, p. 191-192.

⁷⁸¹ Ambr., *Ep.*, 57, 19, p. 111.

⁷⁸² M. C. Viggiani, *Santa Marcellina*, p. 85. F. Martroye, por su parte, opina que los principales culpables fueron, en realidad, Leoncio y Renato, quienes consiguieron convencer a Máximo de que su cuñada no había respetado los votos (F. Martroye, "L'affaire Indicia. Une sentence de Saint Ambroise", en *Mélanges Paul Fournier de la Bibliothèque d'Histoire du droit publiée sous les auspices de la société d'Histoire du droit*, Aalen 1982, p. 503-510, p. 504).

La virgen consagrada

K. Uhalde, “Indicia’s social connections had saved her —not her piety, and certainly not the skill or religiosity of her bishop”⁷⁸³.

Hasta ahora nos hemos centrado en la “sospecha”, pero, ¿qué pensaba Ambrosio de las vírgenes que rompían su voto?⁷⁸⁴

En su opinión, las vírgenes no debían amar a otro hombre que no fuera Cristo, y aún menos ser correspondidas⁷⁸⁵. Esta situación difícilmente podía suceder si la virgen permanecía en su *cubiculum* y reducía el número de sus visitas al mínimo. En principio, su familia o sus acompañantes tenían que controlar sus compañías, pero si una virgen vivía al margen de las pautas que marcaban los escritores cristianos, las posibilidades de

⁷⁸³ K. Uhalde, *Expectations of Justice*, p. 68; W. H. C. Frend, “St. Ambrose and Other Churches (Except Rome)”, en L. F. Pizzolato – M. Rizzi (ed.), *Nec Timeo Mori. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant’Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*, Milano 1998, p. 161-180, p. 175.

⁷⁸⁴ Cabe recordar que, además de con vírgenes caídas, Ambrosio tuvo que enfrentarse con otra categoría: vírgenes arrianas. Cuando el obispo milanés se dirigió a la ciudad de Sirmio para facilitar la consagración de un obispo de credo niceno, halló una inesperada resistencia de los arrianos, entre los que se encontraban vírgenes consagradas. Una de ellas incluso se acercó hasta él y lo cogió de la ropa para expulsarlo de la iglesia (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 11, p. 66). Y es que, finales del siglo IV, la región de Panonia se había convertido en uno de los bastiones del arrianismo (L. Cracco Ruggini, “Milano capitale: gruppi religiosi e conflitti fra IV e V secolo”, *AnnSE*, 26, 1 [2009], p. 7-22, p. 11). Ahora bien, teniendo en cuenta que el catolicismo fue la rama cristiana imperante desde la celebración del Concilio de Nicea (325), exceptuando algunas épocas, como los gobiernos de Constancio II y Valente (*vide* R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Grand Rapids 2005, p. 315-347), las vírgenes que no profesaran el catolicismo eran consideradas herejes. Al respecto, cabe recordar el canon 9 del Concilio de Gangra, por el que se declara anatema a todos aquellos que se acojan a la virginidad consagrada porque desprecian el matrimonio, y el 10, donde también son anatema los que se crean superiores a los casados (*Syn. Gangr.*, 9 y 10, p. 93). En estos dos cánones vemos lo fina que era la línea cuando autores como Ambrosio de Milán defendían la superioridad de la virginidad con respecto al resto de fieles. Fácilmente, Ambrosio podía ser acusado de maniqueo, que es precisamente a lo que se refiere el canon 9. Por aquel entonces, la acusación de acogerse a la doctrina maniquea era muy habitual, especialmente contra aquellos que defendían que la virginidad se hallaba en un eslabón superior de la congregación cristiana. En efecto, tanto Ambrosio de Milán como Jerónimo de Estridón y Agustín de Hipona fueron acusados de ser maniqueos en algún momento, pero curiosamente sería éste último quien se encargaría de dismantelar el maniqueísmo (S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992 [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 63], p. 190-191. Para mayor información, *vide* M. Lamberigts, “Was Augustine a Manichaeen? The Assesment of Julian of Aeclanum”, en J. Van Oort – O. Wermelinger – G. Wurst [ed.], *Augustine and the Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht International Symposium of the Iams*, Köln 2001 [Nag Hammadi and Manichaeen Studies, 49], p. 113-136).

⁷⁸⁵ Ambr., *De uirg.*, III, 3, 10, p. 216.

La virgen consagrada

que conociera a un hombre con quien estuviera dispuesta a romper su voto aumentaban sustancialmente.

Dado que las vírgenes realizaban un voto mediante el cual se convertían en esposas de Dios, para Ambrosio no era lícito el enlace con otro hombre⁷⁸⁶. En cambio, otro escritor como Juan Crisóstomo, por ejemplo, creía que una devota que rompía su voto había cometido una falta peor que el adulterio⁷⁸⁷. No podemos aventurar cuán habituales resultaban estos casos, pero aunque desconozcamos la frecuencia, queda claro que sucedían a lo largo de todo el Imperio y que no existía una misma consideración en todas las regiones. De hecho, en su *Historia Lausiaca*, Paladio nos menciona el caso de tres vírgenes caídas⁷⁸⁸.

Para T. Sardella existe una diferencia clave entre la opinión de los Padres de la Iglesia y aquella expresada en las decretales: “i padri condannano il matrimonio civile delle vergini consacrate, ma non si spingono a dire che questo non è valido. Separano il piano religioso da quello civile. [...] Diversamente, le decretali esprimono una posizione in cui l’ordine e il diritto della Chiesa sono considerati sullo stesso piano dell’ordine sociale e del diritto imperiali, e riversano anche su quest’ultimo le conseguenze di una condanna religiosa. Affermare che il matrimonio umano della vergine consacrata è adulterio, con tutto ciò che questo comporta, significa, di fatto, attribuire al matrimonio spirituale le stesse condizioni del matrimonio civile ed equipararli in modo tale che il matrimonio civile, successivo, non può essere considerato valido. Tutto ciò è affermazione di parte ecclesiastica”⁷⁸⁹.

Si bien contamos con referencias en la literatura cristiana e incluso en los cánones conciliares y cartas papales, en general, parece que los obispos se mostraban reacios a explayarse sobre esta temática en sus obras, lo que en ningún caso significa que lo ignoraran. Probablemente ello se deba a que la caída de una virgen suponía una herida para la Iglesia y una vergüenza para la comunidad y para el obispo que la había

⁷⁸⁶ Id., *De uirginit.*, 3, 11, p. 20.

⁷⁸⁷ Iohann. Chrys., *De non iter. con.*, 3, p. 176.

⁷⁸⁸ Pallad., *Hist. Laus.*, 28, 69 y 70, vol. 2, p. 83-84, 164-165 y 167.

⁷⁸⁹ T. Sardella, “Vincoli e divieti matrimoniali nelle prime decretali papali: peccato e reato nell’«adulterio» della *sponsa Christi*”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegese biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 309-330, p. 329.

La virgen consagrada

consagrado⁷⁹⁰. Al respecto, vale la pena mencionar un obra largamente atribuida a Ambrosio de Milán⁷⁹¹, aunque otros investigadores se inclinan por aceptar la autoría de Nicetas de Remesiana⁷⁹². Sea cual sea su autoría, nos interesa conocer el contenido del *De lapsu uirginis consecratae*, ya que el autor expresa dolorosamente la decepción que le supone la caída de una virgen de su congregación, recordando con lágrimas el día en que fue velada ante el pueblo⁷⁹³. Se entiende que tres años antes de la redacción de la obra surgieron rumores de su lapso, pero ella se apresuró a negarlos y pidió que buscaran a los culpables de las calumnias⁷⁹⁴. Sin embargo, la verdad acabó por salir a la luz⁷⁹⁵: había tenido relaciones con un joven de la ciudad. Y aunque ella se defendió arguyendo que había sido forzada, el autor de la obra no la creyó: si había sufrido una violación, ¿cómo es que no se oyeron sus gritos pidiendo ayuda?⁷⁹⁶ ¿Por qué no lo dijo al momento? ¿Por vergüenza? Según el autor, si no dijo nada fue porque esperaba unirse más veces con él⁷⁹⁷. Su falta suponía una mácula para la Iglesia⁷⁹⁸, su cuerpo, antes un templo de Dios, era entonces el habitáculo de Satanás⁷⁹⁹. Además, había traído

⁷⁹⁰ En Oriente, entre otros, contamos con el testimonio de una epístola de Basilio de Cesarea (Bas., *Ep. ad uirg. lapsam*, c. 1785-1790). Al respecto, uide S. Elm, *Virgins of God*, p. 142-144.

⁷⁹¹ Así lo creían H. Dacier y J.-A. Taupignon (H. Dacier, *Les femmes*, p. 45-46; J.-A. Taupignon, *Les écrits d'Ambroise de Milan sur la virginité: recherche d'un principe d'unité*, Tesis doctoral, Paris 1993, p. 9). Y, de hecho, M. F. Barry incluye esta obra en su estudio lexicográfico sobre el vocabulario de las obras morales y ascéticas de Ambrosio (M. F. Barry, *The Vocabulary of the Moral-Ascetical Works of Saint Ambrose*, Disertación doctoral, Washington D. C. 1926, p. 12).

⁷⁹² P. T. Camelot, “Les traités «De uirginitate»”, p. 275; A. Paredi, *S. Ambrogio*, p. 199; F. Dupriez, *La condition féminine et les Pères de l'Église latine*, Montréal – Québec 1982 (Notre Temps, 22), p. 34. Tras la elaboración de la edición crítica del *De lapsu uirginis consecratae*, I. Cazzaniga reunió los apuntes que había utilizado y publicó una obra donde comparaba el estilo de los tratados ascéticos ambrosianos y el del *De lapsu*. Al comienzo de su libro advertía al lector: “la paternità del *De Lapsu* è sempre, a mio parere, problema non risoluto, ed, oserei dire, molto difficilmente risolvibile. [...] Restano i dubbi che mi hanno indotto a pubblicare il testo del *De Lapsu* quale *Incerti Auctoris* permango tuttora, forse meno scettico per quanto concerne lo stile, verso i difensori della paternità ambrosiana, e sempre più esitante verso i propugnatori di Niceta” (I. Cazzaniga, *Note Ambrosiane. Appunti intorno allo stile delle Omelie Virginali*, Milano 1948, p. 5).

⁷⁹³ Ps.-Nicet. Rem., *De lapsu uirg. cons.*, V, 20, p. 10.

⁷⁹⁴ Id., *De lapsu uirg. cons.*, IV, 12, p. 6.

⁷⁹⁵ Id., *De lapsu uirg. cons.*, VIII, 37, p. 22.

⁷⁹⁶ Id., *De lapsu uirg. cons.*, VI, 25, p. 13-14.

⁷⁹⁷ Id., *De lapsu uirg. cons.*, IV, 13, p. 7.

⁷⁹⁸ Id., *De lapsu uirg. cons.*, I, 3, p. 2.

⁷⁹⁹ Id., *De lapsu uirg. cons.*, II, 7, p. 4.

La virgen consagrada

la deshonra a su familia, a sus padres y a sus hermanos⁸⁰⁰. A ella le decía el autor: *eras uirgo in paradiso Dei, utique inter flores Ecclesiae: eras sponsa Christi, eras templum Domini, eras habitaculum Spiritus Sancti. Et cum dico toties «eras», necesse est toties ingemescas, quia non es quod fuisti*⁸⁰¹. Tras el pecado, la que ya no era virgen debía someterse a una dura penitencia el resto de su vida —cortarse el cabello, vestir con el hábito de penitente y someter su cuerpo al cilicio y al ayuno⁸⁰²— para ser perdonada en el día del Juicio⁸⁰³. En cuanto a su amante, el autor lo tacha de *filius serpentis, minister diaboli, uiolator templi Dei*⁸⁰⁴. Pero el joven, a pesar de su sacrilegio, también podía acogerse al perdón del Señor si mortificaba su cuerpo con la debida penitencia⁸⁰⁵.

Tras haber examinado estos testimonios podemos concluir que la caída de una virgen constituía uno de los motivos de mayor preocupación para los obispos, quienes actuaban como sus promotores y oficiaban su entrada al grupo de *uirgines Dei* mediante la ceremonia de la *uelatio*. El hecho de romper su voto podía llevar a cuestionar el juicio del obispo, pero lo que resultaba más grave era el ataque contra la reputación de la Iglesia. Dado que ésta era asimilada a la virgen, la reputación y la integridad de ambas iba ligada; por lo tanto, se mostraba como imprescindible que los obispos cuidaran el comportamiento y las compañías de las vírgenes, lo que queda perfectamente reflejado en la literatura patristica y, más específicamente, en los tratados de Ambrosio de Milán.

⁸⁰⁰ Id., *De lapsu uirg. cons.*, IV, 15, p. 8.

⁸⁰¹ Id., *De lapsu uirg. cons.*, II, 6, p. 3.

⁸⁰² Id., *De lapsu uirg. cons.*, VIII, 35, p. 20.

⁸⁰³ Id., *De lapsu uirg. cons.*, VIII, 38, p. 22-23.

⁸⁰⁴ Id., *De lapsu uirg. cons.*, IX, 39, p. 23.

⁸⁰⁵ Id., *De lapsu uirg. cons.*, IX, 40, p. 24.

La esposa

La esposa

Pese a que Ambrosio de Milán redactó diversos opúsculos dedicados al ascetismo femenino, no escribió —o no se ha conservado— ninguna obra dirigida a la esposa cristiana. Este hecho no implica una falta de interés pastoral, ya que encontramos referencias a esta tipología en numerosas obras del obispo⁸⁰⁶. Paradójicamente, sus opúsculos ascéticos resultan una fuente indispensable para el estudio de la mujer laica, sobre todo para la mujer casada. Esto se debe a que, tras haber alabado la virginidad como el estado de mayor gracia para los cristianos en una obra, el propio discurso le llevaba a recordar al lector que el matrimonio no era reprochable, sino que simplemente debía situarse por debajo de la virginidad por cuestión de virtud⁸⁰⁷.

Ambrosio fue muy cuidadoso de no dar a entender, ni siquiera implícitamente, que sus alabanzas a la virginidad contenían una recriminación oculta para aquellos que habían escogido el matrimonio⁸⁰⁸. Su defensa de las nupcias frente a la mayor virtud de la vida ascética se emplearía como estrategia para definir su posición delante de los feligreses, además de servirle de protección ante las acusaciones de terceros de denigrar el matrimonio en favor de la virginidad⁸⁰⁹. Por el tratamiento que el prelado milanés hace tanto del estado matrimonial como de la viudedad, resulta patente que Ambrosio no compartía la visión extremadamente negativa de la sexualidad expresada por autores

⁸⁰⁶ F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 89.

⁸⁰⁷ V. Monachino, *S. Ambrogio*, p. 169. V. L. Bullough sostiene que, aunque la mayoría de los cristianos no escogieron una vida de celibato, de todas formas se verían influenciados por una concepción negativa del sexo, por lo que contemplarían a los ascetas con admiración e, incluso, llegarían a culpar a las mujeres por su incapacidad de sumarse a ellos (V. L. Bullough, *The Subordinate Sex. A History of Attitudes toward Women*, New York 1974, p. 119).

⁸⁰⁸ H. Dacier, *Les femmes*, p. 175.

⁸⁰⁹ F. E. Consolino, “Ascetismo e monachesimo”, p. 8. Según nos dice Agustín, Joviniano tachó a Ambrosio de maniqueo, y él mismo había recibido semejantes críticas por los pelagianos, lo que le causaba sorpresa porque él creía estar defendiendo la misma doctrina que el obispo milanés (Aug., *De nupt. et concup.*, II, 5, 15, p. 267-268). Sin embargo, el propio Pelagio había alabado las obras de Ambrosio (Id., *De nupt. et concup.*, I, 35, 40, p. 252).

La esposa

como el monje de Belén⁸¹⁰. Es más, se preocupaba por reconocer la dignidad de cada vocación, ya fuera matrimonio, viudedad o virginidad⁸¹¹.

Dado que la mayoría de los miembros de la congregación de Milán estaban o habían estado casados, su obispo creyó necesario enfatizar de forma regular que él no lo consideraba desdeñable o reprensible. Al contrario: *non ego quidem disuadeo matrimonium, sed uirginitatis attexo beneficium*, afirmó Ambrosio en su *De uirginibus*⁸¹². El prelado milanés no dudó en defender la dignidad del matrimonio, condición necesaria para la legitimidad de los hijos⁸¹³. Las nupcias no eran en absoluto una elección indigna, sino que gozaban de la bendición del Señor. Pero —y aquí estaba la clave—, la unión conyugal no poseía el mismo grado de virtud que la virginidad consagrada⁸¹⁴. Por ello, el obispo recordaba a sus lectores que el Apóstol había declinado los esponsales para dedicarse a Dios plenamente, algo que no podría haber cumplido si hubiera tenido que preocuparse de cuidar de una esposa⁸¹⁵.

La prudencia que Ambrosio demostró al tratar sobre esta cuestión a lo largo de toda su obra ascética, y especialmente a partir de su *De uirginitate*⁸¹⁶, le salvó de encontrarse en la misma situación en la que se vio envuelto Jerónimo de Estridón por sus opiniones extremistas sobre la vida angelical. Como ya hemos avanzado, entre los años 385 y 390, Joviniano⁸¹⁷ defendió en la ciudad de Roma que los casados y los

⁸¹⁰ B. Feichtinger, “Change and Continuity in Pagan and Christian (Invective) Thought on Women and Marriage from Antiquity to the Middle Ages”, en W. S. Smith (ed.), *Satiric Advice on Women and Marriage. From Plautus to Chaucer*, Ann Arbor 2008⁴, p. 182-209, p. 188. En su *De uirginitate*, Ambrosio aseguraba que la Iglesia ya había condenado a aquellos que elevaban la castidad por encima del matrimonio, o el matrimonio por encima de la castidad (Ambr., *De uirginit.*, 6, 34, p. 36), tal y como podemos leer en el canon 9 del Concilio de Gangra (*Syn. Gangr.*, 9, 56, p. 93).

⁸¹¹ M. L. Colish, “Ambrose of Milan on Chastity”, en N. Van Deusen (ed.), *Chastity. A Study in Perception, Ideal, Opposition*, Leiden – Boston 2008 (Presenting the Past, 1), p. 37-70, p. 45.

⁸¹² Ambr., *De uirg.*, I, 6, 24, p. 126.

⁸¹³ Jerónimo llega a decir que elogia el matrimonio porque éste le proporciona vírgenes: *laudo nuptias, laudo coniugium, sed quia mihi uirgines generant* (Hieron., *Ep.*, 22, 20, p. 170). Como acérrimo defensor de la castidad, Jerónimo creía que los que conservaban su virginidad debían situarse por encima de los casados o los viudos (Id., *Adu. Helu.*, 21, c. 205).

⁸¹⁴ Ambr., *De uid.*, 12, 72, p. 303; Id., *Ep. extr. coll.*, 14, 40, p. 256; 15, 3, p. 304. Inspirado en I Cor. 7, 36-38. Véase también: Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 10, 3, p. 124.

⁸¹⁵ Ambr., *Exhort. uirg.*, 4, 22-23, p. 216.

⁸¹⁶ A. B. Laughton, *Virginitate Discourse*, p. 236.

⁸¹⁷ J. M. Blázquez Martínez, *Intelectuales*, p. 357. La cronología de la actuación de Joviniano no está del todo esclarecida (L. M. Castillo Gualda, *Aduersarium uincere. Retórica*,

La esposa

ascetas eran iguales ante Dios⁸¹⁸. La apasionada defensa de Jerónimo de la superioridad de la virginidad y de la castidad⁸¹⁹ se manifestó con todo su esplendor en su obra *Aduersus Iouinianum*⁸²⁰ escrita en el 393, lo que le situó en una posición muy delicada, pues fue acusado de asemejarse a los maniqueos al anteponer la virginidad al matrimonio⁸²¹. Tal fue la virulencia de su ataque que su amigo Pamaquio, avergonzado por sus palabras, se afanó en recuperar todas las copias de este tratado para que no se difundiera⁸²². Por su parte, Joviniano sería primeramente excomulgado por el papa

teología y exégesis en el Aduersus Iouinianum de San Jerónimo, Roma 2013, p. 22-23). Sobre la procedencia de Joviniano, D. Callam comenta que podría haber sido monje en Milán (D. Callam, “Clerical Continenence in the Fourth Century: Three Papal Decretals”, *JThS*, 41 [1980], p. 3-50, p. 10).

⁸¹⁸ D. G. Hunter, *Marriage*, p. vii y 1. Para mayor información, *uide* A. J. Budz, “Jovinian’s Fourth Theses on the Christian Life: An Alternative Patristic Spirituality”, *TJT*, 4, 1 (1988), p. 44-60; D. G. Hunter, “Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome”, *JECS*, 1, 1 (1993), p. 47-71; Id., “The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome and Augustine”, *ChHist*, 69, 2 (2000), p. 281-303, p. 284; J. Curran, *Pagan City*, p. 295-296; F. Corsaro, “I Concili di Roma e di Milano del 390 e l’*Aduersus Iouinianum* di Gerolamo intorno al tema verginità / matrimonio”, en *I Concili della cristianità occidentale (secoli III-V), XXX Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 2-5 maggio)*, Roma 2002 (*SEA*, 78), p. 447-460; Y.-M. Duval, *L’affaire Jovinien: d’une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma 2003 (*SEA*, 83); D. G. Hunter, “Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity”, *JEMS*, 33, 3 (2003), p. 453-470; M. M. Marcos Sánchez (ed.), *Herejes en la Historia*, Madrid 2010²; T. E. Hunt, “Condemning Nature? *Natura* and Asceticism in the Jovinian Affair”, *VChr*, 67 (2013), p. 364-392.

⁸¹⁹ M. M. Ellison – K. B. Douglas (ed.), *Sexuality and the Sacred. Sources for Theological Reflection*, Kentucky 2010², p. 426.

⁸²⁰ En su carta a Furia, Jerónimo se enorgullece de cómo destrozó las opiniones de Joviniano basándose en la autoridad de las Escrituras (Hieron., *Ep.*, 54, 18, p. 485).

⁸²¹ Según Agustín de Hipona, los pelagianos acusaban a los católicos de maniqueos por anteponer la virginidad al matrimonio (Aug., *De nupt. et concup.*, II, 23, 38, p. 29). Véase M. Amerise, “Rilievi sul matrimonio”, p. 451.

⁸²² Hieron., *Ep.*, 48, 2, p. 347. Posteriormente, Jerónimo se defendería de las acusaciones en una epístola dirigida a Pamaquio (Id., *Ep.*, 49, 2, p. 351). Sin embargo, no llegó a repudiar su tratado, ya que en su carta a la viuda Geruquia vemos cómo le recomienda la lectura de su obra contra Joviniano (Id., *Ep.*, 123, 7, p. 80).

La esposa

Siricio⁸²³ en un concilio celebrado en Roma (390)⁸²⁴, y posteriormente en otro sínodo (391)⁸²⁵ liderado por Ambrosio de Milán.

El monje dalmata resulta un caso extremo; su ardiente apología del ascetismo iba ligada a su propia práctica, de la que se convirtió en un abanderado. Pero si tenemos presente que muchos de los que escribieron sobre las vírgenes consagradas ejercieron el cargo de obispo, nos daremos cuenta de que resultaba imprescindible tratar esta cuestión con mucha delicadeza, ya que la congregación de una comunidad estaba formada por personas con un estatus y una situación muy diferentes⁸²⁶.

Aunque la temática de la virginidad gozó de un enorme protagonismo en la obra ambrosiana, el obispo de Milán no olvidó a las mujeres casadas de su congregación; las menciones al respecto se hallan dispersas en sus tratados, pero resultan abundantes si las comparamos a las de las mujeres marginadas. En ocasiones, documentamos pasajes enteros destinados a la exhortación de la esposa cristiana; tal es el caso de su obra *De Abraham*, opúsculo dedicado completamente al patriarca bíblico, donde Ambrosio define a Abrahán como un esposo cristiano ejemplar y a Sara como un arquetipo para

⁸²³ Aunque Siricio condenó a Joviniano en un concilio, no dio ningún soporte a Jerónimo, probablemente debido a la desconfianza y al extremismo del monje dalmata (J. Curran, *Pagan City*, p. 297).

⁸²⁴ Sobre la opinión del obispo Siricio, *vide* Siric., *Ep.*, 7, c. 1168-1172.

⁸²⁵ P. Laurence, *Jérôme*, p. 230-231. D. G. Hunter propone la fecha del 393 tanto para la celebración de ambos sínodos como para la elaboración del *Adversus Iovinianum* (D. G. Hunter, *Marriage*, p. 17). Este autor opina que una de las razones que llevó a la rápida condena de Joviniano fue que éste acusa de maniqueos a Siricio y Ambrosio, imputación nada baladí a finales del siglo IV (D. G. Hunter, “Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth Century Rome: The Case of Jovinian”, *JThS*, 48 [1987], p. 45-64, p. 63). Sobre la doble condena, para C. Marty Minguet, “el hecho de que se celebrase una asamblea eclesiástica en Milán para tratar el mismo asunto ya abordado y sancionado por la Iglesia de Siricio, la doctrina defendida por Joviniano, constituiría una buena muestra de la autonomía con la que ejercía, en la práctica, la sede de Milán, la cual, como se infiere de este episodio, no obedecía automáticamente lo que dictaminaba la de Roma” (C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 298). Y es que, como reflexiona un poco más adelante, “las fuentes de la época documentan una llamativa libertad de acción de la Iglesia milanesa bajo la dirección de Ambrosio a la hora de tomar importantes decisiones, como podían ser las convocatorias de sínodos eclesiásticos representativos de diversas regiones imperiales o las ordenaciones episcopales” (Id., *La correspondencia*, p. 298).

⁸²⁶ J. Curran, *Pagan City*, p. 320: “the vigorous resistance of moderate Christian nobles to extreme asceticism laid the foundation of Christian nobility which took its urban Christian piety very seriously indeed. The Christians whom Jerome dismissed as frauds had, in fact, a coherent Christian view of their role as part of the social elite of Rome”.

La esposa

las mujeres casadas⁸²⁷; o el *Exameron*, en el que el obispo milanés consagra un largo pasaje a convencer a las parejas cristianas de que deben resignarse a soportar con dignidad y respeto los defectos de su compañero⁸²⁸.

En efecto, la cuestión del matrimonio aparece en múltiples ocasiones en la obra ambrosiana. A veces se trata únicamente de breves comentarios o pequeñas reflexiones; en otros momentos, resultan auténticas digresiones que manifiestan su pensamiento acerca de cómo deben ser y comportarse los esposos, o de cuál era la función de la unión conyugal. Y es que, aunque Ambrosio no redactó ningún tratado sobre esta cuestión, debió de surgir en sus prédicas de forma habitual. La formación del matrimonio, las cualidades de los contrayentes, el tipo de conducta que debían seguir tras su unión, la concepción y la crianza de los hijos, etcétera, son algunos de los puntos que el obispo de Milán abordó en sus obras, y que revelan cuáles eran sus preocupaciones al respecto.

13. El matrimonio de los cristianos

Arropado por los preceptos de la nueva religión, el matrimonio entre los cristianos divergía del de los paganos en diversos puntos⁸²⁹. Una de sus características más representativas era la indisolubilidad de la unión conyugal, por la cual ninguno de

⁸²⁷ Ambr., *De Abrah.*, I, 9, 85, p. 556-557. F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 154: “Sara, Rebeca y Raquel son personajes muy atractivos en la pluma de san Ambrosio. Esposas fieles, castas, hermosas, audaces, que entran en el plan de Dios por caminos misteriosos y muchas veces contradictorios. Ellas tres son verdaderos ejemplos para las mujeres casadas, y para todas y todos, de fidelidad en el cumplimiento de los planes de Dios”.

⁸²⁸ Ambr., *Exam.*, V, 7, 18-19, p. 152-154.

⁸²⁹ Aunque se ha mencionado que la edad media de matrimonio de las mujeres cristianas era más tardía con respecto a las paganas, sigue siendo difícil establecer una comparativa (G. Clark, “The Fathers and the Children”, *SCH*, 31 (1994), p. 1-27, p. 9. *Vide* A. G. Harkness, “Age at Marriage and at Death in the Roman Empire”, *TAPhA*, 27 (1896), p. 35-72; M. K. Hopkins, “The Age of Roman Girls at Marriage”, *PS*, 18, 3 (1965), p. 309-327; B. Frier, “Life Expectancy: Ulpian’s Evidence”, *HSPH*, 86 (1982), p. 213-251; B. D. Shaw, “The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations”, *JRS*, 77 (1987), p. 30-46; R. P. Saller, “Men’s Age at Marriage and Its Consequences in the Roman Family”, *CPh*, 82, 1 (1987), p. 21-34; J. A. Evans Grubbs, “Pagan and Christian Marriage: The State of the Question”, *JECS*, 2, 3 (1994), p. 361-412; W. Scheidel, “Roman Age Structure: Evidence and Models”, *JRS*, 91 (2001), p. 1-26; A. Lelis – W. Percy – B. Verstraete, *The Age of Marriage in Ancient Rome*, Lewiston 2003 (Studies in Classics, 26); W. Scheidel, “Roman Funerary Commemoration and the Age at First Marriage”, *CPh*, 102, 4 (2007), p. 389-402.

La esposa

los esposos podía desligarse de su pareja antes de su fallecimiento. No obstante, como veremos más adelante, el adulterio fue esgrimido como razón para separarse de su cónyuge⁸³⁰. Ambrosio definía el lazo matrimonial como *amoris astricti*⁸³¹ o *uincula caritatis*⁸³², y aunque era un bien, éste les ataba al mundo: *bonum coniugium, sed tamen a iugo tractum, et iugo mundi*⁸³³.

Si bien hemos resaltado la existencia de disparidades entre el matrimonio de los paganos y el de los cristianos, también observamos que la definición ambrosiana de lo que constituye la unión conyugal resulta semejante a la que se indica en los *Digesta*. Según el jurista Ulpiano, *non enim coitus matrimonium facit, sed maritalis affectio*⁸³⁴, y en otro lugar, *nuptias non concubitus, sed consensus facit*⁸³⁵. Es decir, que desde el punto de vista jurídico lo que constituía un matrimonio no era la unión carnal, sino la voluntad y el afecto que ligaba a ambos miembros de la pareja⁸³⁶. En el mundo grecorromano la unión conyugal era el vehículo mediante el cual el patrimonio se transmitía de generación en generación⁸³⁷; por lo tanto, resultaba esencial la procreación, aunque en la sociedad romana también se empleaba la adopción para solventar la falta de descendientes. Por su parte, Ambrosio de Milán creía que el matrimonio nacía del pacto conyugal, es decir, de la intención de ambos contrayentes por vincularse el uno al otro, y no por la pérdida de la virginidad: *non enim defloratio*

⁸³⁰ Ambr., *De uirginit.*, 6, 31, p. 34. En referencia a Mt. 5, 32 y 19, 9. Así lo creía también Tertuliano, quien emplea el término *stuprum* (Tert., *Ad uxor.*, II, 8, p. 130).

⁸³¹ Ambr., *De uirginit.*, 6, 32, p. 34.

⁸³² Id., *De uirginit.*, 6, 33, p. 34; Id., *Exhort. uirg.*, 4, 21, p. 214.

⁸³³ Id., *De uirginit.*, 6, 33, p. 34.

⁸³⁴ *Dig.*, XXIV, 1, 32, 13, p. 316.

⁸³⁵ *Ibid.*, XXXV, 1, 15, p. 499, también en L, 17, 30, p. 869.

⁸³⁶ W. J. Dooley, *Marriage according to St. Ambrose*, Washington D. C. 1948 (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 11), p. 1; J. Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*, Madrid 1993 (Humanidades. Historia, 342), p. 34 (trad. M. Barberán – F. Trapero, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris 1987).

⁸³⁷ Según E. A. Clark, a pesar de los cambios que se produjeron en materia familiar y religiosa en la Antigüedad Tardía, tanto los cristianos como los paganos conservaron la convicción de que el matrimonio era una herramienta para la proyección social de la familia y la vía por la que la herencia familiar debía ser transmitida (E. A. Clark, “Faltonia Betita Proba and her Virgilian Poem: the Christian Matron as Artist”, en E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston 1986 [Studies in Women and Religion, 20], p. 124-152, p. 140-141). Del mismo parecer se muestra K. K. Hersch, quien opina que a los ojos de la ley el propósito del matrimonio era la transferencia de la herencia (K. K. Hersch, *The Roman Wedding*, p. 56).

La esposa

*uirginitatis facit coniugium, sed pactio coniugalis*⁸³⁸. En ambos casos advertimos el énfasis del autor en negar que lo que constituía el matrimonio era la unión carnal⁸³⁹; de hecho, si se redujera meramente al sexo, las relaciones con prostitutas también podrían considerarse unión conyugal⁸⁴⁰. El coito es una de las temáticas que aparece comúnmente cuando se trata de los cónyuges, sobre todo si éste se ha realizado con alguien que no es la pareja legítima. Por ejemplo, en su *Exameron*, Ambrosio recordaba a su público que Dios había creado a Eva a partir de la costilla de Adán para que ambos se unieran en cuerpo y espíritu. Si Dios los había unido, ¿cómo se atrevían ellos a separar el cuerpo y a dividir el espíritu? No debían buscar a otra persona para cometer adulterio, ya que eso constituía una ofensa contra la naturaleza⁸⁴¹. A las mujeres casadas de su congregación, Ambrosio les recordaba que mientras su marido siguiera con vida, estaban atadas a él⁸⁴², y si yacían con otro hombre cometerían adulterio. Aunque no serían llamadas adúlteras si lo hacían tras la muerte de su esposo⁸⁴³.

El pecado de la infidelidad resultaba deplorable si éste se cometía con una persona casada. Por esta razón, el obispo instruía a sus lectores para que no irrumpieran en otro matrimonio manchando su castidad, y a las mujeres les advertía de que la soledad o los fallos del marido no eran motivos para buscar el lecho ajeno. Aunque su esposo no estuviera con ellas, Dios las acompañaba siempre y sabría si habían mancillado su cuerpo con otro hombre. Ni hombres ni mujeres podrían esconder su pecado de la mirada divina⁸⁴⁴. Así, decía a las mujeres: *sicut enim mulier quae fornicatur non adhaeret uiro nec una caro cum uiro suo nec unus spiritus est, sed diuidit sese ac separat fornicando, ita quaecumque anima non adhaeret deo*⁸⁴⁵.

⁸³⁸ Ambr., *De inst. uirg.*, 6, 41, p. 142. Al respecto, K. K. Hersch observa que si el propósito del matrimonio era concebir hijos legítimos para que heredasen los bienes familiares, la ceremonia nupcial aseguraba que la reproducción de la esposa se realizaba en el marco legal del matrimonio (K. K. Hersch, *The Roman Wedding*, p. 61).

⁸³⁹ W. J. Dooley opina que Ambrosio concebía el matrimonio como algo más que un simple contrato: la unión de cuerpo y mente y un vínculo espiritual (W. J. Dooley, *Marriage*, p. 3).

⁸⁴⁰ Iohann. Chrys., *De non iter. con.*, 2, p. 166-168.

⁸⁴¹ Ambr., *Exam.*, V, 7, 19, p. 155. En referencia a Gn. 2, 21-24.

⁸⁴² Ambr., *Exp. psalm. XII*, XLIII, 63, p. 306.

⁸⁴³ Id., *Ap. Dau. alt.*, 9, 48, p. 392.

⁸⁴⁴ Id., *De Abrah.*, I, 2, 7, p. 507.

⁸⁴⁵ Id., *De interp. Iob et Dau.*, III, 11, 30, p. 266.

La esposa

En definitiva, mientras la pareja viviera, no les estaba permitido juntarse con otra persona; pecado aún más lamentable si la persona que cometía adulterio se amparaba en la ley civil para volver a casarse⁸⁴⁶.

14. La esposa cristiana

Para que la unión conyugal floreciera en armonía, Ambrosio predicaba que los esposos debían poseer ciertas cualidades, comportarse según las pautas que él ofrecía y respetar un orden ideal⁸⁴⁷, lo que a su vez favorecía la permanencia del orden social deseado por la Iglesia⁸⁴⁸.

En medio de sus alabanzas a la virginidad, Ambrosio se lamentaba de la miserable condición de las futuras esposas, a quienes comparaba con las esclavas que habían de ser vendidas en el mercado⁸⁴⁹. Privadas de la decisión de escoger a su marido, se debatían entre el deseo de ser contempladas (para conseguir un buen esposo) y el miedo al rechazo⁸⁵⁰. La comparación con el caso de las vírgenes resultaba propicia: estas últimas no sufrían la angustia de no ser lo suficientemente bellas o adineradas para atraer a un pretendiente, ya que su esposo celestial nunca apreciaría estas circunstancias. En cambio, las demás mujeres se obcecarían por agradar más a su marido que a Dios⁸⁵¹.

Aquellas que escogieran la vía del matrimonio debían saber que tendrían que subordinarse a su marido⁸⁵², quien además ejercería el rol de protector⁸⁵³, lo que las

⁸⁴⁶ Id., *De Abrah.*, I, 7, 59, p. 541.

⁸⁴⁷ E. Seijo Ibáñez, “El ideal del esposo cristiano en la obra de Ambrosio de Milán”, *Polis*, 26 (2014), p. 147-170, p. 169.

⁸⁴⁸ F. Amarelli, “Pensiero patristico e pensiero giuridico romano nella disciplina del matrimonio tardoantico”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 27-35, p. 33.

⁸⁴⁹ Ambr., *Exhort. uirg.*, 4, 23, p. 216.

⁸⁵⁰ Id., *De uirg.*, I, 9, 56, p. 154-156. Vide R. Ricci, “La scelta del coniuge tra diritto e pudore (Ambr., *Virg.* I, 56)”, *Il matrimonio dei cristiani: Esegesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 405-419.

⁸⁵¹ Id., *De uirginit.*, 6, 33, p. 36.

⁸⁵² Id., *Exam.*, V, 7, 18, p. 153; Id., *Exhort. uirg.*, 4, 21, p. 214. Véase asimismo: Aug., *De nupt. et concup.*, I, 9, 10, p. 222; Id., *De cont.*, IX, 23, p. 168-169; Iohann. Chrys., *Hom. XX in Ep. ad Eph.*, 2 y 4, c. 136 y 141. Vide C. Morano, “Algunos aspectos de la confrontación cultura pagana-cultura cristiana en el tratamiento de la mujer en la obra de S. Agustín”, *A&Cr*, 7 (1990), p. 313-318, p. 315. Como muestra de decoro, Ambrosio recordaba a las jóvenes que

La esposa

colocaba en una posición claramente dependiente. El obispo milanés justificaba esta situación porque la mujer era el *infirmior sexus*⁸⁵⁴, heredera de Eva, quien había caído ante la tentación y había arrastrado a Adán al pecado⁸⁵⁵. Sabiendo de antemano que la primera mujer se había mostrado susceptible al engaño, el obispo consideraba que ella debía plegarse a la superioridad del varón, de lo que también se deduce que el criterio del marido sería más acertado que el de su pareja⁸⁵⁶. Según el obispo, durante el tiempo en que Eva se sometió al mandato de su pareja, ambos vivieron juntos en armonía, lo que complacía a Dios. Pero cuando Eva se desvió de este camino la consecuencia fue la expulsión del Paraíso⁸⁵⁷. Con estas palabras Ambrosio inducía a las mujeres a que supeditaran su criterio al de su marido, lo que recuerda a un pasaje de la primera carta de Pedro: *similiter mulieres subditae suis uiris ut et si qui non credunt uerbo per mulierum conuersationem sine uerbo lucri fiant considerantes in timore castam conuersationem uestram* (I Pe. 3, 1-2). De las palabras de Ambrosio se desprende su preocupación por la soberbia de la mujer, lo que podía conducirla a creerse superior a su marido. Por ejemplo, si los hombres buscaban casarse con una mujer enriquecida, ésta podría desdeñar a su marido⁸⁵⁸.

eran sus padres, y no ellas, quienes elegían a su esposo (Ambr., *De Abrah.*, I, 9, 91, p. 561).

⁸⁵³ Id., *De parad.*, 4, 24, p. 280-281. En referencia a I Cor. 11, 3 y Eph. 5, 22-23. Eva podía ser culpable por haber traído el pecado al mundo, pero María mostraba a las mujeres otro camino a seguir (Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, II, 28, p. 43).

⁸⁵⁴ Según Ambrosio, la mujer podía excusar su caída por su inferioridad, pero no el varón. A ella la engañó una criatura superior, a él una inferior. Por tanto, ¿cómo podían criticar que Eva no resistiera las palabras de la serpiente? La culpa del hombre absolvía la de la mujer (Ambr., *De inst. uirg.*, 4, 25, p. 128. *Vide* S.-L. Bastero de Eleizalde, “Paralelismo Eva-María”, p. 76).

⁸⁵⁵ Ambr., *De parad.* 4, 24, p. 280; Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, X, 156, p. 390.

⁸⁵⁶ Uno de los factores que influenciarían en la relación de pareja sería el carácter de cada miembro. Para Ambrosio, cada género contaba con características propias: el hombre poseía cualidades positivas como la paciencia y la temperancia, mientras que en las mujeres tenían su origen la malicia y la lujuria (Ambr., *De Cain et Abel*, I, 10, 47, p. 377).

⁸⁵⁷ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, IV, 66, p. 130.

⁸⁵⁸ Otro obispo que también se preocupaba por esta cuestión era Juan Crisóstomo, quien recomendaba a los hombres de que no se unieran con mujeres de estatus social superior o con un gran patrimonio (Iohann. Chrys., *Qual. duc. sint uxor.*, 5, c. 232). Las riquezas llevarían a la mujer al despilfarro y a la arrogancia (Id., *Hom. XX in Ep. ad Eph.*, 8, c. 147), por lo que el Crisóstomo advertía a los hombres que no debían creer que una mujer así sería fácil de doblegar. Para hacerlo, seguramente recurrirían a la violencia y a las amenazas, y eso implicaría un coste demasiado elevado para el matrimonio (Id., *De uirginit.*, 54, 1, p. 300-302). Pero el obispo también se oponía a que un hombre acaudalado contrajera matrimonio con una mujer humilde, ya que la unión conyugal podría asemejarse a la compra de una esclava. Además, si el

La esposa

Con tal de evitar tensiones dentro del matrimonio y para favorecer que la religión cristiana se transmitiera a los hijos, Ambrosio aconsejaba a los miembros de su congregación que no contrajeran nupcias con paganos o judíos, sino con gente de su misma religión, y les recordaba que Dios les prohibía casarse con gentiles⁸⁵⁹. El obispo opinaba que la unión con una mujer pagana era incompatible con la fe; si dicha mujer adoraba a los dioses del panteón y se regocijaba con las historias salaces que se contaban sobre ellos, no respetaría el pudor y la castidad que Ambrosio identificaba como propia de los cristianos. Lo conveniente era que ambos estuvieran bautizados antes de contraer matrimonio, para que así pudieran elevar juntos sus plegarias al Señor⁸⁶⁰. Al hilo de este argumento, en una de sus epístolas, Ambrosio explicaba a su

marido gustaba del vino y de las mujeres, su esposa no gozaría del poder necesario para mandar a los sirvientes. En cambio, si un hombre se juntaba con una mujer de su mismo estatus, la esposa creería que era igual a su marido y se sentiría comfortable (Id., *De uirginit.*, 55, 1, p. 302). A los que creían que casarse con una mujer acaudalada era un golpe de suerte, el Crisóstomo les aseguraba que esa clase de esposas no permitirían que un marido de origen humilde ocupara el puesto de cabeza de familia. Su soberbia llevaría el caos a la familia (Id., *De uirginit.*, 53, 1, p. 298-300). El Crisóstomo también se dirigía a los padres de familia para advertirles de que un esposo con un gran patrimonio sólo podía perjudicar a sus hijas; lo conveniente era casarlas con alguien de su mismo estatus, o, si eso no era posible, con uno de categoría inferior (Id., *Hom. XII Ep. ad Col.*, I, 7, c. 390). Esta también había sido la opinión de Tertuliano (Tert., *Ad uxor.*, II, 8, 5, p. 146).

⁸⁵⁹ Ambr., *De Abrah.*, I, 9, 86, p. 557; Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 4, 299. En referencia a Ex. 34, 16. Vide H. Sivan, “Why Not Marry a Jew? Jewish-Christian Marital Frontiers in Late Antiquity”, en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, p. 208-219, p. 218; E. A. Clark, “Constraining the Body, Expanding the Text: the Exegesis of Divorce in the Later Latin Fathers”, en W. E. Klingshirn – M. Vessey (ed.), *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor 2002⁴ (Recentiores), p. 153-171, p. 163. Tiempo antes, Tertuliano hacía la misma advertencia en su *Ad uxorem* (Tert., *Ad uxor.*, II, 3, 1, p. 132). Esta prohibición también quedó reflejada en los cánones pseudoiliberitanos (*Can. ps. Iliberr.*, 16, p. 247 y 572) y en la legislación imperial (*Cod. Theod.*, III, 7, 2, p. 142; IX, 7, 5, p. 448; XVI, 8, 6, p. 888). Para mayor información, uide R. Teja Casuso, “«*Exerae gentes*»: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira”, en M. Sotomayor Muro – J. Fernández Ubiña (coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005 (Monográfica. Universidad de Granada. *Chronica nova* de estudios históricos, 85), p. 197-228; J. Vilella Masana, “Las disposiciones pseudoiliberitanas referidas a matrimonios mixtos e incestuosos: estudio comparativo y explicativo”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegese biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 221-253; M. V. Escribano Paño, “Uniones mixtas y adulterio en CTh. III, 7, 2 = IX, 7, 5 (a. 388)”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegese biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 273-294.

⁸⁶⁰ Ambr., *De Abrah.*, I, 9, 84, p. 556. Si el esposo era capaz de convertir su mujer al cristianismo sería admirado por ello, pero si su pareja se obstinaba en profesar el paganismo o el

La esposa

destinatario que no concebía cómo se podía llamar matrimonio a una unión que no había sido bendecida por el sacerdote⁸⁶¹ y en la que los contrayentes no profesaban la misma fe. Era preferible evitar estas uniones para que el miembro cristiano de la pareja no se viera tentado por la apostasía⁸⁶².

Además de la incompatibilidad religiosa, Ambrosio también se oponía a los emparejamientos entre miembros de una misma familia con alto grado de consanguinidad⁸⁶³. Así lo observamos en una de sus epístolas, donde se manifestaba contrario al matrimonio entre un hombre y su sobrina, un enlace que había sido promovido por el padre del primero y el abuelo de la segunda respectivamente. Esta medida probablemente tenía como objetivo mantener el patrimonio dentro de la familia para evitar su dispersión, pero la ley civil prohibía este tipo de uniones⁸⁶⁴.

Ambrosio consideraba que no era adecuado que la esposa cristiana se paseara por la ciudad libremente y alejada de su marido⁸⁶⁵, probablemente para impedir que se juntara con compañías que cuestionasen su pudor a ojos de los demás. Para el obispo, el decoro de la mujer podía verse en la forma en que miraba a los hombres; tenía que evitar mirar directamente a los ojos de los hombres, ya que eso demostraba una clara falta de pudor⁸⁶⁶. En efecto, la reputación de la mujer fue una de las mayores preocupaciones de Ambrosio. El obispo temía que si las mujeres salían de casa pudieran encontrarse con hombres más jóvenes que su marido que les llevaran a replantearse su

judáismo él no debía renunciar a su propia religión (Id., *De Abrah.*, I, 9, 86, p. 557).

⁸⁶¹ En esta epístola Ambrosio hace una referencia fugaz a cómo sería la ceremonia del matrimonio entre los cristianos: el sacerdote impondría un velo y bendeciría a la pareja (Ambr., *Ep.*, 62, 7, p. 124; Id., *Exhort. uirg.*, 6, 34, p. 226). Según P. Dacquino, en la segunda mitad del siglo IV ya existiría un rito nupcial propiamente cristiano tanto en Oriente como en Occidente. En cuanto a Milán, los novios se cubrían con un velo mientras el sacerdote pronunciaba la bendición (como observamos en Siric., *Ep.*, 1, 4, c. 1136-1137). En su opinión, la bendición se impartía en la iglesia y posiblemente durante la celebración eucarística. Además, considera que se trataría de un rito litúrgico de origen arcaico (P. Dacquino, *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984, p. 224 y 257). Según O. Bucci, aunque la participación del sacerdote y su bendición no eran necesarias para el vínculo matrimonial, los esposos que se unían sin la intervención de la Iglesia carecían de la gracia de la religión (O. Bucci, *Il matrimonio cristiano*, p. 35).

⁸⁶² Ambr., *Ep.*, 62, 34, p. 142.

⁸⁶³ J. W. Dooley, *Marriage*, p. 84; A. Arjava, *Women and Law*, p. 30.

⁸⁶⁴ Ambr., *Ep.*, 58, 9, p. 116. En referencia a *Cod. Theod.*, III, 12, 1, p. 150. Vide C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 473-476.

⁸⁶⁵ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 10, p. 301.

⁸⁶⁶ Ambrosio ponía como ejemplo a Susana (Id., *De off.*, I, 17, 68, p. 25).

La esposa

matrimonio⁸⁶⁷. Además, el obispo aseguraba que la lujuria se despertaba en los simposios y se inflamaba con el vino⁸⁶⁸, por lo que las esposas debían vigilar su comportamiento incluso en sus propios hogares. A Ambrosio le preocupaba que tanto hombres como mujeres se dejaran llevar por los efectos de la embriaguez, que podía conducirlos a cometer acciones que jamás harían sobrios y de las que se lamentarían después. Uno de los efectos más devastadores sería el despertar de la lujuria y la anulación del raciocinio⁸⁶⁹. Asimismo, sus palabras constituyen el reflejo de cómo la sociedad del momento daba un gran valor a la imagen pública de la mujer; su “fama” resultaba determinante para moverse dentro de la misma⁸⁷⁰. De hecho, la mujer debía preocuparse por su reconocimiento social ya antes del matrimonio, porque la fama de frívola podía afectar seriamente a sus posibilidades de concertar un enlace beneficioso para su familia. Como ejemplo de esto, en los *Apophthegmata Patrum* se afirma que mientras la doncella se guarece en su hogar, los hombres la desean como esposa, pero en el momento en que goza de una vida social activa deja de ser tan bien considerada como antes⁸⁷¹.

La esposa tenía que preocuparse por resultar agradable a los ojos de su marido, pero no con su belleza física, sino con sus obras y sus costumbres⁸⁷². Y el futuro esposo

⁸⁶⁷ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, X, 134, p. 384.

⁸⁶⁸ Id., *De paen.*, I, 14, 76, p. 155. A los hombres, el obispo les decía: *si uinum et mulieres discedere a deo faciunt, quod uel ebrietas uel libido praeuaricationis inlecebrae sint, si singula ac separata <faciunt, unita> quid faciant?* (Id., *De Hel.*, 17, 67, p. 451).

⁸⁶⁹ Id., *De Abrah.*, I, 6, 57, p. 539-540.

⁸⁷⁰ Como señala K. J. Torjesen, “a woman’s honor was closely tied to her sexuality. What established a woman’s honor was her public reputation for the virtue of chastity” (K. J. Torjesen, “In Praise of Noble Women: Asceticism, Patronage and Honor”, en *Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature*, Atlanta 1992 [Semeia, 57], p. 41-64, p. 54).

⁸⁷¹ *Ap. Patr.*, Arsenio, 44, c. 108.

⁸⁷² El obispo advertía a los hombres de que no se cegaran con el atractivo físico de una mujer; en cuanto a prioridades, tenían que fijarse en su buena conducta, en lo que la convertía en una candidata adecuada. La belleza no era indicativo de integridad ni de buenas obras (Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 70, p. 325) e incluso podía representar un peligro para el esposo. Como ejemplo de ambos casos, Ambrosio se refería a la conducta de Abrahán. Respecto a la elección de su esposa Sara, Abrahán no se sintió tentado por sus riquezas ni por sus bienes, ya que buscó en ella la virtud interior (Id., *De Abrah.*, I, 9, 85, p. 557). No obstante, Sara poseía una enorme belleza, lo que supuso una amenaza para la seguridad de Abrahán durante la época que habitaron en Egipto. Según el obispo, muchos de los hombres que vivían en las tierras del Nilo estaban dominados por la lascivia, y cuando Abrahán se dio cuenta de que la hermosura de su esposa podía ser dañina para él la urgió a que se hiciera pasar por su hermana (Id., *De Abrah.*, I, 2, 6 p. 506; en referencia a Gn. 12, 10-20). En la misma línea se manifestaba Juan

La esposa

no debía caer en la tentación de la belleza, sino elegir a una doncella semejante a Sara, hermosa por dentro⁸⁷³. Siguiendo el hilo de la primera carta de Pedro⁸⁷⁴, el obispo exhortaba a las mujeres a que no se acicalaran el cabello para parecer más hermosas: tener un corazón libre de vanidad era lo que las embellecía ante Dios⁸⁷⁵. La preocupación por el uso del maquillaje, o de las joyas, era uno de los *tópoi* de la literatura patrística que leemos en la obra ambrosiana. En general, observamos un agudo rechazo a los artificios que las mujeres utilizaban para modificar sus rostros y hacerlos más atractivos. Ambrosio consideraba que los cosméticos eran un engaño que proporcionaba a las mujeres una belleza que les era ajena porque Dios no se la había otorgado al nacer. Por ello, emplear afeites equivalía a atacar la obra de Dios y parecerse a una prostituta⁸⁷⁶.

El tipo de vestimenta (o la falta de ella) fue uno de los rasgos más controvertidos a la hora de evaluar la virtud de una mujer y, en consecuencia, de clasificarla⁸⁷⁷. Tal y como nos recuerda K. Harper: “social status and sexual behavior were inseparably fused, and the *mater familias* was defined by a mode of being, visibly projected in her comportment and appearance. It was assumed that a *mater familias* could be distinguished, in the way she dressed, from women without sexual honor, whose «servile» or «whorish» vestments advertised their social condition”⁸⁷⁸. El mismo Jerónimo de Estridón comentaba en una de sus cartas lo frágil que resultaba la reputación de una mujer, especialmente en aquellos momentos de la vida en los que no estaba bajo la protección de un esposo⁸⁷⁹.

Crisóstomo, quien opinaba que no era aconsejable alabar a la esposa a causa de su belleza física, ni tampoco disgustarse por su falta de atractivo. En ella debían buscar la virtud del alma, y no enriquecerse a su costa (Iohann. Chrys., *Hom. XX in Ep. ad Eph.*, 3, c. 138).

⁸⁷³ Ambr., *De inst. uirg.*, 5, 30, p. 130.

⁸⁷⁴ I Pe. 3, 3-4: *quarum sit non extrinsecus capillaturae aut circumdatio auri aut indumenti uestimentorum cultus sed qui absconditus cordis est homo in incorruptibilitate quieti et modesti spiritus quod est in conspectu Dei locuples.*

⁸⁷⁵ Ambr., *De sacram.*, VI, 5, 21, p. 80-81. Recordemos que el cabello era admirado por su belleza en la cultura pagana (Apuleius, *Metam.*, II, 8-9, p. 35-37; Ouid., *Ars am.*, 133-167, p. 64-66).

⁸⁷⁶ Ambr., *Exam.*, VI, 8, 47, p. 238.

⁸⁷⁷ M. Harlow, “Dressed Women on the Streets of the Ancient City: What to Wear?”, en E. Hemelrijk – G. Woolf (ed.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden – Boston 2013 (Mnemosyne. Supplementum, 360), p. 225-242, p. 234.

⁸⁷⁸ K. Harper, *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge – London 2013 (Revealing Antiquity, 20), p. 39.

⁸⁷⁹ Hieron., *Ep.*, 79, 8, p. 97.

La esposa

El obispo milanés consideraba que cada género tenía unas tareas asignadas y que cada uno se manejaba mejor en esferas diferentes: en el caso del hombre, éste ejercía con maestría su dominio sobre la vida pública, mientras que la mujer demostraba sus dotes en el hogar⁸⁸⁰. De hecho, aunque una mujer quisiera formar parte de la administración estatal, le estaba prohibido por ley acceder a cargos públicos⁸⁸¹, lo que conllevaba que los hombres contasen con una mayor variedad de opciones laborales⁸⁸². Entre las labores de la esposa se contaba la crianza de los hijos⁸⁸³ y el trabajo con el tejido, esferas típicamente asociadas con la figura femenina. La mujer, además, tenía que proveer de ropa a su pareja⁸⁸⁴ y a sus hijos. Aquellas que pertenecían a la clase alta ni siquiera tenían que plantearse llevar a cabo trabajos manuales para contribuir a la economía familiar; la riqueza de su familia y de su futuro les prometía un porvenir acomodado y lejos de las preocupaciones salariales⁸⁸⁵. La mayor parte de su tiempo como adultas lo pasarían bajo la protección del techo familiar, gestionando la organización de la *domus* y dedicándose a tareas domésticas. Aunque también debemos

⁸⁸⁰ Ambr., *De Noe*, I, 13, 43, p. 441. Por supuesto, esta idea no resultaba innovadora para los autores cristianos; la separación de tareas y espacios tenía un largo recorrido en la literatura pagana, y posteriormente fue incorporada al pensamiento cristiano (S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford – New York, 1991, p. 227). Además de opinar que a cada género le correspondían unas tareas, en una de sus epístolas, Ambrosio afirmaba que la misma naturaleza había proporcionado a cada sexo su propia indumentaria (Ambr., *Ep.*, 15, 2, p. 112). En dicha carta criticaba a los hombres que vestían como mujeres y viceversa, y expresaba su asombro de que algunos hombres quisieran vestir como el sexo inferior (Id., *Ep.*, 15, 4, p. 113).

⁸⁸¹ *Dig.*, L, 17, 2, p. 868: *feminae ab omnibus officiis ciuilibus uel publicis remotae sunt et ideo nec iudices esse possunt nec magistratum genere nec postulare nec pro alio interuenire nec procuratores existere. Item impubes omnibus officiis ciuilibus debet abstinere.*

⁸⁸² El estudio de las inscripciones epigráficas ha resultado de enorme utilidad para documentar la existencia de mujeres al cargo de empresas o como trabajadoras en diferentes sectores. Cabe destacar el caso de *Hispania*, documentado con numerosas publicaciones: H. Gallego Franco, “La mujer hispanorromana y la actividad socioeconómica: las profesiones”, *Minerva*, 7 (1993), p. 111-128; Ead., “La participación femenina en las estructuras sociales hispanorromanas de Palencia”, *PITTM*, 64 (1993), p. 181-196; Ead., “Integración de la mujer en las estructuras oficiales de la *Hispania* altoimperial”, en S. Ordóñez Gutiérrez – P. Sáez Fernández (coord.), *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla 1994 (Filosofía y Letras, 178), p. 451-456; C. Alfaro Giner, “La mujer y el trabajo en la *Hispania* prerromana y romana”, *MCV*, 40, 2 (2010), p. 15-38; S. Medina Quintana, *Mujeres y economía en la España Romana: oficios, riqueza y promoción social*, Tesis doctoral, Oviedo 2012.

⁸⁸³ Ambr., *De Cain et Abel*, I, 10, 46, p. 376.

⁸⁸⁴ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 11, p. 301.

⁸⁸⁵ Respecto a la riqueza, Ambrosio sostenía que poseerla no resultaba negativo, pero sí cuando se empleaba equivocadamente (Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 85, p. 330).

La esposa

contemplar la posibilidad de que participaran del negocio familiar o sacaran adelante un negocio propio. En cambio, para las mujeres de origen humilde, la situación era bien diferente, ya que se abría ante ellas un mayor espectro de posibles trabajos y profesiones⁸⁸⁶.

Ambrosio no fue, ni mucho menos, el único autor en identificar y señalar con tanta exactitud las labores que, en su opinión, correspondían a cada género⁸⁸⁷. La asignación de diferentes tareas para hombres y mujeres iba unida a la creencia de que cada uno estaba dotado de habilidades que lo hacían más adecuado para una función en concreto⁸⁸⁸. Incluso el carácter o el modo de ser se consideraba predeterminado por su género⁸⁸⁹. La sociedad romana enfatizaba en el caso del hombre los rasgos de carácter que mejor se ajustaban al ideal del soldado-guerrero⁸⁹⁰, como el vigor, la temperancia, la fuerza y la lógica. En cambio, la ternura, la delicadeza, la fragilidad y el uso de los sentidos eran atributos de las mujeres, cualidades que a su vez constituían los

⁸⁸⁶ E. D’Ambra, *Roman Women*, Cambridge 2007 (Cambridge Introduction to Roman Civilization), p. 94 y 137. Para mayor información, consúltese: H. Becker, “Roman Women in the Urban Economy: Occupations, social connections, and gendered exclusions”, en S. L. Budin – J. M. Turfa, *Women in Antiquity. Real Women Across the Ancient World*, London – New York 2016 (Rewriting Antiquity), p. 915-931; E. Hemelrijk, “Women’s Daily life in the Roman West”, en S. L. Budin – J. M. Turfa, *Women in Antiquity. Real Women Across the Ancient World*, London – New York 2016 (Rewriting Antiquity), p. 895-904.

⁸⁸⁷ Un ejemplo claro lo podemos encontrar en Iohann. Chrys., *Qual. duc. sint uxor.*, 4, c. 230-231.

⁸⁸⁸ No hay que olvidar la importancia del propio cuerpo a la hora de clasificar un individuo. Tal y como señala M. C. Conway, a pesar de que un neonato fuera clasificado como niño según la apariencia de sus genitales, eso no era garantía de que el niño creciera para convertirse en un hombre (C. M. Conway, *Behold the Man: Jesus and Graeco-Roman Masculinity*, Oxford 2008, p. 16).

⁸⁸⁹ Además de los rasgos de carácter, el género podía identificarse rápidamente a través del tipo de ropa (M. Harlow, “Clothes Maketh the Man: Power Dressing and Elite Masculinity in the Later Roman Empire”, en L. Brubaker – J. M. H. Smith [ed.], *Gender in the Early Medieval World. East and West 300-900*, Cambridge 2004, p. 44-69, p. 47) —o la carencia de ella, sobre todo en el caso de las prostitutas— e incluso según cómo se llevaba: por ejemplo, algunos autores clásicos mencionan con burla el hecho de que Julio César portara un cinturón sobre la túnica senatorial, lo que le daba un aspecto “femenino” (Suet., *De Vita Caes.*, I, 45, p. 23; Dio Cass., *Hist. Rom.*, XLIII, 43, 2, vol. 2, p. 136; Macr., *Sat.*, II, 3, 9, p. 141).

⁸⁹⁰ Acerca de esta cuestión, D. Gilmore apuntaba que mientras en el caso de los hombres se necesitaban pruebas que demostraran su masculinidad, el caso de las mujeres es diferente, ya que parece ser una construcción más basada en el aspecto biológico (D. D. Gilmore, *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven 1990, p. 12).

La esposa

fundamentos del emblema de la maternidad⁸⁹¹. Estas creencias se reprodujeron en la sociedad romana a través de la tradición (el *mos maiorum*)⁸⁹², y la repetición de unas pautas de conductas acordes con estas premisas favoreció su afianzamiento⁸⁹³.

Siendo consciente de que el modelo predicado para los esposos cristianos se correspondía con un ideal que podía resultar difícilmente alcanzable para algunos, Ambrosio recomendaba que ambos fueran tolerantes con los defectos de su pareja⁸⁹⁴. Exhortaba a la mujer a que apoyara a su marido, de la misma forma que él había de sobrellevar su levedad. Aunque lo encontrara tosco, no le estaba permitido escoger diversas parejas, así que tenía que conformarse con su marido⁸⁹⁵. En cuanto al hombre, recomendaba que limara la aspereza natural de su carácter y que no tratara a su mujer como si fuera una esclava, porque él no era su dueño, sino su marido⁸⁹⁶.

⁸⁹¹ N. Álvarez Espinosa, “Una aproximación a los ideales educativos femeninos en Roma: *Matrona docta / Puella docta*”, *Káñina*, 36, 1 (2012), p. 59-71, p. 66. Esto se observa en los epitafios de matronas, como el de Turia (E. A. Hemelrijk, “Masculinity and Femininity in the «*Laudatio Turiae*»”, *CQ*, 54, 1 [2004], p. 185-197, p. 188; P. Hardie [ed.], *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2007⁴ [Cambridge Companion to Literature], p. 97).

⁸⁹² M. Santos Lemos, “O «*mos maiorum*» e a fortuna do Império Romano no século IV d.C.”, *Dimensões*, 25 (2010), p. 46-62, p. 47.

⁸⁹³ Acerca de la repetición de una conducta dentro de un marco social, y más concretamente, de aquellas que afectan a hombres o a mujeres, es imprescindible la lectura de las obras de Judith Butler. En *Gender Trouble*, Butler se preguntaba si el género era un conjunto de actuaciones repetidas una y otra vez (J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York – London 2008⁴, p. xv). Su observación nos resulta particularmente aguda y nos ayuda a entender que a lo largo de muchos siglos la manera en que la mujer era representada se conservó en líneas generales a través de la repetición de tópicos. Sin embargo, tales repeticiones no eran nunca exactamente iguales, lo que deja espacio a la innovación y al cambio. Por otro lado, cabe tener en cuenta los cambios de mentalidad según las épocas y la introducción de nuevos factores como la religión cristiana.

⁸⁹⁴ Ambr., *Exam.*, V, 7, 18, p. 153. Véase también Iohann. Chrys., *Hom. XX in Ep. ad Eph.*, 5, c. 141-142.

⁸⁹⁵ Ambr., *Exam.*, V, 7, 18, p. 153-154. A las mujeres que habían de convivir con un esposo de carácter difícil y violento, Juan Crisóstomo les advertía que tenían que transigir hasta que éste muriera o tratar de dulcificar su temperamento (Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 40, 1, p. 232-234). El obispo valoraba a la mujer como una posible ayuda espiritual para su pareja siempre que abandonase el placer del lujo y el derroche (Id., *De uirginit.*, 47, 1, p. 262-264).

⁸⁹⁶ Ambr., *Exam.*, V, 7, 19, p. 154. En opinión de Juan Crisóstomo, el marido no debía buscar la obediencia de su esposa mediante el miedo, la violencia o las amenazas. Como compañera suya y madre de sus hijos, debía tratarla con afecto y cariño (Iohann. Chrys., *Hom. XX in Ep. ad Eph.*, 2, c. 137) y mostrarse indulgente y comprensivo (Id., *Hom. XX in Ep. ad Eph.*, 5, c. 141-142). Resolvería mejor los problemas si empleaba la palabra en vez de los golpes y si la educaba para que no se sintiera complacida con alhajas (Id., *Hom. XX in Ep. ad Eph.*, 7, c. 144). Para más información, *vide* J. A. Schroeder, “John Chrysostom’s Critique of Spousal

En conclusión, Ambrosio de Milán adoptó en sus escritos el modelo de esposa cristiana ya presente en la literatura patristica, dirigiendo sus esfuerzos a la defensa de este arquetipo en particular. Además, como han señalado otros investigadores, dicho modelo no divergía sustancialmente de la *sponsa* de las fuentes paganas⁸⁹⁷.

15. La concepción y la crianza de los hijos

Aunque Ambrosio no consideraba que la unión carnal fuera un requisito esencial para definir el matrimonio, seguía siendo una parte muy importante, ya que éste era el marco donde se daba la concepción legítima de los hijos⁸⁹⁸. Las doncellas que escogieran el matrimonio en vez de la castidad sabían que además de someterse al marido también sufrirían los dolores y el peligro del parto, su condena por el pecado de Eva⁸⁹⁹. Incluso si el nacimiento se resolvía con satisfacción, a partir de entonces se embarcarían en la educación de sus hijos. Ambrosio avisaba a sus lectoras de que el dolor atroz del alumbramiento había causado que algunas mujeres quisieran renunciar al matrimonio⁹⁰⁰. A pesar de todo, el obispo creía que las madres debían dar las gracias

Violence”, *JECS*, 12, 4 (2004), p. 413-442. Respecto a la violencia doméstica, es de sobras conocido que el padre de Agustín de Hipona, Patricio, poseía un genio terrible. En sus *Confessiones*, el obispo africano aseguraba que su madre Mónica jamás había dado motivos a su esposo para que éste la golpeara (Aug., *Conf.*, IX, 9, 19, p. 145). Tal y como observa P. Clark, este pasaje muestra actitudes hacia la mujer que no resultaban nada novedosas, como la creencia de que eran responsables de la conducta de su marido (y, por lo tanto, podían evitar que éstos las golpearan si se comportaban debidamente). En efecto, Agustín daba a entender que la esposa ideal se sometía a su marido y en el caso de recibir malos tratos jamás lo haría público (P. Clark, “Women, Slaves, and the Hierarchies of Domestic Violence. The Family of St. Augustine”, en S. Murnaghan – S. R. Joshel [ed.], *Women & Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, London – New York 1998, p. 109-129, p. 115).

⁸⁹⁷ En nuestro artículo sobre el esposo cristiano concluíamos que a través del testimonio ambrosiano podíamos identificar un cambio llamativo en el caso del marido cristiano con respecto al pagano. En síntesis, observamos que el obispo milanés aboga por una dulcificación del carácter del esposo (E. Seijo Ibáñez, “El ideal del esposo”, p. 169). El hombre cristiano había de ser un ejemplo de bondad y candidez tanto para su familia como para sus esclavos (Ambr., *De Abrah.*, I, 9, 83, p. 554-555).

⁸⁹⁸ Id., *De uid.*, 16, 86, p. 316. Así lo creía también Agustín de Hipona (Aug., *De bon. coniug.*, 18, 22, p. 215). Para Agustín, las relaciones matrimoniales debían tenerse para la procreación; si los cónyuges se dejaban llevar por la lujuria, se asemejarían a los animales (Id., *De nupt. et concup.*, I, 4, 5, p. 215).

⁸⁹⁹ Ambr., *De inst. uirg.*, 4, 29, p. 130.

⁹⁰⁰ Id., *De uirginit.*, 6, 32, p. 34.

La esposa

por sus hijos, su premio por el matrimonio⁹⁰¹, ya que el parto era su recompensa por las nupcias⁹⁰².

De hecho, el peligro que conllevaba la concepción y el momento de dar a luz era uno de los argumentos que Ambrosio empleaba para desalentar a las jóvenes a que contrajeran matrimonio y, en cambio, se acogieran a la virginidad consagrada⁹⁰³. La mortalidad infantil en el Imperio Romano era lo suficientemente elevada como para que el fallecimiento de un hijo resultase algo frecuente en la sociedad⁹⁰⁴, así como la mortalidad en el parto, con lo que las palabras de Ambrosio no resultan exageradas.

Ambrosio esperaba que las madres se ocuparan de amamantar a sus propios hijos y que no recurrieran a los servicios de una nodriza. Consideraba que dar el pecho era un regalo para la madre, como una especie de recompensa, y que además contaba también con la aprobación del marido⁹⁰⁵.

Ya hemos mencionado anteriormente que el obispo milanés juzgaba el matrimonio como la situación en la que debía darse la concepción de los hijos, quienes nacían así como legítimos herederos del patrimonio de sus progenitores. Aquellos hombres que preferían juntarse con mujeres que no fueran su legítima esposa, como las esclavas, engendrarían niños que no podrían heredar su patrimonio. Si les preocupaba este hecho, aseveraba Ambrosio, la única fórmula válida era el matrimonio⁹⁰⁶. Incluso si los hombres de su congregación se defendían por tener hijos con una esclava escudándose tras el ejemplo de Abrahán, Ambrosio les reprendía explicándoles que el patriarca también tenía sus defectos⁹⁰⁷.

⁹⁰¹ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, I, 30, p. 29.

⁹⁰² Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, II, 2, p. 42.

⁹⁰³ Id., *Exam.*, V, 21, 67, p. 189-190.

⁹⁰⁴ J.-U. Krause, "Children in the Roman Family and Beyond", en M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, p. 623-642, p. 624; V. French, "Midwives", p. 53. Si las niñas morían sin haber llegado a la edad adulta, sus restos serían acompañados por un ajuar en el que no faltarían sus juguetes y muñecas (K. Olson, *Dress and the Roman Woman*, p. 116).

⁹⁰⁵ Ambr., *De Abrah.*, I, 7, 63, p. 543-544.

⁹⁰⁶ Id., *De Abrah.*, I, 3, 19, p. 515.

⁹⁰⁷ Id., *De Abrah.*, I, 4, 22, p. 517. Ambrosio argüía que fue Sara quien le convenció para que se uniera con la esclava Agar, ya que ella no había podido concebir ningún hijo suyo hasta el momento (Id., *De Abrah.*, I, 4, 24, p. 519). Al unirse con Agar, Abrahán consiguió lo que deseaba, pero Ismael no había nacido de un matrimonio legítimo (Id., *De Abrah.*, I, 4, 27, p. 522). Tras la muerte de Sara, Abrahán volvió a contraer matrimonio con otra mujer, Queturá, con quien tuvo otros seis hijos, pero el patriarca transmitió todo su patrimonio a Isaac, excluyendo al resto de su progenie (Gn. 25, 1-6). En definitiva, si alguno de los hombres de su

La esposa

Respecto a la procreación, Ambrosio creía que la etapa juvenil, influida por el deseo carnal, empujaba a los cónyuges a unirse, y era el momento adecuado para engendrar. En cambio, cuando se alcanzaba la madurez, los esposos debían ocuparse de la educación de sus hijos y guardar el pudor⁹⁰⁸. Con este razonamiento Ambrosio delimitaba dos etapas en la unión conyugal que se definían precisamente por la frecuencia de relaciones dentro de la pareja⁹⁰⁹: cuando el cuerpo de los contrayentes aún estaba vigoroso por la juventud, el deseo debía ser encauzado hacia la procreación, y cuando la pareja llegaba a una cierta edad tenía que ser modelo de contención. De forma parecida, Agustín de Hipona estimaba que las relaciones dentro de la pareja eran tolerables si se buscaba descendencia⁹¹⁰ y reprochables si nacían de la lujuria⁹¹¹.

Tras haber superado el trance del parto, se imponía en los padres la carga de criar y educar a sus hijos⁹¹², quienes debían someterse a sus progenitores como muestra

congregación caía en la tentación y tenía descendencia con alguna de sus esclavas tenía que apartar a la sierva y al hijo de la vista de su esposa, para que ésta no pensara que el marido priorizaba a la esclava (Id., *De Abrah.*, I, 4, 26, p. 521) y que el hijo ilegítimo podría heredar parte de la herencia del padre. De hecho, cometer adulterio con una esclava era motivo suficiente para que la esposa quisiera separarse de su pareja. Una imprudencia semejante podía degenerar en la desintegración del matrimonio, así que el mejor curso de acción era alejar a la esclava y a su hijo. Así calmaría a su esposa y no la avergonzaría ante los demás (Id., *De Abrah.*, I, 7, 65, p. 545).

⁹⁰⁸ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, I, 43, p. 28.

⁹⁰⁹ Desde el punto de vista del obispo milanés, el decoro y el pudor habían de marcar unos límites en cuanto a las relaciones al llegar a una edad avanzada, pero a la vez también les recordaba que el cónyuge no había de rechazar a su pareja (Id., *De apol. Dau.*, 11, 56, p. 338), ya que se debían el uno al otro.

⁹¹⁰ Aug., *De nupt. et concup.*, II, 5, 14, p. 266.

⁹¹¹ Id., *De bon. coniug.*, 10, 11, p. 203. La libido podía resultar perniciosa, pero con ella se engendran los hijos (Id., *De bon. coniug.*, 3, 3, p. 191). De la misma época que el *De bono coniugali* es el *De Genesi ad Litteram*, en el que Agustín argumentaba que las relaciones sexuales ya existían en el Paraíso, pero el pecado trajo con él la lujuria (Id., *De Gen. ad Litt.*, XI, 31, p. 364-365).

⁹¹² La inquietud sobre cómo los progenitores debían educar a sus hijos llevó a Juan Crisóstomo a escribir su obra *De inani gloria et de educandis liberis*. En ella, el obispo alentaba a los padres a que escogieran nombres de santos para sus vástagos (Iohann. Chrys., *De in. gloria et de ed. lib.*, 49, p. 146). En cuanto a las hijas, el Crisóstomo se quejaba de que las propias madres despertaban en ellas el amor por las joyas, lo que perjudicaría su futura relación con el marido, y no procuraban inculcarles el amor por la austeridad y el celibato (Id., *De in. gloria et de ed. lib.*, 17 y 90, p. 100 y 196). Afirmaba que las mujeres de la antigüedad podían presumir de cuerpos más vigorosos porque no dependían de friegas y perfumes, mientras que las de entonces habían debilitado su cuerpo con tratamientos innecesarios (Id., *Qual. duc. sint uxor.*, 9, c. 239-240).

La esposa

de respeto y reconocimiento por sus desvelos⁹¹³. Ambrosio exhortaba a los hijos a cuidar de sus padres con la debida piedad, a mostrarles su respeto y a no zaherirles con sus palabras⁹¹⁴. Pero incluso si los vástagos honraban a sus padres, el obispo les aseguraba que jamás podrían devolverles una pizca de toda la atención y de todo el cariño que éstos les habían profesado durante años. Ambrosio recalca el celo de la madre, quien les había alimentado incluso a costa de su propia salud⁹¹⁵. Por todo ello, el obispo urgía a los hijos a cuidar de sus padres para que no se encontrasen desvalidos y tuvieran que vivir de la misericordia de la Iglesia⁹¹⁶.

No todos los progenitores podían o querían hacerse cargo de sus retoños. En su obra *Exameron*, Ambrosio se quejaba de que la falta o la abundancia de patrimonio podía ser motivo suficiente para que los padres renegaran de sus hijos. Si eran pobres, los abandonaban porque no podían encargarse de ellos, mientras que si eran ricos empleaban el aborto para no dividir sus posesiones⁹¹⁷. Pero Ambrosio no recriminaba a las familias humildes que abandonaran e incluso vendieran a sus hijos; los ejemplos que cita en sus obras están revestidos por una pátina de lástima y resignación ante la realidad social del momento, en la que los padres podían verse abocados a vender a sus hijos a cambio de una cantidad de dinero⁹¹⁸. Al respecto, cabe destacar una ley promulgada el mes de marzo del 391 en Milán, en la que se decretaba que los hijos vendidos por imperiosa necesidad no permanecieran en la esclavitud de forma permanente, sino que fueran devueltos a su estatus original⁹¹⁹.

En dos de sus obras dedicadas a la pobreza, el *De Nabuthae* y el *De Tobia*, el obispo aseguraba haber contemplado con sus propios ojos cómo un padre se había visto

⁹¹³ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, II, 66, p. 59.

⁹¹⁴ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 74, p. 326; Id., *De patr.*, I, 1, p. 125.

⁹¹⁵ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 75, p. 326-327.

⁹¹⁶ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 76, p. 327. Tras su *excursus* sobre el cuidado que los hijos deben a los padres, Ambrosio les recuerda que es lícito abandonar a sus progenitores si éstos pretenden frenar su vocación ascética (Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 79, p. 329).

⁹¹⁷ Id., *Exam.*, V, 18, 58, p. 184. A parte de Ambrosio, otros autores como Clemente de Alejandría (Clem., *Paed.*, II, 10, 95, 3-96, 1, p. 214-215) o Tertuliano (Tert., *Apol.*, 9, 8, p. 103; Id., *De anim.*, 25, 4, p. 820) también condenaron la práctica del aborto (C. Ben Mitchell, “The Vulnerable – Abortion and Disability”, en G. R. McDermott [ed.], *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, Oxford 2010, p. 481-496, p. 485).

⁹¹⁸ K. Harper considera que la pobreza fue el principal motivo de abandono (K. Harper, *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, Cambridge 2011, p. 82) y cita un pasaje de Lactancio en el que el autor instaba a las familias sin recursos a no tener relaciones sexuales (Lact. *Diu. inst.*, VI, 20, 25, p. 559).

⁹¹⁹ *Cod. Theod.*, III, 3, 1, p. 131.

La esposa

obligado a vender a su hijo a causa de las deudas. El padre, desprovisto de piedad cristiana, había vendido a su hijo para recuperar su propia libertad, y aunque Ambrosio le critica la falta de piedad filial, sus mayores críticas se dirigen al usurero, por permitir semejante transacción⁹²⁰. A pesar de que el prelado emplea este recuerdo para ejemplarizar la miseria de su época, su crítica, lejos de parecer virulenta, suena más a resignación. Así, según J. Boswell, Ambrosio “exemplified, if he did not effect, the transition in Latin moral theology from early disapproval of abandonment to the resignation that would characterize Christian writings for the next millenium”⁹²¹.

16. Divorcio y repudio

El principal escollo con el que se encontraba Ambrosio al propugnar el matrimonio indisoluble⁹²² era que entraba en directa contradicción con la legislación civil, ya que el divorcio estaba reglamentado por el cuerpo normativo. A pesar de que los Padres de la Iglesia se oponían, algunos de los que profesaban la religión cristiana no tuvieron reparos en recurrir al código legal para separarse de su pareja. Como ciudadanos romanos podían acogerse a la legislación, pero esta decisión entraba en colisión con las directrices cristianas, las que, en opinión de Ambrosio, debían respetarse por encima de la norma civil⁹²³.

Las leyes que regulaban el divorcio en época de Ambrosio no están del todo esclarecidas. Cuando se elaboró el *Codex Theodosianus*, se incluyó la célebre disposición del emperador Constantino I del año 331 —que restringía enormemente los

⁹²⁰ Ambr., *De Tob.*, 8, 29-32, p. 534-536. En *De Nabuthae*, Ambrosio se expresa sobre los tristes pensamientos del padre cuando ha de decidir cuántos hijos tiene que vender para que los demás puedan comer, y cuál de ellos debe escoger. El obispo también aprovecha para criticar la avaricia de la esposa, que incluso en esa situación de desamparo le pide al marido que le compre joyas u objetos con joyas preciosas incrustadas (Id., *De Nab.*, 5, 21-25, p. 478-481). El obispo es dado a incluir digresiones mentales de los protagonistas de sus obras como una especie de acercamiento psicológico que facilita a los lectores interiorizar su mensaje. Según M. García Morcillo, los autores cristianos empleaban la metáfora de la subasta con el objetivo de contraponer la virtud y el pecado, que es precisamente lo que hace el prelado milanés (M. García Morcillo, *Las ventas por subasta en el mundo romano: la esfera privada*, Barcelona 2005 [Instrumenta, 20], p. 306).

⁹²¹ J. Boswell, *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago 1998, p. 167.

⁹²² Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 2, p. 299; uide asimismo Aug., *De bon. coniug.*, 15, 17, p. 209.

⁹²³ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 5, p. 300.

La esposa

motivos que justificaban el repudio⁹²⁴— antes de proseguir con la del emperador Honorio I del 421⁹²⁵. Este espacio de tiempo de casi un siglo entre ambas leyes recogidas en el *codex* probablemente se debe a la arbitrariedad de los compiladores del código⁹²⁶, los cuales no mostraron interés en conservar ninguna otra norma de mediados y finales del siglo IV. Este vacío de información habría supuesto un duro obstáculo si no contáramos con el testimonio del Ambrosiaster, quien nos proporciona un indicio muy interesante sobre la legislación concerniente al divorcio de finales del siglo IV⁹²⁷—y que, por consiguiente, nos ayuda a comprender las prédicas de los Padres de la Iglesia en contra del divorcio—. En su obra *Quaestiones Veteris et Noui Testamenti*, el Ambrosiaster se quejaba de que antes del edicto de Juliano las mujeres no podían divorciarse de sus maridos, pero que desde entonces lo hacían sin ningún impedimento⁹²⁸. Si tras Juliano no se realizó ninguna disposición nueva hasta la llegada de Honorio, ello significa que tanto hombres como mujeres podían divorciarse de sus parejas con la misma facilidad que sus antepasados, y de ahí la insistencia de Ambrosio en que no les era lícito hacerlo⁹²⁹.

La libertad legal de los ciudadanos romanos para divorciarse suponía un severa afrenta para los predicadores cristianos⁹³⁰. Para el obispo milanés, Dios era el autor del matrimonio cristiano⁹³¹, y cualquier ofensa contra la unión conyugal era también una

⁹²⁴ Los hombres podían aducir que su esposa era una adúltera, una curandera o una casamentera; y las mujeres que su marido era un homicida, un curandero o un saqueador de tumbas. Además, la norma cita explícitamente que las mujeres no podían repudiar a su marido si éste era un adúltero o un bebedor, motivos que quizá eran habituales en estos procedimientos, y en el momento en que dejan de ser válidos se manifiesta necesario que la población lo sepa con seguridad. En cambio, ellos sí podían repudiar a sus cónyuges por adulterio, seguramente para que no hubiera dudas acerca de la paternidad de la descendencia (*Cod. Theod.*, III, 16, 1, p. 155-156).

⁹²⁵ *Cod. Theod.*, III, 16, 2, p. 157.

⁹²⁶ J. A. Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London – New York 2002, p. 203.

⁹²⁷ Ead., *Law and Family*, p. 232-233.

⁹²⁸ Ambros., *Quaest. Vet. et Nou. Test.*, CXV, 12, p. 322: *ante Iuliani edictum mulieres uiros suos dimittere nequibant. Accepta autem potestate coeperunt facere quod prius facere non poterant; coeperunt enim cottidie licenter uiros suos dimittere.*

⁹²⁹ P. L. Reynolds, *The Marriage*, p. 131; G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977 (Studi e ricerche, 26), p. 66.

⁹³⁰ Los romanos tradicionalistas tampoco veían con buenos ojos el divorcio y los numerosos matrimonios (Sen., *De benef.*, III, 16, 2, p. 62).

⁹³¹ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 2, p. 299; 3, p. 299; 6, p. 300; Id., *Abrah.*, I, 2, 7, p. 507; 7, 59, p. 541.

La esposa

ofensa contra Él, su artífice y protector⁹³². Por si el esposo se veía tentado a repudiar a su mujer, Ambrosio le recordaba que el matrimonio era una obra divina y que debía tolerar los defectos de su pareja como lo hacía con los de los demás⁹³³. Si el marido se separaba de su mujer para juntarse con otra, sería considerado un adúltero⁹³⁴, ya que estaría unido a su primera esposa hasta la muerte de uno de los dos.

Dicho esto, debemos considerar la excepción mateana (Mt. 5, 32 y 19, 9), una sentencia cuyo significado sigue siendo debatido aún hoy en día. Esta excepción recogida en el Evangelio de Mateo ha causado serios problemas de interpretación desde la Antigüedad, sobre todo cuando se contrasta con sus paralelos en Mc. 10, 11-12 y Lc. 16, 18. Según el Evangelio de Mateo, cuando los fariseos preguntaron a Jesús si un hombre podía separarse de su mujer por algún motivo, éste respondió: *dico autem uobis quia quicumque dimiserit uxorem suam nisi ob fornicationem et aliam duxerit moechatur et qui dimissam duxerit moechatur* (Mt. 19, 9)⁹³⁵. Si el término *fornicatio* es entendido como adulterio por parte de la esposa, podemos interpretar que el hombre puede repudiar a su cónyuge si ésta le es infiel. ¿Significa eso que el hombre puede volver a casarse? ¿Y la mujer?

No todos los autores lo entendieron de la misma forma, y la disparidad de interpretaciones, visible en la literatura cristiana de los primeros siglos, ha resultado también motivo de debate para los investigadores⁹³⁶. Dada la cantidad de autores cristianos que tratan sobre esta cuestión, señalaremos sólo la opinión de los que nos

⁹³² Id., *De Abrah.*, I, 7, 59, p. 540.

⁹³³ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 4, p. 299-300.

⁹³⁴ Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 6, p. 300. *Vide* G. Clark, *Women in Late Antiquity*, p. 21.

⁹³⁵ Cfr. Mt. 5, 32: *ego autem dico uobis quia omnis qui dimiserit uxorem suam excepta fornicationis causa facit eam moechari et qui dimissam duxerit adulterat.*

⁹³⁶ Un ejemplo de los interrogantes que provocan estas cláusulas es la pregunta que se hacía E. A. Clark: “if sex does not «make» marriage [en referencia a la necesidad de consentimiento y no de relación sexual para establecer el vínculo matrimonial], how can sex (i.e., adultery) «break» it, as the common reading of Matthew 19:9 and 5:32 suggests?” y un poco más adelante argumentaba su respuesta: “In the Works of Ambrose, Jerome, and Augustine, we begin to see some changes that imply less «sexual» conceptions of marriage, conceptions that in turn have repercussions for understandings of divorce. The simple move by these Latin church fathers was merely to amend the phrase «one flesh» (or «one body») (Gen. 2:24; Matt. 19:5; Eph. 5:31) by the addition of the words «and one spirit»” (E. A. Clark, *Reading Renunciation*, p. 235 y 250-251).

La esposa

parecen más relevantes, y en cuanto al resto recomendamos la lectura de la amplia bibliografía al respecto⁹³⁷.

Según P. L. Reynolds, el *Pastor* de Hermas, probablemente escrito a mediados del siglo II, constituye uno de los primeros testimonios de la interpretación de esta sentencia⁹³⁸. Cuando el protagonista de la obra se dirige a un ángel para preguntarle qué debe hacer un marido si su esposa es adúltera y no pretende dejar de serlo, éste le responde que el marido tiene que abandonarla, pero que después no puede juntarse con ninguna otra mujer, ya que eso haría de él también un adúltero⁹³⁹. Un siglo después, Tertuliano contribuía a este debate tanto en su fase católica como montanista, y centrándonos en la segunda, su opinión fue cada vez más rigurosa, tal y como leemos en su *De monogamia*, donde afirmaba que a pesar del repudio los cónyuges no podían volver a casarse⁹⁴⁰. Para Agustín de Hipona, las parejas unidas en matrimonio debían permanecer juntas hasta el fallecimiento de uno de los dos, y la única razón que podía

⁹³⁷ Además de las investigaciones que citaremos en este capítulo, creemos necesario mencionar otras publicaciones acerca de este asunto: L. Anné, “La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l’Église latine jusqu’au VIe siècle”, *EThL*, 12 (1935), p. 513-550; H. Crouzel, “Séparation ou remariage selon les pères anciens”, *Gregorianum*, 47 (1966), p. 472-494; J. Moingt, “Le divorce «pour motif d’impudicité» (Matthieu 5, 32; 19, 9)”, *RecSR*, 56, 1 (1968), p. 337-384; H. Crouzel, “Le texte patristique de Matthieu V.32 et XIX.9”, *NTS*, 19 (1972), p. 98-119; Id., “Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins”, *BLE*, 75 (1974), p. 189-204; Id., “Divorce et remariage dans l’Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique”, *NRTh*, 98 (1976), p. 891-917; C. Munier, “Divorce, remariage et pénitence dans l’Église primitive”, *RSR*, 52 (1978), p. 97-117; H. Crouzel, “Quelques remarques concernant le texte patristique de Mt 19, 9”, *BLE*, 82 (1981), p. 83-92; C. Marucci, *Parole di Gesù sul divorzio: ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell’indissolubilità del matrimonio*, Napoli 1982 (Aloisina, 16); G. Lorusso, “Il NT e alcuni punti nodali sul matrimonio”, en *Il matrimonio dei cristiani: Egesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 37-52; C. Marucci, “Le clausole matteane di impudicia ieri e oggi”, en *Il matrimonio dei cristiani: Egesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 53-66. P. L. Reynolds ha estudiado en profundidad esta cuestión en su obra *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods*, Leiden 1994 (Supplements to *VChr*, 24), p. 173-226.

⁹³⁸ P. L. Reynolds, *The Marriage*, p. 187.

⁹³⁹ Hermas, *Past.*, IV, 1, 6, p. 154.

⁹⁴⁰ Tert., *De mon.*, 11, 10, p. 1245-1246. Para L. P. Reynolds, Tertuliano no estaría refiriéndose a toda la comunidad cristiana, sino exclusivamente al grupo montanista. Es decir, que la prohibición de volver a casarse podría haber sido efectiva en el norte de África, pero sería demasiado aventurado asumir que esta práctica era seguida por todas las comunidades (P. L. Reynolds, *The Marriage*, p. 195).

La esposa

aducirse para la separación era la fornicación, es decir, el adulterio de uno de los miembros. Es más, aunque la unión conyugal se empleara como marco para engendrar una descendencia legítima, el marido no podía abandonar a su esposa si ésta no era capaz de concebir para unirse con otra que sí podía darle hijos. Si cualquiera de los dos mantenía relaciones fuera del matrimonio sería considerado un adúltero. Por último, Agustín señalaba que ni siquiera el adulterio podía romper la unión conyugal; sólo la muerte deshacía el lazo entre esposos y les permitía volver a unirse con otra persona⁹⁴¹.

Antes de centrarnos en la opinión del obispo milanés, mencionaremos también la actividad conciliar más representativa al respecto, ya que contamos con dos testimonios muy interesantes. En primer lugar, en la Galia, a principios del siglo IV, el Concilio de Arlés recogía un canon en el que se aconsejaba a los hombres no volver a contraer matrimonio mientras su esposa viviera, a pesar de haberla encontrado en flagrante adulterio⁹⁴². Y, en segundo lugar, sin que podamos estar seguros de su cronología, destacaremos la conservación de un canon pseudoiliberitano que prohíbe el matrimonio de la mujer tras el adulterio del marido⁹⁴³.

En el caso de Ambrosio, éste recoge la fórmula mateana en su *De uirginitate*⁹⁴⁴, y para P. Nautin, el hecho de que cite la excepción sugiere que la consideraba válida⁹⁴⁵. A comienzos de su octavo libro del *Expositio euangelii secundum Lucam*, Ambrosio reflexionaba sobre el pasaje de Lc. 16, 18 y afirmaba lo siguiente: *ergo si omne coniugium a deo, omne coniugium non licet solui. Et quomodo apostolus dixit: quod si infidelis discedit, discedat? In quo mirabiliter et noluit apud Christianos causam residere diuortii et ostendit non a deo omne coniugium; neque enim Christianae*

⁹⁴¹ Aug., *De nupt. et concup.*, I, 10, 11, p. 223; I, 17, 19, p. 231. El pensamiento de Agustín sobre esta cuestión muestra una clara evolución en sus escritos, y para mayor profundidad en este autor, remitimos a la siguiente publicación: M. F. Berrouard, “Saint Augustin et la indissolubilité du mariage. Évolution de sa pensée”, *RecAug*, 5 (1968), p. 139-155.

⁹⁴² *Conc. Arel. a. 314*, 11, p. 11. P. Nautin se preguntaba por qué este canon se redactó en forma de consejo y no de prohibición. Considera que ello se debe a que los obispos tenían en mente el pasaje de Mt. 19, 9, en el que se recoge la célebre excepción (*nisi ob causam fornicationis*), por lo que pensaron que dicho Evangelio “autorisait, non seulement le renvoi de la femme, mais aussi le remariage” (P. Nautin, “Le canon du Concile d’Arles de 314 sur le remariage après le divorce”, *RecSR*, 61 [1973], p. 353-362, p. 355).

⁹⁴³ *Can. ps. Iliberr.*, 9, p. 244-245 y 571. Otros cánones que tratan sobre el adulterio son los siguientes: 13, 47, 63, 64, 65, 68, 69 y 70, p. 246, 257, 262-265.

⁹⁴⁴ Ambr., *De uirginit.*, 6, 31, p. 34.

⁹⁴⁵ P. Nautin, “Divorce et remariage dans la tradition de l’Église latine”, *RecSR*, 62 (1974), p. 7-54, p. 30.

La esposa

*gentilibus dei iudicio copulantur, cum lex prohibeat*⁹⁴⁶. Y en el *De Abraham*, el prelado milanés afirmaba que mientras la esposa viviera, no les estaba permitido juntarse con nadie más⁹⁴⁷.

La poca claridad de las palabras del obispo milanés han provocado que los investigadores analicen con detalle estos pasajes. H. Crouzel, por ejemplo, tras estudiar menciones de diversas obras ambrosianas, y acabando con dos pasajes del *De Abraham*, concluía así: “ces textes professent donc clairement l’indissolubilité du mariage et l’interdiction de secondes noces après divorce, sans faire d’exception pour le cas des incises. Peut-on rejeter ce témoignage en prétextant qu’Ambroise ne donne pas une interprétation explicite des incises? Il est plus un moraliste et un pasteur qu’un exégète. Mais il nous renseigne sur la pratique reçue dans l’Église de son temps: si elle avait permis le remariage à l’époux innocent qui a dû se séparer de sa femme adultère, il est peu concevable que l’évêque de Milan, qui ne devait pas être sourd aux problèmes de ses ouailles, ne l’ait pas laissé transparaître et n’ait pas atténué le caractère absolu de ses affirmations. C’est pourquoi son témoignage a plein valeur”⁹⁴⁸. Por su parte, W. J. Dooley creía que Ambrosio consideraba el adulterio motivo lícito para vivir separados, pero no para divorciarse⁹⁴⁹. Y a ello sumamos la opinión de P. L. Reynolds: “according to Ambrose and Augustine, [...] remarriage while one’s spouse is alive is always adultery, even if follows a divorce that is valid in civil law and even if the person in question has divorced his (or her) spouse on the ground of adultery”⁹⁵⁰.

En nuestra opinión, teniendo en cuenta que el criterio de Ambrosio suele resultar paralelo al de Agustín en muchos frentes, no parecería extraño que ambos compartieran

⁹⁴⁶ Ambr., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 2, p. 299.

⁹⁴⁷ Id., *De Abrah.*, I, 7, 59, p. 540-541: *habet quidem omnis uiri mulierisque concubitus nulla legitimi matrimonii sorte celebratus suam culpam. Discite enim qui ad gratiam baptismatis tenditis uelut quidam fidei candidati continentiae disciplinam sobriam. Nulli licet scire mulierem praeter uxorem. Ideoque coniugii tibi ius datum est, ne in laqueum incidas et cum aliena muliere delinquas. Vincitus es uxori, noli quarere solutionem, quia non licet tibi uxore uiuente uxorem ducere. Nam et aliam quaerere, cum habeas tuam, crimen est adulterii hoc grauius, quod putas peccato tuo auctoritatem lege quaerendam.*

⁹⁴⁸ H. Crouzel, *L’Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris 1971 (Théologie historique, 13), p. 265.

⁹⁴⁹ W. J. Dooley, *Marriage*, p. 132.

⁹⁵⁰ P. L. Reynolds, *The Marriage*, p. 126. G. Nathan no parece tener dudas al afirmar que “if divorce because of adultery did occur, however, it did not mean that an individual was free to contract another marriage. Divorce meant voluntary and permanent celibacy” (G. Nathan, *The Family*, p. 108).

La esposa

el mismo parecer. Probablemente, si el prelado milanés no se expresó con claridad fue porque se sentía indeciso al respecto. Si Ambrosio hubiera escrito una obra sobre el matrimonio o los esposos, como sí hicieron Agustín de Hipona o Juan Crisóstomo, habría tenido que desarrollar un razonamiento más elaborado y nítido que no generaría dudas al respecto. Quizá no se atrevió a ser más claro por miedo a la polémica que pudiera desatar en su comunidad —ya hemos reflexionado sobre las disputas en las que se vio envuelto a causa de su exhortación a la vida religiosa—, o no dispuso del tiempo necesario para escribir un tratado sobre la unión conyugal. En cualquier caso, la constante reaparición de la cuestión matrimonial en diversas obras del obispo confirma que ésta se mantuvo candente a lo largo de su dilatada carrera episcopal como muestra de las preocupaciones que sacudían la comunidad cristiana de Milán.

La viuda

La viuda

La castidad y la continencia fueron dos valores esenciales de la literatura cristiana. Por ello, la posición que ocupaban las vírgenes y las viudas en la comunidad era cuanto menos admirada por los creyentes. ¿Existía algo más honorable que la integridad?, se preguntaba Ambrosio, ¿e incluso más que la castidad de la viuda tras la muerte del marido?⁹⁵¹

El prelado milanés incluyó entre sus primeros tratados el *De uiduis*, una obra en la que trataba de convencer a las viudas de que perseveraran en su castidad y no contrajeran nuevas nupcias. Este opúsculo fue redactado poco tiempo después del *De uirginibus*, en el año 377, o como muy tarde, a principios del año 378⁹⁵². Es posible que el origen de esta obra deba buscarse en la decisión de una viuda de la congregación de Milán de volver a contraer matrimonio tras la muerte de su marido⁹⁵³, un propósito del que Ambrosio trató de disuadirla. A pesar de que desconocemos el impacto de dicha obra en la comunidad milanese, es probable que fuera conocida más allá de Italia, ya que el mismo Jerónimo de Estridón citó pasajes literales de este opúsculo en una de sus epístolas a Pamaquio⁹⁵⁴. En dicha carta, el monje de Belén reconoce que todo lo que él había podido escribir sobre esta cuestión Ambrosio lo había resumido en unas pocas y escogidas palabras⁹⁵⁵.

A pesar de la resonancia del *De uiduis* en la obra jeronimiana, resulta indudable que, por lo menos en el plano escrito, Ambrosio promocionó en mayor medida la consagración de las vírgenes de su ciudad, así como de otras poblaciones del norte de Italia, antes que dedicar sus energías a convencer a las viudas de que no contrajeran nuevas nupcias⁹⁵⁶. Casi hasta el final de su episcopado, Ambrosio siguió redactando obras sobre la virginidad o las vírgenes; ahora bien, en lo que atañe a las viudas, parece que se contentó con un único opúsculo. A diferencia de Jerónimo de Estridón, su *corpus* epistolar no refleja que mantuviera estrechas relaciones con viudas o vírgenes, exceptuando a su propia hermana. Es posible que el énfasis de Ambrosio en la

⁹⁵¹ Ambr., *De off.*, II, 6, 27, p. 107.

⁹⁵² A. V. Nazzaro, "Il *De uiduis*", p. 276.

⁹⁵³ Ambr., *De uid.*, 9, 57-59, p. 292-294.

⁹⁵⁴ Concretamente, Jerónimo cita los pasajes siguientes: Ambr., *De uid.*, 13, 79, p. 308-310; 13, 81, p. 312; 11, 69, p. 302.

⁹⁵⁵ Hieron., *Ep.*, 49, 14, p. 374-375.

⁹⁵⁶ En opinión de G. Clark, "widows, as in other matters, were in a stronger position, backed by the widespread Christian belief that if death is not the end, second marriage is adultery" (G. Clark, *Women in the Ancient World. Greece & Rome*, Oxford 1989 [New Surveys in the Classics, 21], p. 35-36).

La viuda

virginidad consagrada se deba a que las jóvenes necesitaban un mayor respaldo de la Iglesia para acogerse a la vida religiosa, mientras que las viudas se encontraban en una posición más ventajosa para decidir su futuro.

En cualquier caso, la viudedad podía convertirse en un estado perenne o transitorio. Si la mujer declinaba volver al matrimonio, podía convertirse en un modelo de continencia para las mujeres de su congregación. Como resulta evidente, Ambrosio prefería que las viudas permanecieran como tales, y ésa es la razón de ser del *De uiduis*. Pero, obviamente, muchas escogían contraer nuevas nupcias y para poder analizar en detalle qué opinaba Ambrosio sobre las dos posibilidades hemos dividido esta quinta parte en dos capítulos: en el primero de ellos nos ocuparemos de las que rehusaban un nuevo enlace matrimonial y en el segundo de las que sí optaban por un nuevo cónyuge.

16. Perseverar en la viudedad

Desde los inicios de la nueva religión⁹⁵⁷, la figura de la viuda atrajo una gran atención de los predicadores, lo que queda reflejado en algunos pasajes del Nuevo Testamento. En Oriente tenemos bien documentados grupos de viudas que constituían un colectivo separado y definido por ciertos requisitos; pero parece que su situación variaba según la región, lo que sigue siendo hoy en día motivo de debate entre los investigadores.

Para comprender las exhortaciones de Ambrosio a finales del siglo IV y cuál era la situación de estas mujeres en la comunidad, creemos que resulta imprescindible conocer la evolución de esta categoría en los primeros siglos del cristianismo. Por ello, a continuación vamos a ofrecer a grandes rasgos un resumen de la evolución de la figura

⁹⁵⁷ Cabe considerar que la mujer judía estaba excluida de los puestos de mayor importancia de su comunidad (R. B. Siola, “«*Viduae*» e «*coetus viduarum*» nella Chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani”, en G. Grifò – S. Giglio [ed.], *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana. VIII Convegno Internazionale*, Perugia 1990, p. 367-437, p. 369). Además, según T. Ilan, excepto en algunos casos muy particulares, la viudedad no era más que un estado temporal para las judías (T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*, Tübingen 1995 [Texte und Studien zum Antiken Judentum, 44], p. 149). Para mayor información, uide J. Pirenne, “Le statut de la femme dans la civilisation hébraïque”, en *Récueils de la société Jean Bodin*, XI: *La Femme*, Bruxelles 1959, p. 107-126; S. J. D. Cohen (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta 1993; M. L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001; H. Zlotnick, *Dinah’s Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity*, Philadelphia 2002.

La viuda

de la viuda, pero antes de proseguir, quisiéramos hacer algunas puntualizaciones: en el *De uiduis*, Ambrosio no emplea en ningún lugar la palabra *ordo* ligada a las viudas, aunque sí utiliza la palabra *professio* en este contexto⁹⁵⁸. Uno de los primeros autores que emplea el término de *ordo* en relación con las viudas es Tertuliano. En su obra *Ad uxorem*, dirigida a su mujer, en la que le exhorta a no contraer un segundo matrimonio tras su muerte, Tertuliano destaca que sólo aquellas mujeres que han tenido un único marido pueden entrar en el orden de las viudas⁹⁵⁹, y en su *De uirginibus uelands* recuerda que una de las condiciones para dicha entrada era el haber cumplido la edad de sesenta años⁹⁶⁰. Curiosamente, en el *De uiduis* el prelado emplea este término para referirse a los casados como *ordo coniugii*⁹⁶¹.

Además, debemos diferenciar entre las viudas documentadas en diversas fuentes orientales que pertenecían a un grupo dentro de la jerarquía de la Iglesia (aunque no del clero), las que hacían un voto de castidad y las que ni formaban parte de ese orden de viudas ni tampoco habían hecho ningún voto⁹⁶². Todo este abanico de posibilidades hace más difícil resolver a qué viudas se estaba dirigiendo Ambrosio⁹⁶³. Desde luego, el prelado les imponía grandes expectativas, y en algunas ocasiones sus consejos se asemejan mucho a los que daba a las vírgenes consagradas (lo que parece indicar que

⁹⁵⁸ Ambr., *De uid.*, 4, p. 248.

⁹⁵⁹ Tert., *Ad uxor.*, I, 7, 4, p. 114-116: *quantum detrahant fidei, quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum uiduam adlegi in ordinem nisi uniuiram non concedit.*

⁹⁶⁰ Id., *De uirg. uel.*, IX, 4, p. 51, siguiendo a I Tim. 3, 9.

⁹⁶¹ Ambr., *De uid.*, 15, 90, p. 318. La palabra *ordo* podía emplearse para denominar grupos concretos de fieles (E. Sánchez Salor, *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca 1976 [Estudios Históricos y Geográficos, 26], p. 167).

⁹⁶² Acerca del voto de las viudas, K. W. Wilkinson afirma que los cánones conciliares de esta época aún no le otorgaban ninguna importancia, por lo que estas mujeres podían romperlo para volver a casarse y no serían castigadas con ninguna sanción eclesiástica. Señala, además, que la evidencia más antigua de sanción por romperlo se encuentra en el Concilio de Orange del 441 (K. W. Wilkinson, “Dedicated Widows”, p. 147-148. Cfr. *Conc. Araus.* I, 27, p. 85: *uiduitatis seruandae professionem coram episcopo in secretario habitam imposita ab episcopo ueste uiduali indicandam. Raptorem uero talium uel ipsam talis professionis desertricem merito esse damnandam*).

⁹⁶³ Para F. Vera Zorrilla, “resulta claro que en la época de San Ambrosio las viudas tenían una misión de servicio, como la habían tenido en siglos anteriores” y más adelante afirma “si en algún momento de la vida de la Iglesia las viudas ejercían funciones que podríamos llamar ministeriales, en época de nuestro obispo no parece que desempeñaran este cometido” (F. Vera Zorrilla, *Los exempla femeninos*, p. 195 y 197).

La viuda

las encaminaba hacia una senda ascética⁹⁶⁴), aunque lo prioritario para Ambrosio era que perseverasen en su continencia y no contrajeran nuevas nupcias.

Dadas las dificultades que estriba el estudio de esta categoría, nos inclinamos por hacer un esbozo de la evolución de la viuda en las fuentes cristianas comenzando con la primera epístola a Timoteo, en la que el autor argumentaba que la verdadera viuda era aquella que no gozaba de la compañía de ningún pariente y rogaba a Dios noche y día. Sólo podían entrar en el grupo de las viudas aquellas mujeres que, habiendo cumplido los sesenta años de edad, hubieran contraído matrimonio con un único hombre. Además, la candidata tenía que ser conocida en su congregación por haber educado correctamente a sus hijos, por haber ofrecido la hospitalidad de su casa y por sus actos de piedad hacia los más desfavorecidos. En cuanto a las viudas jóvenes, el autor de la epístola a Timoteo creía que éstas habían de volver a contraer matrimonio y engendrar más hijos. En su opinión, la juventud de estas mujeres podía llevarlas a abandonar a Cristo para tomar en matrimonio a otro hombre, olvidando su dedicación al Señor. El autor pedía a los familiares de las viudas que se cuidaran de ellas, de tal forma que la Iglesia pudiera hacerse cargo de las que no tenían medios con los que sobrevivir⁹⁶⁵.

⁹⁶⁴ A. B. Laughton, *Virginité Discourse*, p. 104.

⁹⁶⁵ I Tim. 5, 3-16: *uiduas honora quae uere uiduae sunt. Si qua autem uidua filios aut nepotes habet discant primum domum suam referre et mutuum uicem reddere parentibus hoc enim acceptum est coram Deo. Quae autem uere uidua est et desolata sperauit in Deum et instat obsecrationibus et orationibus nocte ac die. Nam quae in deliciis est uiuens mortua est. Et hoc praecipe ut inreprehensibiles sint. Si quis autem suorum et maxime domesticorum curam non habet fidem negauit et est infideli deterior. Vidua eligatur non minus sexaginta annorum quae fuerit unius uiri uxor. In operibus bonis testimonium habens si filios educauit si hospitio recepit si sanctorum pedes lauit si tribulationem patientibus subministravit si omne opus bonum subsequuta est. Adulescentiores autem uiduas deuota cum enim luxuriatae fuerint in Christo nubere uolunt. Habentes damnationem quia primam difem irritam fecerunt. Simul autem et otiosae discunt circumire domos non solum otiosae sed et uerbosae et curiosae loquentes quae non oportet. Volo ergo iuueniores nubere filios procreare matres familias esse nulla occasionem dare aduersario maledicti gratia. Iam enim quaedam conuersae sunt retro Satanam. Si qua fidelis habet uiduas subministret illis et non grauetur ecclesia ut his quae uere uiduae sunt sufficiat.* Respecto a las viudas que quedaban bajo la protección de la Iglesia, F. Bajo nos advierte de que no debemos confundir las que se dedicaban a Dios con las que se beneficiaban de la ayuda de esta institución. Aunque las primeras vivían del sustento eclesiástico, el dinero destinado a su manutención procedía de los bienes que ellas habían dado a la Iglesia previamente (F. Bajo Álvarez, “Las «uiduae ecclesiae» de la iglesia occidental [s. IV-V]”, *HAnt*, 11-12 [1981-1985], p. 81-87, p. 82-83). En cuanto a este *stipendium*, en su obra *Expositio de psalmo CXVIII*, Ambrosio recordaba a sus lectores que había ayudado a una viuda a conservar su patrimonio de las manos de un usurpador (Ambr., *Exp. psalm. CXVIII*, 16, 6, p.

La viuda

En opinión de B. W. Winter, la primera carta a Timoteo revela que la Iglesia simplemente no podía permitirse sostener económicamente a tantas viudas, por lo que se establecieron condiciones por las que sólo una “verdadera viuda” podía beneficiarse de la ayuda económica de esta institución⁹⁶⁶. Los versículos de I Tim. 5, 3-16 han hecho suponer a algunos investigadores que por entonces existía un grupo de viudas que gozaba de un lugar especial en la Iglesia gracias al cumplimiento de los requisitos mencionados anteriormente⁹⁶⁷. En esta línea se expresaba K. Zamfir: “the requirements concerning enrolment make much more sense when they are understood to regulate the admission to a community of widows dedicated to Christ, living in celibacy and ministering to the needy (vv. 9-15). Widows are not merely beneficiaries of financial aid (v.16), but also active members of the *ekklēsia*, belonging to a group with a particular profile; they are a community, if not an order of widows, with specific roles in the service of the church”⁹⁶⁸. No obstante, otros autores manifiestan opiniones contrarias al respecto, o matizan la interpretación. Por ejemplo, así opinaba R. Gryson: “elles n’apparaissent pas comme investies d’une fonction proprement dite; elles ne font, semble-t-il, que laisser libre cours à l’élan d’une foi et d’une charité spontanées. Cela n’empêche pas qu’elles aient pu jouer dans la vie de la communauté un rôle appréciable, et que leur influence y ait été hautement bienfaisante”⁹⁶⁹.

Si bien algunas viudas necesitaban el apoyo de la Iglesia, otras podían resultar una fuente económica y política para esta institución si se trataba de mujeres enriquecidas⁹⁷⁰. Un claro ejemplo lo constituye Jerónimo de Estridón⁹⁷¹, quien vivió la

354), lo que viene en consonancia con la opinión que expresaba en su obra *De officiis*, donde Ambrosio exhortaba a que los patrimonios de las viudas fueran debidamente custodiados, al igual que el de los huérfanos (Id., *De off.*, II, 29, 144, p. 149).

⁹⁶⁶ B. W. Winter, *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003, p. 140.

⁹⁶⁷ A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982 (Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, 24), p. 19; J. N. Bremmer, “Pauper or Patroness. The Widow in the Early Church”, en J. N. Bremmer – L. Van den Bosch (ed.), *Between Poverty and the Pyre. Moments in the History of Widowhood*, London – New York 1995, p. 31-57, p. 37.

⁹⁶⁸ K. Zamfir, *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Göttingen 2013 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 103), p. 353.

⁹⁶⁹ R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l’Église ancienne*, Gembloux 1972 (Recherches et Synthèses. Section d’Histoire, 4), p. 33.

⁹⁷⁰ Para poder sostener a los más empobrecidos, la Iglesia necesitaba disponer de riquezas en metálico. Por eso, las donaciones o los legados de mujeres como Melania resultaban

La viuda

mitad de su vida en un monasterio construido gracias al dinero de Paula⁹⁷². Ahora bien, debemos considerar el caso de Paula como minoritario; muchas viudas, privadas de recursos económicos o de relaciones familiares, se veían abocadas a la pobreza. Por ello, en los siglos siguientes la viuda se convirtió en objeto de ayuda, asociándose con los pobres o los huérfanos⁹⁷³ como observamos en la *Historia ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea, quien nos explica que la Iglesia mantenía a 1.500 viudas y pobres en la ciudad de Roma⁹⁷⁴.

J. N. Bremmer opina que la aparición cada vez más numerosa de viudas ricas que actúan como patronas en los *Acta Apostolorum* y otras obras de la naciente literatura cristiana resulta un indicativo de que la Iglesia consideró necesario crear un espacio para ellas dentro de la jerarquía⁹⁷⁵. Ahora bien, según el testimonio de la *Traditio apostolica*, dichas viudas no pertenecían al clero. Esta obra sigue las pautas de I Tim. 5, 3-16, y aconseja que sólo deberían entrar en este cuerpo aquellas mujeres cuyos maridos hubieran fallecido mucho tiempo atrás. Se especifica que no se les debe realizar la imposición de manos, ya que no podrán celebrar el servicio litúrgico⁹⁷⁶.

Según A. V. Nazzaro, si una viuda cumplía con los requisitos necesarios y quería acogerse a una vida de abstinencia, realizaría un voto de continencia, la *professio uiduitatis*⁹⁷⁷ que sería conocido por el resto de la comunidad⁹⁷⁸. Desafortunadamente, el primer testimonio de esta *professio* es de mediados del siglo V, concretamente el canon

tan importantes, e incluso generaban la envidia de los demás obispos (D. Janes, *God and Gold in Antiquity*, Cambridge 1998, p. 137).

⁹⁷¹ G. Nathan, *The Family*, p. 117.

⁹⁷² La viuda Paula, a quien Jerónimo conoció en la ciudad de Roma durante su estancia como secretario del papa Dámaso, acabó por convertirse en su fuente económica. Y es que Jerónimo fue capaz de enmascarar la paradoja de ser un asceta de extrema pobreza con una potente vertiente intelectual, por lo que necesitaba libros de gran valor monetario (P. Brown, *Through the Eye*, p. 276). Si bien el estatus social separaba a Jerónimo de Paula y Eustoquio, M. H. Williams opina que el hecho de ser un hombre y perteneciente al clero en cierto modo equilibraba la balanza, aunque Jerónimo seguiría en una posición subordinada (M. H. Williams, *The Monk and the Book*, p. 53).

⁹⁷³ G. Nathan, *The Family*, p. 117.

⁹⁷⁴ Eus. Caes., *Hist. eccl.*, VI, 43, vol. 2, p. 618.

⁹⁷⁵ J. N. Bremmer, *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*, Groningen 2010², p. 57.

⁹⁷⁶ *Trad. apost.*, 10, p. 30.

⁹⁷⁷ A. V. Nazzaro, "La vedovanza nel cristianesimo antico", *AFLN*, 26 (1983-1984), p. 103-132, p. 131.

⁹⁷⁸ V. Monachino, *S. Ambrogio*, p. 225.

La viuda

26 del primer Concilio de Orange (c. 441)⁹⁷⁹, por lo que no contamos con una evidencia clara sobre lo que ocurría en Milán en época ambrosiana. Para G. Dossetti, los *Deo deuoti*, es decir, hombres y mujeres, vírgenes y viudas, que vivían en sus propias casas o en un monasterio, constituían para Ambrosio un sector jurídicamente diferenciado del resto de fieles, cuyo elemento característico era la *professio*⁹⁸⁰. Ciertamente, Ambrosio emplea el término de *professio* en el *De uiduis*⁹⁸¹, pero sus palabras no son tan claras como las de Juan Crisóstomo, quien afirmó que la viuda que no realizaba este voto era libre para volver a contraer matrimonio, pero la que lo había llevado a cabo debía permanecer como tal para respetar su unión con Dios⁹⁸². Por su parte, A. V. Nazzaro se muestra de acuerdo con G. Dossetti: “già presente in Paolo —com’è lecito desumere da 1 Tim 5, 12—, la *professio uiduitatis* solo con A. assume un significato giuridico, consta, cioè, sia della dichiarazione non solo interiore del soggetto profittente, sia dell’approvazione da parte della Chiesa. [...] La *professio* non comporta, però, necessariamente l’ingresso nel monastero. A differenza della *professio* solenne e pubblica delle vergini, documentata in A., quella delle vedove è priva di forme e solennità particolari. In Ambrogio, come in Paolo e negli autori successivi (si pensi alla *Didascalìa* e alle *Constitutiones Apostolorum*), la vedovanza non è un ordine investito di funzioni ministeriali, ma uno stato di vita, elevato ad ideale ascético ed organizzato nella forma di un «ordine delle vedove», che fa pensare ad una sorta d’istituto secolare”⁹⁸³. Posteriormente, contamos también con la visión de H. Savon al respecto: “les veuves, qui forment elles aussi comme un ordre à part, avec des devoirs, des obligations, des responsabilités. À ces femmes vénérables, qui sont comme les mères de la communauté chrétienne, le jeune évêque adresse un bref opuscle —*De uiduis, Des veuves*—”⁹⁸⁴.

En opinión de A. Viciano, con el paso de los siglos, “el orden de las viudas [...] poco a poco acabó aislado del trabajo activo de la comunidad. En su puesto aparecieron en algunos lugares diáconos femeninos o diaconisas, organizadas de manera diferente y

⁹⁷⁹ *Conc. Araus.* I, 27, p. 85.

⁹⁸⁰ G. Dossetti, “Il concetto giuridico dello «*status religiosus*» in Sant’Ambrogio”, en *Sant’Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940 (Scienze storiche, 18), p. 431-484, p. 456.

⁹⁸¹ Ambr., *De uid.*, 4, p. 248.

⁹⁸² Iohann. Chrys., *De uirginit.*, 39, 2, p. 228-230.

⁹⁸³ A. V. Nazzaro, “Il *de Viduis*”, p. 285-286.

⁹⁸⁴ H. Savon, *Ambroise de Milan*, p. 62.

La viuda

cargadas de determinadas competencias⁹⁸⁵. La opinión de A. Viciano y la de otros investigadores⁹⁸⁶ sobre la disminución de funciones de la viuda está basada en el rol de esta figura en las *Constitutiones Apostolorum*, donde sus ocupaciones parecen haber perdido peso en favor de las diaconisas⁹⁸⁷. Las *Constitutiones Apostolorum* fueron redactadas a finales del siglo IV en la parte oriental del Imperio Romano a partir del texto de la *Didascalia Apostolorum*⁹⁸⁸, escrita en el siglo III⁹⁸⁹. Al igual que la *Traditio apostolica*, el texto de la *Didascalia* incorporado a las *Constitutiones Apostolorum* prosigue con la tradición de I Tim 5, 3-16 en lo que se refiere a las condiciones que debe reunir una mujer para ser aceptada en el grupo de viudas⁹⁹⁰.

En cuanto a las funciones de las diaconisas⁹⁹¹, gracias a las *Constitutiones Apostolorum* sabemos que eran ordenadas por la imposición de manos del obispo⁹⁹², y

⁹⁸⁵ A. Viciano, “El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago”, en E. Conde Guerri – R. Fernández González – A. Egea Vivancos (ed.), *Espacio y Tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje al profesor Antonino González Blanco*, Murcia 2006 (A&Cr, 23), p. 569-580, p. 572.

⁹⁸⁶ J. Daniélou, “Le ministère des femmes dans l’Église ancienne”, *La Maison-Dieu*, 61-64 (1960), p. 70-96, p. 83; M. Guerra Gómez, *El sacerdocio femenino (en las religiones grecorromanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo 1987, p. 467; G. Clark, *Women in Late Antiquity*, p. 61; G. Cloke, *This Female*, p. 55.

⁹⁸⁷ *Const. apost.*, VIII, 13, 14, p. 516.

⁹⁸⁸ A. Jensen, *God’s Self-Confident Daughters. Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville 1996, p. 109 (trad. O. C. Dean Jr., *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992).

⁹⁸⁹ R. Cacitti, “L’etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell’istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo”, en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976 (SPM, 5), p. 69-157, p. 124, n. 199; S. Elm, *Virgins of God*, p. 171; J. C. Edwards, *The Ransom Logion in Mark and Matthew. Its Reception and its Significance for the Study of the Gospels*, Tübingen 2012 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 327), p. 92.

⁹⁹⁰ *Didasc.*, III, 1-2, p. 183-187.

⁹⁹¹ Un caso conocido de viuda y diaconisa es el de Olimpia en Constantinopla, quien, tras haber estado casada por poco tiempo, se negó a volver a contraer matrimonio, ni siquiera con un hombre recomendado por el emperador Teodosio I, y se entregó con entusiasmo a la vida ascética (*Vita sanct. Olymp.*, 3, p. 410-412). Fue ordenada diaconisa por el obispo Nectario (Sozom., *Hist. eccl.*, VIII, 9, 1, p. 361), y con su enorme patrimonio donó sumas extraordinarias a pobres y enfermos e hizo construir un monasterio cerca de la catedral donde vivía un gran grupo de vírgenes (*Vita sanct. Olymp.*, 6, p. 418). Cuando Juan Crisóstomo se convirtió en el nuevo obispo de la ciudad, nació entre ellos una fortísima amistad que se prolongaría durante los años de exilio del Crisóstomo. Las cartas que intercambiaron durante su exilio son muestra de un alto grado de intimidad y preocupación mutuas (C. White, *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992, p. 87-88; J. N. D. Kelly, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca – New York 1995, p. 113; J. H. W. G.

La viuda

que su rango probablemente fuera inferior al de los diáconos pero superior al de los subdiáconos y lectores⁹⁹³. En opinión de A. G. Martimort, sería la presión de las condiciones sociales lo que engendraría la necesidad de crear las diaconisas, ya que los obispos no podían enviar diáconos a las casas de los paganos para tratar con mujeres creyentes, mientras que las diaconisas no tendrían problemas para hacerlo⁹⁹⁴.

En definitiva, algunos investigadores sostienen que a finales del siglo IV las viudas se habrían visto eclipsadas por las diaconisas y el grupo emergente de las vírgenes consagradas. No obstante, S. Elm se muestra escéptica de esta interpretación tan generalizada: “the simple fact that the author of the *Constitutiones Apostolorum*, far from merely copying the relevant passages of the *Didascalia*, felt the need to emphasize factors and introduce aspects which further limited the role of both deaconess and widow in favour of that of the virgin could indicate that the order of widows was not yet quite moribund”⁹⁹⁵. Además, tengamos en cuenta que la aparición de las diaconisas en Occidente fue probablemente tardía, ya que no poseemos evidencia de su existencia en los primeros siglos del cristianismo⁹⁹⁶. En cambio, las diaconisas fueron una figura muy relevante en Oriente⁹⁹⁷.

Liebeschuetz, *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*, Oxford 2011, p. 232-233). Olimpia, pues, pertenecía al grupo de las diaconisas, del que el Crisóstomo se preocupó especialmente desde el comienzo de su carrera episcopal en Constantinopla (H. Dacier, *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'Église Grecque*, Paris 1907, p. 272).

⁹⁹² *Const. apost.*, VIII, 19-20, p. 524.

⁹⁹³ I. Sanchis Bueno, “Ministerios eclesiales femeninos: las diaconisas”, en C. Alfaro Giner – A. Noguera Borel (ed.), *Actas del primer seminario de estudios sobre la mujer en la Antigüedad (24-25 Abril, 1997)*, Valencia 1998, p. 161-176, p. 168.

⁹⁹⁴ A. G. Martimort, *Les diaconesses*, p. 39.

⁹⁹⁵ S. Elm, *Virgins of God*, p. 174.

⁹⁹⁶ B. B. Thurston, *The Widows. A Woman's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989, p. 114. Al respecto, U. E. Eisen opina que la falta de evidencias puede interpretarse de una manera diferente: el diaconato femenino empezaría a resultar un problema a partir del siglo IV en un contexto de regulación de la jerarquía eclesiástica combinado con la creciente exclusión de las mujeres de los puestos de la Iglesia, lo que haría que las diaconisas fueran visibles a partir de entonces y no antes (U. E. Eisen, *Women Officeholders*, p. 185).

⁹⁹⁷ J. Ysebaert, “The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and their Origin”, en G. J. M. Bartelink – A. Hilhorst – C. H. Kneepkens (ed.), *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge 1991 (*Instrumenta Patristica*, 24), p. 421-436, p. 428; J. K. Coyle, “The Fathers on Women and Women's Ordinations”, en D. M. Scholer (ed.), *Women in Early Christianity*, New York 1993 (*Studies in Early Christianity*, 14), p. 117-168, p. 161.

La viuda

Tras haber revisado brevemente la evolución de la viuda en las fuentes cristianas, continuaremos ahora con la exhortación de Ambrosio. Lógicamente, nuestra fuente principal de información es el *De uiduis*, puesto que constituye una pieza esencial del pensamiento ambrosiano sobre esta categoría y, en segundo lugar, el *De exhortatione uirginitatis*, cuya primera parte contiene el discurso de una viuda a sus hijos para que escojan la virginidad. No obstante, en ocasiones haremos referencia también a otros escritos del obispo milanés, y complementaremos dicha información con los datos extraídos de obras de otros autores.

Como ya hemos adelantado, el propósito del *De uiduis* era convencer a las viudas de que no se plantearan un nuevo matrimonio porque la continencia era signo de mayor virtud que la castidad matrimonial. Sin embargo, más allá del ideal cristiano, esta elección podía depender en gran medida de los recursos económicos de la mujer. Y es que, en función de sus relaciones familiares —o de la falta de ellas—, tras el fallecimiento de su marido una viuda podía verse abocada a la indigencia⁹⁹⁸. Si no ejercía ninguna profesión o no era capaz de conseguirse un sustento, necesitaría la ayuda de sus familiares, o incluso de sus hijos, si éstos ya eran mayores.

Siendo consciente de la extrema pobreza en la que podía vivir una viuda si no buscaba el apoyo económico de un nuevo marido, Ambrosio celebraba la perseverancia de estas mujeres. A pesar de que no tuviera parientes que pudieran ayudarla, aseguraba, la viuda encontraría personas que se prestarían a cuidarla y darle alimento, honrándola por sus méritos⁹⁹⁹.

El caso de las viudas adineradas se muestra muy diferente, aunque algunas de ellas acabarían tan empobrecidas como las que ya lo eran desde el principio de su viudedad. Si no necesitaban preocuparse por el sustento, es posible que acogieran en su casa a otras mujeres dedicadas al Señor, como las vírgenes, o que emplearan su residencia como lugar de reunión, tal y como sucedía con el Círculo del Aventino. Además, también podían realizar donaciones con sumas extraordinarias¹⁰⁰⁰, aunque eso no las hacía merecedoras de mayor honra que las que daban lo poco que tenían¹⁰⁰¹.

⁹⁹⁸ P. Allen – B. Neil – W. Mayer (ed.), *Preaching Poverty in Late Antiquity. Perceptions and Realities*, Leipzig 2009 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 28), p. 90; M. Y. MacDonald, *Early Christian*, p. 228.

⁹⁹⁹ Ambr., *De uid.*, 6, 34, p. 276.

¹⁰⁰⁰ Las donaciones que realizaban estas mujeres, ya fuera para la jerarquía eclesiástica, los pobres o para la construcción de iglesias o monasterios, debe situarse en un lugar diferente al evergetismo (F. E. Consolino, “Sante o patrone? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della

La viuda

Por otro lado, las viudas de origen senatorial y con grandes patrimonios contaban con la ventaja de poder realizar viajes a lugares sagrados o a Tierra Santa en una época en la que la peregrinación bullía con el entusiasmo de los fieles, además de poder relacionarse cara a cara con los que ocupaban puestos más elevados en la jerarquía eclesiástica¹⁰⁰². En su recorrido podían desprenderse de sus bienes mediante donaciones o la construcción de iglesias o monasterios, favoreciendo la implantación del cristianismo. Obviamente, las viudas pobres no podían ejercer esta función¹⁰⁰³.

Quizá una de las leyes más conocidas sobre esta figura femenina sea la promulgada por el emperador Valentiniano I, en el 370, mediante la que se prohibía a los eclesiásticos visitar a las viudas y heredar de ellas¹⁰⁰⁴. Esta ley fue enviada al por aquel entonces papa de Roma, Dámaso (366-384)¹⁰⁰⁵, y fue leída en las iglesias de dicha ciudad. Cabe señalar que en la ley no se contemplan las mujeres casadas, sino aquellas que probablemente carecen de protección masculina y que, por lo tanto, se entiende que

carità”, *StudStor*, 30, 1 [1989], p. 969-991, p. 970). Los miembros de las familias senatoriales realizaban actos de evergetismo para beneficio de la ciudad y de sus habitantes con el objetivo de incrementar su fama (C. Lepelley, *Les cités de l’Afrique romaine au Bas-Empire*, I, Paris 1979, p. 382). Sin embargo, estas donaciones que no tenían ninguna relación con la religión pagana son diferentes de la caridad cristiana (P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d’un pluralisme politique*, Paris 1976 [L’Univers historique, 17], p. 44; E. Melchor, *Evergetismo en la Hispania romana*, Tesis doctoral, Córdoba 1993 [Série microfichas, 87], p. 31). Mientras el evergeta busca el incremento de su prestigio, el donante cristiano procura ganar el favor del Señor (A. Giardina, “Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardorromana”, *StudStor*, 29, 1 [1988], p. 127-142, p. 127).

¹⁰⁰¹ Ambr., *De uid.*, 5, 28, p. 270-272.

¹⁰⁰² F. E. Consolino, “Modelli”, p. 90 y 107. Al respecto, M. Kuefler opina que las exhortaciones de guías espirituales como Jerónimo contribuyeron a que viudas acomodadas no pudieran gozar de una gran independencia financiera a causa de su fe (M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, p. 203).

¹⁰⁰³ Si bien las viudas pobres no podían financiarse un viaje por Tierra Santa, seguían gozando de mayor libertad que las vírgenes. Tal y como explica G. Clark, las viudas, vestidas con colores oscuros, podían visitar las casas de sus vecinos o realizar transacciones en el mercado porque resultaban socialmente invisibles como mujeres (G. Clark, “Women and Asceticism”, p. 40).

¹⁰⁰⁴ *Cod. Theod.*, XVI, 2, 20, p. 841.

¹⁰⁰⁵ D. Hunt, “Valentinian and the Bishops: Ammianus 30.9.5 in Context”, en J. Den Boeft *et alii* (ed.), *Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the “Res Gestae”*, Leiden 2007 (Mnemosyne. Supplementum, 289), p. 71-94, p. 77: “this law of Valentinian prohibiting clergy from profiting rich widows is one of the very rare instances of surviving imperial pronouncements in the Theodosian Code addressed to bishops, in this case none other than Damasus, bishop of Rome. Any sign of contact between Christian bishops and the emperor Valentinian is worth noting, for his regime was quick to acquire his trademark reputation for keeping bishops at a distance”.

La viuda

son más vulnerables a las palabras de estos hombres¹⁰⁰⁶. Esta disposición se podría haber dictado para proteger a los herederos (hijos) de estas viudas, a fin de que pudieran obtener su herencia y de que éste no fuera a pasar a manos de religiosos sin escrúpulos.

A partir de dicha norma, resulta evidente que se consideraba que las viudas, ya fueran jóvenes o plenamente adultas, eran personas susceptibles al engaño y más aún a las palabras de los eclesiásticos (posiblemente monjes) que accedían a sus hogares. El peligro del que advierte la ley no es el contacto —íntimo o carnal— que pudiera establecerse entre ambos bajo la cobertura de la religión, sino el provecho económico que los religiosos pudieran sacar de las herencias¹⁰⁰⁷; una ambición completamente ajena al ideal cristiano de piedad y austeridad que los miembros de la Iglesia debían ejemplarizar. En todo caso, la razón por la que se promulgó nos parece obvia: la preocupación de los legisladores no yace en el pueblo llano, sino que, sin decirlo explícitamente, se dirige a aquellas mujeres pertenecientes a familias adineradas; mujeres cuyas herencias podían ser un jugoso incentivo y que habían sido inducidas a nombrar como heredero a un miembro de la Iglesia. Convencidos de que estas personas se introducían en los hogares de tales viudas con el propósito de quedarse con su herencia en detrimento de la familia, entendemos por qué Jerónimo fue tan criticado durante su estancia en Roma. Si años antes de su llegada ya existía esta ley, su amistad tan cercana con mujeres del orden senatorial sin duda suscitó un sentimiento de malestar y sospecha. Juan Crisóstomo también se hace eco de esta circunstancia en su obra *Oratio ad uiduam iuniorem*, donde alertaba a una joven viuda de que debía protegerse de los hombres que quisieran apoderarse de sus riquezas y de su castidad¹⁰⁰⁸.

Respecto a la suspicacia que podían despertar las personas que frecuentaban las casas de las viudas, el mismo Ambrosio se preguntaba en su obra *De officiis*: ¿Qué necesidad tenían de que surgieran rumores a causa de sus invitados? Lo mejor era evitar que nacieran sospechas, aunque no existiera la culpa. Debían procurar que sus visitas tuvieran una reputación intachable, o estar acompañadas de personas honorables cuando se dieran¹⁰⁰⁹. Respecto al hogar de las viudas, cabe mencionar el canon 9 del primer

¹⁰⁰⁶ Tanto Jerónimo (Hieron., *Ep.*, 52, 6, p. 425) como Ambrosio (Ambr., *Ep.*, 73, 13, p. 41; Id., *De off.*, I, 20, 87, p. 32) se hacen eco de tal medida y lamentan la necesidad de que se hubiera producido esta situación.

¹⁰⁰⁷ A. Arjava, *Women and Law*, p. 160; M. J. Albarrán Martínez, *Ascetismo*, p. 137.

¹⁰⁰⁸ Iohann. Chrys., *Or. ad uid. iun.*, 2, p. 118-220.

¹⁰⁰⁹ Ambr., *De off.*, I, 20, 87, p. 32-33. Jerónimo opinaba de la misma forma (Hieron., *Ep.*, 52, 5, p. 423).

La viuda

Concilio de Toledo. Nos llama mucho la atención porque prohíbe a las viudas o profesas que se cante el lucernario¹⁰¹⁰ o las antífonas¹⁰¹¹ en su hacienda (*uilla*) en ausencia del obispo, del presbítero o del diácono. Se especifica que la presencia de un siervo o de un confesor de la viuda o profesas no es suficiente¹⁰¹². Obviamente, si una viuda o profesas poseía siervos y quizá una villa, tal mujer no pertenecía al pueblo llano. Además, si se sugiere la posibilidad de que un obispo, un presbítero o un diácono pudieran acercarse hasta su hacienda personalmente para que se leyeran los oficios sacerdotales y el lucernario, resulta evidente el poder y la influencia que poseía esta mujer¹⁰¹³. Por último, al mencionar a un siervo también se materializa la posibilidad de que la viuda quisiera leer los oficios sacerdotales acompañada no sólo de uno, sino de varios de ellos; idea que sugiere una vía por la que el cristianismo pudo introducirse en el espacio rural a través de las grandes haciendas de la Antigüedad Tardía.

La compañía de las viudas sin duda preocupaba a los obispos, como observamos en el Concilio de Cartago bajo Grato (c. 345/348). Concretamente, se les exigía que no vivieran con desconocidos¹⁰¹⁴. Como no se especifica nada más, entendemos que cuando el canon habla de desconocidos se refiere a hombres que no pertenecen a la familia, y que al residir en la misma casa que la viuda resultan un elemento potencialmente desestabilizador, ya que se insinúa que la presencia de ese individuo

¹⁰¹⁰ El lucernario era “parte del oficio divino que se leía al atardecer” (J. Mellado Rodríguez, *Léxico de los concilios visigodos de Toledo*, II, Córdoba 1990 [Textos e instrumentos. Universidad de Córdoba, 24], p. 399). J. Aldazábal Larrañaga, *El triduo pascual*, Zaragoza 1998 (Biblioteca litúrgica, 8), p. 146: “El lucernario era un ritual muy antiguo, con el que la comunidad cristiana daba sentido de fe y simbólico al hecho normal de que al caer de la tarde se tuvieran que encender las lámparas. La luz se veía como símbolo de Cristo: el sol cósmico ya no alumbraba, pero Cristo nos ilumina siempre, día y noche”.

¹⁰¹¹ La antífona era “un canto alternativo” (J. Mellado Rodríguez, *Léxico de los concilios visigóticos de Toledo*, I, Córdoba 1990 [Textos e instrumentos. Universidad de Córdoba, 24], p. 64). Según nos dice Paulino en su *Vita Ambrosii*, fue el obispo Ambrosio de Milán quien introdujo la práctica de las antífonas en la iglesia de Milán, y décadas más tarde su práctica se había expandido por todo Occidente (Paul. Med., *Vita Ambr.*, 13, p. 70).

¹⁰¹² *Conc. Tolet. I*, 9, p. 332.

¹⁰¹³ M. R. Salzman, *The Making*, p. 172; P. C. Díaz Martínez – C. Martínez Maza – F. J. Sanz Huesma, *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007 (Fundamentos, 181), p. 125: “en las actividades piadosas destaca la labor de las viudas de un estatus elevado, jóvenes ricas que se vieron obligadas a consagrar su vida al servicio de la Iglesia, dadas las dificultades para encontrar marido de su misma condición social y religiosa. La aristócrata cristiana desempeña entonces una labor evergética y piadosa, en un principio imprescindible para la propia supervivencia de la incipiente comunidad cristiana y, bajo un imperio cristiano, fundamental para la consolidación y expansión de las infraestructuras religiosas”.

¹⁰¹⁴ *Conc. Carth. a. 345-348*, 4, p. 5-6.

La viuda

podría acabar en matrimonio con la viuda. Debido al prestigio de estas mujeres, que contribuían al bienestar de la comunidad con actos piadosos y, a su vez, acrecentaban la reputación de la Iglesia, los obispos se sentirían preocupados de que estas mujeres mudaran de propósito. Por otro lado, si las viudas eran mujeres de un elevado nivel económico, la Iglesia también podía beneficiarse de sus donaciones. En definitiva, los obispos tenían muchas razones por las que impedir que estas mujeres volvieran a contraer matrimonio.

En efecto, según podemos leer en la *Didascalia*, tanto vírgenes como viudas debían permanecer en el hogar y no dedicarse a visitar a vecinos. Aquellas que lo hacían no eran más que charlatanas; éstas buscaban cualquier pretexto para salir a la calle e incluso para enriquecerse, pues frecuentaban las casas de los más adinerados en vez de contentarse con el subsidio proporcionado por la Iglesia. Por lo tanto, la verdadera viuda, la que representaba un ejemplo para las demás, era aquella que permanecía en su casa, que dedicaba su tiempo a la oración y a la contemplación. Se trataba de mujeres que, debido a su reclusión, se consideraba que tenían ojos y orejas puros, ya que no veían ni oían nada que resultara dañino a su castidad. Tampoco se mostraban inclinadas por la glotonería, ya que sólo ingerían el alimento necesario para sobrevivir¹⁰¹⁵. El énfasis de la *Didascalia* en que las viudas evitaran las calles sugiere que estas mujeres pasaban parte de su día fuera de su residencia, probablemente con amigos o familiares. Desde el punto de vista eclesiástico, si las viudas visitaban vecinas casadas y con hijos sería posible que se vieran tentadas a volver a contraer matrimonio para recuperar lo que un día tuvieron. Por ello resultaba necesario que las viudas fueran ciegas y sordas al mundo terrenal, para que así pudieran dedicarse a Dios sin obstáculos ni remordimientos.

Al respecto de esta cuestión, R. Bruno Siola opina que las viudas gozaban de una mayor facilidad de movimientos que las mujeres casadas, ya que constituían un punto de referencia para los miembros externos e internos de su comunidad¹⁰¹⁶. En efecto, si habían perdido a su marido siendo aún jóvenes, al llegar a la vejez los miembros de la comunidad las honrarían por su castidad y por su incansable trabajo hacia los más desfavorecidos. Además, podían ser objeto de la admiración de los

¹⁰¹⁵ *Didasc.*, III, 6-7, p. 191-197.

¹⁰¹⁶ R. Bruno Siola, “«*Viduae*» e «*coetus viduarum*»”, p. 371.

La viuda

paganos, ya que el ideal de la *uniuira* estaba presente también¹⁰¹⁷. Estas viudas eran elogiadas en el mundo romano por su contención y la fidelidad al marido fallecido. No obstante, el objetivo de las viudas cristianas no era sólo permanecer célibes para demostrar lealtad a su esposo, sino además probar a la comunidad su capacidad de renunciar a los placeres carnales, ser un ejemplo de virtud y contribuir al bienestar de la comunidad cristiana a través de diversas acciones piadosas.

Para Ambrosio, las labores de la viuda se relacionaban estrechamente con las cualidades que ésta había de manifestar. Ambrosio, siguiendo el pasaje de I Tim. 5, 9, citaba cuáles habían de ser dichos atributos: la piedad, la hospitalidad, la humildad y la misericordia¹⁰¹⁸. En especial, las viudas debían mostrar compasión hacia los pobres. Y en cuanto a las donaciones, no merecían más alabanzas las que provenían de un gran patrimonio, sino la intención con las que se hacían. No se valoraba más la dádiva de una viuda enriquecida por dar más que otra pobre, ya que lo importante era lo que queda para uno. Si una viuda entregaba todos sus bienes y no dejaba nada para sí, sería más apreciada que la que aún conservaba un enorme patrimonio. Ambrosio advertía de que las mujeres adineradas no debían presumir por el volumen de sus limosnas; y es que, vestidas con caros ropajes y cubiertas de oro, no podían esperar ser más apreciadas que las viudas empobrecidas¹⁰¹⁹. Respecto a sus funciones, éstas parecen bastante claras en la obra ambrosiana, pero en otras fuentes existen indicios de que algunas viudas fueron más allá.

En opinión de K. J. Torjesen, si la *Didascalia* prohibía a la mujer bautizar¹⁰²⁰, probablemente se debía a que la viuda que se dedicaba a enseñar el Evangelio también podía estar bautizando a los nuevos creyentes¹⁰²¹ (recordemos que esta posibilidad

¹⁰¹⁷ Los elogios por la castidad de la mujer que, tras la muerte de su marido, permanece casta y no vuelve a contraer matrimonio, resultan presentes tanto en la cultura grecorromana como en la cristiana (K. Zamfir, *Men and Women*, p. 358). Tal y como señalan M. Lightman y W. Zeisel, “Christian religious tenets normally frequently conflicted with traditional Roman mores. With respect to single marriage, however, Christians found in Roman ideals an apparent similarity with their own views” (M. Lightman – W. Zeisel, “Univira: an Example of Continuity and Change in Roman Society”, *ChHist*, 46, 1 [1977], p. 19-32, p. 26).

¹⁰¹⁸ Ambr., *De uid.*, 2, 11, p. 254.

¹⁰¹⁹ Id., *De uid.*, 5, 28, p. 270-272.

¹⁰²⁰ *Didasc.*, III, 9, p. 199-201.

¹⁰²¹ K. J. Torjesen, “The Episcopacy. Sacerdotal or Monarchical? The Appeal to Old Testament Institutions by Cyprian and the Didascalia”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold (ed.), *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 (*SP*, 36: *Critica et Philologica, Nachleben, First Two Centuries, Tertullian*

La viuda

alarmaba y escandalizaba a Tertuliano). Y es que, según la *Didascalía*, si alguien le hacía preguntas, no debía sentirse inclinada a responder, a no ser que se tratara sobre la fe, de tal forma que sus conocimientos podían contribuir a luchar contra los ídolos¹⁰²². En consecuencia, una viuda podía emplear su instrucción para entrar en debates sobre la fe. Dicho esto, no parece inverosímil pensar que algunas de ellas fueran más allá y se dedicaran a predicar la palabra del Señor, además de bautizar¹⁰²³.

Según M. Y. MacDonald, “the treatment of widows in the *Didascalía Apostolorum* is in keeping with a common attitude displayed in early Christian texts toward women teachers, prophets, and visionaries, many of whom were celibate. The texts bristle with often direct acknowledgments of their power, and strong measures to control them”¹⁰²⁴. Aunque la *Didascalía* sostiene que las viudas debían obedecer a obispos, presbíteros y diáconos¹⁰²⁵, el énfasis en cuáles eran los límites de la actividad de estas mujeres sugiere que desde los primeros siglos del cristianismo éstas podían atribuirse funciones que no eran aceptadas por la jerarquía eclesiástica, lo que sin duda produjo ciertas tensiones entre ambos grupos. También debemos tener presente que la *Didascalía* podría estar reflejando básicamente las costumbres de la región de Siria¹⁰²⁶.

A partir de las referencias que hemos citado, podríamos pensar que la actividad de la viuda se restringía a la ayuda de los más pobres, al enseñamiento moral y al apoyo en diversas tareas. Ahora bien, C. Methuen manifiesta que las viudas realizaron una labor muy destacada dentro de la congregación, y que deberíamos vigilar a la hora de evaluar cuáles fueron sus funciones a través de estas obras, puesto que no debemos entenderlas como descriptivas sino prescriptivas¹⁰²⁷. De hecho, lo mismo puede decirse

to Arnobius, *Egypt before Nicaea, Athanasius and his Opponents*), p. 387-408, p. 400; R. Gryson, *Le ministère des femmes*, p. 70.

¹⁰²² *Didasc.*, III, 5, p. 189-191.

¹⁰²³ En opinión de G. Bonney, a partir de su estudio sobre la obra ambrosiana *Expositio euangelii secundum Lucam*, considera que el prelado “esclude in modo categorico le donne dall’*officium docendi* e da qualsiasi grado di consacrazione nella gerarchia ecclesiastica” (G. Bonney, “L’esegesi di sant’Ambrogio in relazione alle figure femminili dell’*Expositio secundum Lucam*”, *Salesianum*, 57 [1995], p. 123-130, p. 127).

¹⁰²⁴ M. Y. MacDonald, “Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity”, en D. L. Balch – C. Osiek (ed.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids 2003, p. 157-184 p. 171.

¹⁰²⁵ *Didasc.*, III, 8, p. 197-199.

¹⁰²⁶ B. Witherington, *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 2000⁸, p. 202.

¹⁰²⁷ C. Methuen, “The «Virgin Widow». A Problematic Social Role for the Early Church?”, *HThR*, 90, 3 (1997), p. 285-298, p. 294.

La viuda

de los opúsculos ambrosianos o del resto de autores cristianos; sus exhortaciones responden a un ideal que esperan que las mujeres cumplan, y no necesariamente a una realidad.

Para Ambrosio, las viudas que habían renunciado al matrimonio tenían que centrar sus intereses en la correcta educación de sus hijos —si los tenían—, así como en las nuevas labores que realizarían a partir de entonces¹⁰²⁸. Su virtud, explicaba Ambrosio, casi alcanzaba a la de las vírgenes consagradas, ya que, habiendo experimentado los placeres carnales, eran capaces de ignorarlos y mantener su castidad. De hecho, libres del yugo conyugal, pero sin deplorar haberlo soportado, las viudas demostraban doblemente su fortaleza; primero, por no haber cometido adulterio durante su matrimonio y, segundo, por abstenerse de nuevas relaciones¹⁰²⁹. Su laboriosa castidad, que mantenía incólume el recuerdo del marido, y sus trabajos diarios las hacían merecedoras de una recompensa, razón por la cual no debían temer el juicio divino¹⁰³⁰.

De hecho, Ambrosio consideraba que el ejemplo de las viudas resultaba muy útil para las vírgenes, por lo que pensaba que la redacción del *De uiduis* tras el *De uirginibus* podría favorecerlas a ellas también¹⁰³¹. Ambrosio explicaba que la castidad se manifestaba de tres maneras: por el lazo conyugal, por la viudedad y por la virginidad. Ninguna de las tres excluía a las otras, sino que todas ellas formaban parte del cuerpo de la Iglesia. Tras haber alabado la virginidad en su obra anterior, Ambrosio quería explayarse en la dignidad de las viudas, sin que ello significara un ataque contra el matrimonio¹⁰³². Ambrosio argumentaba que si las vírgenes y las viudas habían sido unidas en las palabras de Pablo de Tarso en I Cor. 7, 34¹⁰³³ se debía a que las segundas merecían también reconocimiento¹⁰³⁴. A continuación reproducía el pasaje de I Cor. 7,

¹⁰²⁸ Ambr., *De uid.*, 5, 31, p. 274.

¹⁰²⁹ Id., *De uid.*, 1, 1, p. 244.

¹⁰³⁰ Id., *De uid.*, 5, 31, p. 274.

¹⁰³¹ Id., *De uid.*, 1, 1, p. 244. Al respecto, uide F. Placida, *Aspetti catechistico-liturgici dell'opera di Cromazio di Aquileia*, Soveria Mannelli 2005, p. 238, n. 51.

¹⁰³² Ambr., *De uid.*, 4, 23, p. 266.

¹⁰³³ I Cor. 7, 34: *et mulier innupta et uirgo cogitat quae sunt domini, ut sit sancta et corpore et spiritu.*

¹⁰³⁴ Ambr., *De uid.*, 1, 1, p. 244.

La viuda

39-40¹⁰³⁵, en el que Pablo aseguraba que la mujer que perdía a su marido sería más feliz si permanecía en el estado de viudedad, y se mostraba en completo acuerdo con el apóstol¹⁰³⁶. No podía haber nada más indecoroso que tener hijos más pequeños que sus nietos¹⁰³⁷.

La postura del prelado milanés acerca de las segundas nupcias no dejaba de ser moderada si la comparamos con la de otros autores. En ningún momento afirmó que estuvieran prohibidas, pero sí que procuró desalentar a las mujeres que se planteaban volver a casarse. Agustín de Hipona también era del mismo parecer que el obispo milanés: consideraba que no eran condenables, simplemente menos honorables¹⁰³⁸. Ahora bien, por otro lado, podían resultar indicio de una cierta incontinencia¹⁰³⁹. Por su

¹⁰³⁵ I Cor. 7, 39-40: *mulier uincta est quanto tempore uir eius uiuit; quod si dormierit uir eius, liberata est, cui uult nubat, tantum in domino. Beatior autem erit, si sic permanserit secundum meum consilium puto enim et ego spiritum dei habeo.*

¹⁰³⁶ Ambr., *De uid.*, 1, 2, p. 246.

¹⁰³⁷ Id., *De uid.*, 9, 59, p. 292-294. Tertuliano fue uno de los autores que se opuso con mayor dureza a posteriores matrimonios. Su obra *De exhortatione castitatis* fue redactada para convencer a un fiel de que no contrajera un segundo enlace (Tert., *De exhort. cast.*, 1, 1, p. 1015). Dios, afirmaba, se había mostrado indulgente en permitir uno e incluso dos matrimonios, pero no podían abusar de su generosidad (Id., *De exhort. cast.*, 9, 4, p. 1028). Un ejemplo claro, según Tertuliano, era el de Adán y Eva, porque Dios consignó que ambos fueran una sola carne, y no había espacio para más personas (Id., *De exhort. cast.*, 5, 1, p. 1022). Finalmente, consideraba que aducir que se necesitaba ayuda en la casa para su administración no era más que una mera excusa; si este fiel quería que una mujer se ocupara de las tareas domésticas podía buscarse una esposa espiritual entre las viudas de la comunidad (Id., *De exhort. cast.*, 12, 1-2, p. 1032).

¹⁰³⁸ Aug., *De bon. uid.*, 4, 6, p. 309-310. Agustín argumentaba que si las esposas guardaban su pudor durante el matrimonio, no debían temer ninguna condena. En cambio, la virginidad y la castidad de la viuda requerían un mayor esfuerzo. Tanto vírgenes como viudas debían vigilar de no romper sus votos, no porque casarse fuera condenable, sino porque se habían ligado a un bien superior (Id., *De bon. uid.*, 9, 12, p. 317-318). Agustín no se atrevía a decir que romperlos para volver a casarse fuera un adulterio, pero sí que pensaba que algo muy grave (Id., *De bon. uid.*, 11, 14, p. 320). En lo referente a terceras o cuartas nupcias, Agustín no se atrevía a condenarlas. ¿Quién era él para hacerlo, si ni siquiera el Apóstol lo había hecho? (Id., *De bon. uid.*, 12, 15, p. 320-321). Con un tono muy diferente, Jerónimo de Estridón se preguntaba en qué se diferenciaba una mujer de una meretriz si llegaba a un cuarto matrimonio (Hieron., *Ep.*, 123, 8, p. 81). En su carta a la viuda Geruquia, Jerónimo explica una historia — con pocos visos de credibilidad, pero que él asegura cierta— de la que supo durante su estancia en Roma como secretario de Dámaso. De la plebe procedían un hombre, que había tenido veinte esposas, y una mujer que se había casado veintidós veces. Creyendo que ésta sería la última vez, se casaron entre ellos, lo que generó una gran expectación. Al final, fue el marido quien sobrevivió (Id., *Ep.*, 123, 9, p. 82-83). Obviamente, Jerónimo debió sentirse profundamente escandalizado al conocer dicha historia.

¹⁰³⁹ Aug., *De bon. uid.*, 8, 11, p. 315.

La viuda

parte, Juan Crisóstomo aseguraba que él no las condenaba, pero la mujer que contrajera nuevas nupcias sugería ante los demás que podía haberse sentido atraída hacia otros hombres estando casada¹⁰⁴⁰. La que buscaba un segundo esposo se situaba por debajo de la que sólo tenía uno¹⁰⁴¹. En cuanto a las que tomaban a muchos hombres en matrimonio, el Crisóstomo no se atrevía a tildarlo de fornicación, pero afirmaba que la que había tenido un solo esposo les iba mucho por delante¹⁰⁴².

Según Ambrosio, si bien la viuda ejercía una profesión, no se distinguía por ello, sino por sus méritos¹⁰⁴³. Es más, una viuda no se definía únicamente por la abstinencia que guardaba, sino por su virtud¹⁰⁴⁴. Resulta llamativo que el obispo milanés recalque en repetidas ocasiones que la castidad no era la única condición que definía a la viuda; obviamente, el hecho de rehusar el matrimonio tras la muerte del esposo y de mantener la continencia la determinaba como viuda, pero Ambrosio no quería que olvidaran que la viuda representaba mucho más que un cuerpo casto. Su devoción a Dios y su incansable trabajo en ayuda de los más pobres la hacía brillar por su valor.

Más adelante, Ambrosio reproducía el pasaje de I Tim. 5, 9 que hemos analizado anteriormente¹⁰⁴⁵. El prelado se mostraba de acuerdo en que la juventud podía llevar a una mujer a caer, ya que las pasiones podían dominarla. No obstante, proseguía, el apóstol no buscaba que las más jóvenes se casaran *per se*, sino que, por prudencia, les aconsejaba que volvieran a contraer matrimonio. Ambrosio les recordaba que Pablo consideraba el matrimonio como un remedio para la incontinencia y para aquellos que no se veían capaces de guardar su virtud¹⁰⁴⁶.

De la misma forma que ocurría con las vírgenes, las viudas también debían procurar mantener una reputación inmaculada. La mejor manera de conseguirlo era cuidar sus hábitos, para que así no pudieran dar pie a murmuraciones. Si procuraban comportarse tal como se enseñaba en las Escrituras, no debían tener miedo de rumores infundados. Si la viuda se veía envuelta en calumnias, no podía recurrir a una obstetra para que demostrara su integridad, como sí podía hacerlo una virgen. En consecuencia,

¹⁰⁴⁰ Iohann. Chrys., *De non iter. con.*, 1, p. 162-166.

¹⁰⁴¹ Id., *De non iter. con.*, 6, p. 196.

¹⁰⁴² Id., *De non iter. con.*, 2, p. 168.

¹⁰⁴³ Ambr., *De uid.*, 1, 4, p. 248.

¹⁰⁴⁴ Id., *De uid.*, 2, 7, p. 250: *ergo uidua non abstinencia corporis tantum definitur, sed uirtute designatur, cui praecepta non do ego, sed apostolus tribuit*; 2, 11, p. 254: *nec sola tamen castitas corporis uiduae fortitudo est, sed magna et uberrima disciplina uirtutis*.

¹⁰⁴⁵ Id., *De uid.*, 2, 11, p. 254.

¹⁰⁴⁶ Id., *De uid.*, 2, 12, p. 254.

La viuda

lo mejor para ellas era que procuraran seguir el modelo de las Escrituras para verse libres de cualquier difamación¹⁰⁴⁷.

La opinión de Ambrosio se manifiesta paralela a las sentencias recogidas en la *Didascalía*, donde se declara que la viuda debe mostrarse seria, calmada y silenciosa, evitando las habladurías y la verbosidad, y ocupando sus días rezando a Dios¹⁰⁴⁸. También Agustín de Hipona opinaba que una de las cuestiones que tenían que vigilar era su conversación, en la que debían ser muy cuidadosas, para que así su reputación no se viera arruinada por un descuido¹⁰⁴⁹. A semejanza de lo que Ambrosio esperaba de las vírgenes, una de las características de la viuda debía ser el silencio. De hecho, que las mujeres eran fuente de rumores y que malgastaban su tiempo en habladurías era un *tópos* de la literatura cristiana¹⁰⁵⁰. Sin embargo, para vírgenes y viudas se manifestaba como algo que tenían que evitar en lo posible para proteger su reputación. Por ello en la *Didascalía* se exhortaba a que sus oídos y sus ojos permanecieran cerrados al mundo; de esa manera nadie cuestionaría su integridad ni su virtud¹⁰⁵¹.

Otra de las cualidades de la viuda debía ser la sobriedad: tenía que cuidar la cantidad de vino que ingería, de tal forma que también se protegiera de caer en el adulterio¹⁰⁵². Ambrosio escogió el ejemplo de Judit¹⁰⁵³ para personificar esta cualidad, de quien destacaba que no sólo venció a Holofernes, sino también a su ejército. Y es que, cuando Judit se encontraba en la tienda con Holofernes, rechazó el vino para ingerir la comida que había traído su criada, mientras que el general de Nabucodonosor se embriagaba como nunca antes lo había hecho, lo que permitió que Judit pudiera cortarle la cabeza con su propia espada (Jdt. 12, 19 - 13, 10). En opinión de Ambrosio,

¹⁰⁴⁷ Id., *De uid.*, 4, 26, p. 268. Según Juan Crisóstomo, la virgen que rompía sus votos cometía algo peor que el adulterio, aunque si lo cometía una viuda era aún más grave, ya que había vuelto a unos placeres que ya conocía y de los que se había desentendido (Iohann. Chrys., *De non iter. con.*, 3, p. 176).

¹⁰⁴⁸ *Didasc.*, III, 5, p. 189-191.

¹⁰⁴⁹ Aug., *De bon. uid.*, 22, 27, p. 338-339.

¹⁰⁵⁰ M. B. Kartzow, *Destabilizing the Margins. An Intersectional Approach to Early Christian Memory*, Eugene 2012, p. 115.

¹⁰⁵¹ *Didasc.*, III, 6-7, p. 191-197.

¹⁰⁵² Ambr., *De uid.*, 7, 40, p. 280-282.

¹⁰⁵³ J. Doignon señala que, aunque Ambrosio no fue el primer escritor en emplear a Judit en sus escritos, sí que fue el primero en utilizar su conducta seductora con Holofernes como un ejemplo (J. Doignon, “La première exposition ambrosienne de l’*exemplum* de Judith [De uirginibus 2, 4, 24]”, en Y.-M. Duval [ed.], *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale. Dix études*, Paris 1974 [Études Augustiniennes. Série Antiquité, 65], p. 219-228, p. 219-221).

La viuda

la temperancia y la sobriedad de Judit le permitieron superar las barreras de su naturaleza femenina y dar fuerzas a los hombres¹⁰⁵⁴. Tras vencer a sus enemigos, Judit no aceptó la mano de ningún pretendiente, prefiriendo seguir como viuda, y entregó como ofrenda a Dios el botín que había conseguido¹⁰⁵⁵.

Judit no es la única mujer del Antiguo Testamento a la que Ambrosio hace referencia. También recuerda a Débora, profetisa y juez¹⁰⁵⁶, quien guió a Barac para que venciera al ejército de Jabín (Jue. 4)¹⁰⁵⁷. Al igual que con Judit, Ambrosio señala que la debilidad del cuerpo femenino no le impidió gobernar ni guiar al ejército¹⁰⁵⁸. Por consiguiente, las viudas no debían emplear el subterfugio de la debilidad femenina o la falta de un marido para excusar sus fallos. Las Sagradas Escrituras eran muestra de que una viuda podía acometer gestas inverosímiles y de que, si lo necesitaba, recibiría ayuda divina o humana, sobre todo si educaba bien a sus hijos¹⁰⁵⁹. Así pues, debía procurar cuidar de sus descendientes y trabajar sin descanso; su tristeza por la muerte del marido sería suficiente para alejar el interés de los hombres y así guardar su pudor¹⁰⁶⁰.

Ahora bien, para el obispo milanés, Ana personificaba un ejemplo extraordinario para las viudas; y es por ello por lo que Ambrosio la menciona en diversas ocasiones¹⁰⁶¹. Ambrosio consideraba a Ana como el paradigma que las viudas debían

¹⁰⁵⁴ Ambr., *De uid.*, 7, 41, p. 282.

¹⁰⁵⁵ Id., *De uid.*, 7, 42, p. 282.

¹⁰⁵⁶ Aunque en la narración testamentaria no se dice que Débora fuera viuda, Ambrosio la reconoce como tal. Al respecto, en una de sus epístolas, Jerónimo se quejaba de que algunos escritores cometían esta equivocación (Hieron., *Ep.*, 54, 17, p. 484).

¹⁰⁵⁷ Ambr., *De uid.*, 8, 44-49, p. 282-286.

¹⁰⁵⁸ Id., *De uid.*, 8, 44, p. 284.

¹⁰⁵⁹ Id., *De uid.*, 9, 53, p. 288. Dejando de lado las viudas del Antiguo y Nuevo Testamento, podemos mencionar una que vivió durante el episcopado de Ambrosio y a la que Agustín de Hipona admiraba con devoción: su propia madre, Mónica. Según nos explica en sus *Confessiones*, su madre había sido educada en la piedad cristiana, fiel devota del Señor, y casada en su juventud con un hombre de carácter feroz. Jamás se quejó de las infidelidades de su marido, a quien obedecía con diligencia, esperando que un día se convirtiera. Mónica incluso se ganó la admiración de otras mujeres que, unidas a hombres más mansos, mostraban en su rostro la sombra de los golpes, y se culpaba a sí misma de lo que pudiera ocurrir. Tras la muerte de su marido, Mónica procuró educar bien a sus hijos y no volvió a contraer matrimonio. Su muerte, nos explica Agustín, dejó atrás una vida llena de buenas obras (Aug., *Conf.*, IX, 9, 19, p. 145; 9, 22, p. 146-147).

¹⁰⁶⁰ Ambr., *De uid.*, 8, 51, p. 288.

¹⁰⁶¹ Al igual que con Ana y las viudas, Ambrosio también empleaba los ejemplos de María para las vírgenes y el de Susana para las casadas, ya que “così egli desiderava mostrare alle donne la specificità della loro vocazione e la formazione necessaria ad essa collegata. Per questo le esortava a che ognuna adempisse i doveri inerenti al proprio stato” (J. Palucki, “Un

La viuda

seguir, ya que, privada de marido en su juventud tras siete años de matrimonio (Lc. 2, 36-37), permaneció casta el resto de sus días¹⁰⁶². Ana merecía sus alabanzas porque habiendo llegado a la vejez y con el cuerpo fatigado, había llenado sus días con la oración y el ayuno, sin abandonar nunca el Templo. Sin marido desde la juventud, Ana había perseverado gracias a su gran virtud¹⁰⁶³.

Finalmente, debemos considerar a la viuda Juliana, contemporánea de Ambrosio, cuyo discurso a sus hijos fue recogido en la *Exhortatio uirginitatis*, a semejanza de las palabras que el papa Liberio dirigió a Marcelina en su consagración y que Ambrosio incorporó en el *De uirginibus*. De hecho, el título de *Exhortatio uirginitatis* vendría a representar la exhortación de Juliana a sus hijos para que éstos elijan la virginidad en vez del matrimonio.

Juliana había estado casada con un miembro de la jerarquía eclesiástica¹⁰⁶⁴, y juntos habían engendrado cuatro hijos: tres mujeres y un hombre¹⁰⁶⁵. Ambrosio se muestra especialmente cálido en referencia a Juliana, a quien anuncia como una viuda honorable por haber cumplido con lo prescrito por el apóstol Pablo (I Tim. 5, 10), es decir, por haber educado correctamente a sus hijos y por sus buenas obras¹⁰⁶⁶. Es más,

motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiami a santi e a martiri”, en L. F. Pizzolato – M. Rizzi [ed.], *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio [Milano, 4-11 aprile 1997]*, Milano 1998 [SPM, 21], p. 697-707, p. 701).

¹⁰⁶² Ambr., *De uid.*, 4, 21, p. 264.

¹⁰⁶³ Id., *De uid.*, 2, 12, p. 254-256; 4, 22, p. 264-266; Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, II, 62, p. 57.

¹⁰⁶⁴ Ambr., *Exhort. uirg.*, 2, 12, p. 208; 3, 13, p. 210; 4, 24, p. 216. Dado que el marido de Juliana fue ordenado sacerdote tras su matrimonio (Id., *Exhort. uirg.*, 4, 24, p. 216), ambos debieron acogerse al celibato. En aquellos años, el papa Siricio trataba en una de sus cartas sobre la incontinencia de los clérigos (Siric., *Ep.* 1, 7, c. 1138).

¹⁰⁶⁵ Ambr., *Exhort. uirg.*, 3, 13, p. 210. Por las palabras de Ambrosio (Id., *Exhort. uirg.*, 3, 15, p. 210), algunos investigadores afirman que la basílica que consagró el obispo milanés llevaba el mismo nombre que el hijo de Juliana, Lorenzo (E. Scampoli, *Firenze, archeologia di una città [secoli I a.C. – XIII d.C.]*, Firenze 2010 [Strumenti per la didattica e la ricerca, 108], p. 46).

¹⁰⁶⁶ Ambr., *Exhort. uirg.*, 2, 11, p. 208. P. Brown la llama “the ideal widow” (P. Brown, *The Body*, p. 344, n. 15). Según A. V. Nazzaro, Juliana encarna la viudedad religiosa (A. V. Nazzaro, “Figure di donne cristiane: la vedova”, en R. Uglione [ed.], *Atti del II Convegno nazionale di studi su “La donna nel mondo antico” [Torino 18-19-20 Aprile 1988]*, Torino 1989, p. 197-220, p. 214). En opinión de F. E. Consolino, la participación de Ambrosio en la consagración de la nueva iglesia sancionaba el prestigio de Juliana dentro de la comunidad cristiana de Florencia, mostrándola para la admiración de todos (F. E. Consolino, “Dagli *exempla* ad un esempio di

La viuda

Ambrosio arguye que cuando Juliana perdió a su marido se dolió más porque la Iglesia había perdido a uno de sus ministros que no porque sus hijos hubieran perdido a su padre y ella a su compañero. Su piedad la llevaba a preocuparse más por la Iglesia que por ella misma¹⁰⁶⁷.

Tras el fallecimiento de su esposo, Juliana habría dirigido un discurso a sus hijos que Ambrosio reproduce en primera persona¹⁰⁶⁸. En primer lugar, Juliana señala que, aunque hubiera sido preferible que perdieran a su madre en vez de a su padre, éste les había dejado en herencia su gracia y su fe, pues era un hombre rico por su ministerio, no por su patrimonio¹⁰⁶⁹. Después, se dirige a su hijo Lorenzo para que siga el ejemplo del santo por el que lleva su nombre¹⁰⁷⁰, y a los cuatro para que escojan la virginidad. Les explica que esta elección no se la impone como una obligación, sino que se la aconseja de la misma forma que el apóstol Pablo (I Cor. 7, 25)¹⁰⁷¹. Ahora bien, si siguen su sugerencia verán que han ganado para sí el reino de los cielos y que ellos, al no tomar mujer o marido, se han convertido en ángeles sobre la tierra, por lo que no sufrirán los infortunios que atan a los demás y podrán dedicarse al Señor plenamente¹⁰⁷². A las hijas les recuerda que el fallecimiento de su padre repercutirá en su dote si muestran el deseo de casarse; pero incluso si su dote fuera extraordinaria, lo que harían sería comprar su esclavitud a un mayor precio¹⁰⁷³. Y es que el matrimonio era un vínculo que las sujetaba al marido, a quien debían obediencia¹⁰⁷⁴. Por ello, Juliana les exhorta a seguir el ejemplo de Pablo¹⁰⁷⁵, quien prefirió no contraer matrimonio para no verse apartado de Dios, y conseguir así la libertad de la virginidad y no estar sujetas al servilismo del

comportamiento cristiano: il *De exhortatione uirginitatis* di Ambrogio”, *RSI*, 94 [1982], p. 455-477, p. 455-456).

¹⁰⁶⁷ Ambr., *Exhort. uirg.*, 2, 12, p. 208.

¹⁰⁶⁸ Aunque una parte importante de la *Exhortatio uirginitatis* corresponde al discurso de la viuda Juliana, sus palabras van dirigidas especialmente a sus hijas, contraponiendo los beneficios de la virginidad en comparación con el matrimonio. Además, señala L. F. Pizzolato, “lo stato verginale della donna aveva più bisogno di legittimazione, mentre più facilmente al maschio era lasciata libertà di autodeterminarsi e più accettata era la possibilità per lui di realizzarsi anche al di fuori del matrimonio” (L. F. Pizzolato, “L’*Exhortatio*”, p. 175).

¹⁰⁶⁹ Ambr., *Exhort. uirg.*, 3, 13, p. 210.

¹⁰⁷⁰ Id., *Exhort. uirg.*, 3, 15, p. 210.

¹⁰⁷¹ Id., *Exhort. uirg.*, 3, 17, p. 212-214.

¹⁰⁷² Id., *Exhort. uirg.*, 4, 19, p. 214.

¹⁰⁷³ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 20, p. 214.

¹⁰⁷⁴ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 21, p. 214.

¹⁰⁷⁵ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 22, p. 216.

La viuda

matrimonio¹⁰⁷⁶. Ella ha sufrido las ataduras a un marido, aunque éste fuera ejemplar, y se preocupaba por agradecerle¹⁰⁷⁷. Tras su fallecimiento, se ha encontrado sin ayuda, demasiado joven para ser reconocida como una viuda venerable¹⁰⁷⁸. Pero lo que ella y su marido han perdido, sus hijos tienen la oportunidad de conservarlo¹⁰⁷⁹. Aunque está sola, ¿quién no la honrará por ser la madre de tantas vírgenes?¹⁰⁸⁰

Según el testimonio de Ambrosio, Juliana logró convencer a sus hijos de que escogieran la virginidad¹⁰⁸¹. Así, cada vez que asistía a la iglesia llevaba consigo la honra de su familia¹⁰⁸². En efecto, para la comunidad de Florencia debió de tratarse de un acontecimiento extraordinario: una familia al completo se había consagrado a la religión y, además, dirigía su caridad hacia la Iglesia. Recordemos que la razón de que Ambrosio estuviera en Bolonia fue porque Juliana le invitó tras haber finalizado la construcción de un templo cristiano que ella había financiado¹⁰⁸³, así que obviamente su familia no necesitaba preocuparse por cuestiones económicas, como la dote a la que se alude en el discurso¹⁰⁸⁴. Sus hijos, pues, podían haber escogido una vida ligada a las preocupaciones, pero en vez de ello se volcaron en la religión. ¿Qué podía haber más ejemplar y enriquecedor para la comunidad cristiana que ser testigos de cómo una familia acomodada seguía el camino ascético? Para Ambrosio, el caso de Juliana y sus hijos debió parecerle de lo más adecuado para emplearlo como hilo conductor en una obra dedicada a la virginidad.

¹⁰⁷⁶ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 23, p. 216.

¹⁰⁷⁷ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 24, p. 216.

¹⁰⁷⁸ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 25, p. 216.

¹⁰⁷⁹ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 26, p. 218.

¹⁰⁸⁰ Id., *Exhort. uirg.*, 4, 27, p. 218.

¹⁰⁸¹ Id., *Exhort. uirg.*, 8, 54, p. 242.

¹⁰⁸² Id., *Exhort. uirg.*, 8, 55, p. 242.

¹⁰⁸³ Id., *Exhort. uirg.*, 2, 10, p. 206.

¹⁰⁸⁴ F. E. Consolino opina que la familia de Juliana no sólo poseía un gran patrimonio, sino además una enorme influencia, la suficiente como para hacer construir una iglesia y conseguir que el obispo de Milán se acercara para consagrarla (F. E. Consolino, “Dagli *exempla*”, p. 461). Así pues, la familia de Juliana podía asistir al servicio litúrgico celebrado por Lorenzo, su hijo, en una iglesia construida por ellos mismos (Ambr., *Exhort. uirg.*, 8, 55, p. 242).

18. Nuevas nupcias

Tras haber estudiado con detalle la exhortación ambrosiana a la continencia de las viudas, nos ocuparemos ahora de la opción que él prefería evitar: las nuevas nupcias. Y es que la unión conyugal, escogida por la mayor parte de la población, no sólo aportaba compañía y cariño del cónyuge: era el mecanismo legal mediante el cual la sociedad romana regulaba la transmisión de los bienes familiares, uno de los pilares de su propio funcionamiento. Aunque en origen se trataba de una gestión privada que ningún poder público o religioso sancionaba, la legislación cada vez tuvo un mayor peso en las formas en las que un matrimonio podía realizarse o deshacerse. La duración del emparejamiento se veía sometida a diversas circunstancias, y quizá la más inesperada fuera el fallecimiento de uno de los cónyuges.

Si el marido moría a una edad temprana, la diferencia de edad entre los esposos daba lugar a una viuda relativamente joven con posibilidades de volver a contraer matrimonio. Según los investigadores, por lo general, las primeras nupcias estaban formadas por parejas con una diferencia de entre diez y quince años aproximadamente; las mujeres tendrían alrededor de quince años y los hombres cerca de treinta en el momento de casarse¹⁰⁸⁵. Si bien es cierto que esto puede deberse a multitud de factores, muchos de los testimonios que nutren esta afirmación proceden de la familia imperial o del orden senatorial¹⁰⁸⁶. Por lo tanto, es posible que este lapso de edad no fuera tan pronunciado entre las clases humildes o en otras regiones del Imperio.

Si la recién viuda no poseía recursos y necesitaba un sustento económico¹⁰⁸⁷, o si el marido había dejado huérfanos a sus hijos y ella no era capaz de mantenerlos, un nuevo matrimonio podría solventar sus dificultades económicas. Por supuesto, estas mujeres también esgrimieron la necesidad de compañía y afecto¹⁰⁸⁸. Aunque no se creía adecuado que las jóvenes eligieran a su propia pareja, los años de matrimonio las dotaban de una experiencia de cara a un segundo o posterior enlace (además, en medio podía haberse producido la muerte de su *pater familias*, lo que las convertía en *sui iuris*).

¹⁰⁸⁵ V. Vuolanto, *Children and Asceticism*, p. 96; A. Arjava, *Women and Law*, p. 31 y 33.

¹⁰⁸⁶ M. Harlow – R. Laurence, *Growing Up*, p. 81.

¹⁰⁸⁷ Para A. Arjava ésta sería la principal razón que movería a las viudas a volver al matrimonio (A. Arjava, *Women and Law*, p. 190).

¹⁰⁸⁸ Ambr., *De uid.*, 9, 57, p. 292.

La viuda

La determinación de volver a contraer nupcias podía estar motivada por factores internos o externos, pero “la Iglesia nunca vio con buenos ojos las segundas bodas en general, considerándolas prueba de incontinencia y debilidad, a pesar de que eran absolutamente legales, tanto civil como eclesiásticamente, y que constituían además una realidad social frecuente”¹⁰⁸⁹. En efecto, fueran cuales fueran las razones que se utilizaban para justificar el nuevo enlace, la literatura patristica no se manifestó favorable a su celebración, aunque el grado de rechazo varió según el autor. El obispo de Milán, como en otras cuestiones relativas a la dinámica familiar, se mostró flexible y comprensivo con las necesidades de su congregación. Por ello, al hilo de la célebre sentencia de Pablo de Tarso (I Cor. 7, 8-9): *dico autem non nuptis et uiduis bonum est illis si sic maneant sicut et ego quod si non se continent nubant melius est enim nubere quam uri*, Ambrosio aconsejaba a las viudas que volvieran a contraer matrimonio si no se veían capaces de mantener la castidad, aunque, por supuesto, aconsejaba esta última: ¿qué cosa hay más decorosa para una viuda que guardar fidelidad a su cónyuge difunto?¹⁰⁹⁰ Al obispo milanés le disgustaba que las viudas utilizaran como pretexto su naturaleza femenina para volver a contraer matrimonio¹⁰⁹¹ o incluso su incapacidad para gestionar la casa; una excusa que los obispos oirían con bastante frecuencia, ya que ha quedado recogida en diversos autores. Desde su punto de vista, la desaparición del esposo podía solventarse con esfuerzo y tesón¹⁰⁹². Ambrosio era consciente de que pocas viudas elegirían la continencia¹⁰⁹³, lo que aún era más difícil si éstas todavía eran jóvenes.

A pesar de esta permisividad, seguía resultando preferible que las mujeres guardaran el luto por el fallecido como una muestra de fidelidad y pudor¹⁰⁹⁴, ya que la celebración de un nuevo matrimonio se interpretaba fácilmente como una muestra de la incontinencia de la viuda¹⁰⁹⁵. Para el obispo, su situación se asemejaba a la de las mujeres que aguardaban el regreso de su esposo en el extranjero. Si estas mujeres soportaban la añoranza de su ausencia con estoicismo, ¿por qué no podían ellas

¹⁰⁸⁹ H. Gallego Franco, “Iluminando sombras: mujeres y parámetros de marginación social en la *Hispania* tardoantigua”, en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Salamanca 2013, p. 85-117, p. 95.

¹⁰⁹⁰ Ambr., *De off.*, II, 6, 27, p. 107.

¹⁰⁹¹ J.-A. Taupignon, *Les écrits d’Ambroise*, p. 188.

¹⁰⁹² Ambr., *De uid.*, 8, 51, p. 288; 9, 58, p. 292.

¹⁰⁹³ Id., *De Abrah.*, II, 6, 31, p. 526. Véase también Hieron., *Adu. Iouin.*, 9, c. 222-223.

¹⁰⁹⁴ Ambr., *De exc. frat. Sat.*, II, 13, p. 257-258.

¹⁰⁹⁵ Id., *De uid.*, 2, 10, p. 254.

La viuda

imitarlas?¹⁰⁹⁶ Ambrosio también empleó el ejemplo de las tórtolas, de las que decía que tras la pérdida de su pareja no volvían a unirse con otro ejemplar, para que vieran que incluso entre las aves la viudez era practicada¹⁰⁹⁷. Es más, según el obispo, Pablo esperaba que las mujeres fueran como estas aves, pero, sabiendo de antemano que no todas ellas podían guardar la continencia igual de bien, añadió que las jóvenes podían buscar marido¹⁰⁹⁸.

Como obispo, lógicamente Ambrosio animaba a las viudas a permanecer como tales mediante argumentos religiosos a la vez que morales. Pero no debemos olvidar que la legislación también representaba un papel decisivo. Según A. Arjava, los obispos no tenían por qué estar al corriente de las últimas promulgaciones, sobre todo en cuestiones tan controvertidas como el divorcio, cuando la normativa podía variar independientemente en cada parte del Imperio¹⁰⁹⁹. Respecto a Ambrosio, quien había ejercido como abogado durante años, nos parece poco factible que tras su consagración como obispo dejara de lado algo que afectaba de forma tan determinante a la sociedad. De hecho, a lo largo de todas las controversias y debates en los que intervino demostró estar al tanto del código jurídico, pero Ambrosio sólo empleaba la legislación cuando le convenía. En el caso de un segundo matrimonio, como en muchas otras cosas, la norma civil permitía a sus ciudadanos una libertad de actuación que no estaba en consonancia con la moral cristiana. Por consiguiente, el obispo milanés dependía de su propio ingenio para convencer a sus lectores de que obedecieran la *lex diuina*.

Para comprender cuál era la situación en el siglo IV hemos de retroceder hasta el gobierno del emperador Augusto, el impulsor de las leyes *Iulia et Papia Poppaea*¹¹⁰⁰. Según estas leyes, todas las mujeres entre veinte y cincuenta años y todos los hombres entre veinticinco y sesenta años estaban obligados a casarse si no tenían hijos. Además, también se especificaba que la viuda tenía que volver a contraer matrimonio en un

¹⁰⁹⁶ Id., *De exc. frat. Sat.*, II, 15, p. 258.

¹⁰⁹⁷ Id., *Exam.*, V, 19, 62, p. 187. Véase también Orig., *In Cant. cant.*, II, 415, p. 155.

¹⁰⁹⁸ Ambr., *Exam.*, V, 19, 63, p. 188. En referencia a I Cor. 7, 8-9.

¹⁰⁹⁹ A. Arjava, *Women and Law*, p. 180.

¹¹⁰⁰ J. Pérez Negre, "Esclavas, semilibres y libertas en época imperial: aspectos sociojurídicos", en C. Alfaro Giner – A. Noguera Borel (ed.), *Actas del Primer Seminario sobre la Mujer en la Antigüedad (Valencia, 24-25 Abril, 1997)*, Valencia 1998, p. 137-159, p. 143: "dicha legislación pretendía, en esencia, favorecer el matrimonio y en general la procreación, pero dentro de las tradiciones de la familia romana. Establecía una serie de prohibiciones matrimoniales de carácter social, con un claro matiz sancionador, que afectaban de modo directo al componente liberto".

La viuda

período de dos años si no quería ser penalizada económicamente. El objetivo de dichas leyes era aumentar el número de senadores y de caballeros, y aunque no está claro si realmente contribuyeron a la fertilidad de este grupo, esta legislación se mantuvo vigente hasta la llegada de Constantino I¹¹⁰¹. En efecto, cuando este emperador promulgó la célebre constitución del año 320 estaba *de facto* derogando la ley augústea¹¹⁰² y, por lo tanto, otorgando legitimidad a todas aquellas personas que quisieran permanecer célibes. Dichas personas ya no incumplían ninguna norma, sino que el código legislativo las amparaba. Y si bien las leyes *Iulia et Papia Poppaea* no se redactaron bajo ningún motivo religioso (lo que sí pudo ocurrir con Constantino I)¹¹⁰³, su abolición claramente benefició al desarrollo del ascetismo auspiciado por el cristianismo¹¹⁰⁴. Tal y como nos advierte J. E. Grubbs, aunque las medidas de Augusto empujaban a las viudas a contraer matrimonio, tanto antes como después de su promulgación siguió practicándose un período de luto para las mujeres. Si no lo respetaban, eran consideradas infames¹¹⁰⁵.

Por las afirmaciones del obispo puede observarse un talante flexible en cuanto a un segundo o posterior matrimonio tras el fallecimiento del esposo —aunque desapruueba su reiteración¹¹⁰⁶—, en línea también con la tolerancia de Agustín de Hipona¹¹⁰⁷, y muy alejada de la inflexibilidad de Tertuliano¹¹⁰⁸ un siglo antes o de la

¹¹⁰¹ *Cod. Theod.*, VIII, 16, 1, p. 418-419. Vide A. Arjava, *Women and Law*, p. 78; M.-A. Marcos Casquero, “Peculiaridades nupciales romanas y su proyección medieval”, *Minerva*, 19 (2006), p. 247-284, p. 249; J. A. Evans Grubbs, *Women and the Law*, p. 84.

¹¹⁰² R. Astolfi, *La Lex Iulia et Papia*, Padova 1970 (Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza dell'Università di Padova, 55), p. 11.

¹¹⁰³ G. Clark, *Women in Late Antiquity*, p. 51; R. Domingo Oslé, *La legislación matrimonial de Constantino*, Pamplona 1989 (Biblioteca jurídica. Universidad de Navarra), p. 32. Tradicionalmente se ha considerado que la promulgación de la ley constantiniana que despenalizaba el celibato (*Cod. Theod.*, VIII, 16, 1, p. 418-419) podría tratarse de una medida proeclesiástica, hipótesis que ha sido revisada con escepticismo por A. Arjava y J. A. Evans Grubbs (A. Arjava, *Women and Law*, p. 79; J. A. Evans Grubbs, *Law and Family*, p. 103-139; Ead., *Women and the Law*, p. 103).

¹¹⁰⁴ Ambrosio parece hacer referencia a estas leyes en uno sus tratados (*Ambr. De uid.*, 14, 84, p. 314).

¹¹⁰⁵ *Cod. Theod.*, III, 8, 1, p. 142-143; *Cod. Iust.*, II, 11, 15, p. 103, y VI, 56, 4, p. 284. Para una valoración de estas leyes, vide J. A. Evans Grubbs, *Women and the Law*, p. 220-223.

¹¹⁰⁶ *Ambr.*, *De uid.*, 11, 68, p. 300.

¹¹⁰⁷ *Aug.*, *De bon. uid.*, 4, 6, p. 309.

¹¹⁰⁸ *Tert.*, *De pud.*, 1, 20, p. 153. A mediados del siglo III, Tertuliano reprobaba las nupcias tras la muerte del cónyuge, pero señalaba que, en cualquier caso, éstas debían celebrarse con un cristiano (*Id.*, *De monog.*, 7, 5, p. 123).

La viuda

actitud beligerante de Jerónimo de Estridón¹¹⁰⁹. Esta diferencia puede justificarse, en parte, porque los dos primeros ocupaban una cátedra episcopal, y debían velar directamente por la integridad física y espiritual de los fieles de su congregación. La situación personal de sus feligreses sería compleja y variada, y una actitud intransigente podía obstaculizar su labor y ganarse el descontento de su grey.

A pesar de su consideración, Ambrosio no se libró de este descontento. En su *De uirginitate*, el obispo aseguraba que no había querido censurar a una viuda en un tratado anterior cuando ésta expresó su deseo de volver a contraer matrimonio¹¹¹⁰. Ambrosio hacía referencia a unos pasajes del *De uiduis* (9, 57-59), donde se dirigió a una viuda anónima con bastante acritud por su deseo de volver a casarse en una edad madura. El obispo desdeñó su lamento de que se sentía sola y abandonada, y le exhortó a que guardara su pudor y castidad¹¹¹¹. En cuanto a su preocupación por el patrimonio y el bienestar de los hijos, Ambrosio le respondía que una viuda sabría manejarlo mejor que una casada. El obispo aceptaba que un segundo matrimonio era lícito, pero la edad lo hacía inaceptable. ¿Cómo podía preparar sus nupcias al mismo tiempo que sus hijas? Él le había aconsejado que abandonara el luto, ¡pero no para tener hijos más pequeños que sus nietos!¹¹¹²

Aunque Ambrosio mantuvo el anonimato de esta mujer, su identidad debía ser conocida y fácilmente reconocible. El breve comentario en el *De uirginitate* sugiere que su exhortación, más dura de lo habitual, hirió sensibilidades y quizá produjo alguna controversia. Desde luego, las consecuencias de lo que escribió fueron lo suficientemente importantes como para que aún tuvieran eco en su mente cuando escribió el *De uirginitate*. El comentario era breve y no representaba una disculpa (al fin y al cabo, él creía que tenía razón). En realidad, se trataba de una justificación en la que defendía que su tono era el adecuado y el propósito una simple exhortación. Sin embargo, es posible que aún entonces la fractura no se hubiera curado, ya que el obispo se dirige a ella para obtener la reconciliación¹¹¹³. Todo ello resulta una prueba fehaciente de que a lo largo de los años Ambrosio procuró mantener un diálogo moderado con las viudas de su congregación sin olvidar su objetivo ulterior: exhortarlas

¹¹⁰⁹ Hieron., *Ep.*, 123, p. 72-95.

¹¹¹⁰ Ambr., *De uirginit.*, 8, 46, p. 42-44.

¹¹¹¹ Id., *De uid.*, 9, 57, p. 292.

¹¹¹² Id., *De uid.*, 9, 59, p. 292-294.

¹¹¹³ Id., *De uirginit.*, 8, 46, p. 42-44.

La viuda

a una vida de continencia para que sean más agradables a los ojos de Dios y puedan dedicar mayor atención al Señor.

La pagana

La pagana

Dedicaremos el último bloque de nuestra investigación a la mujer pagana, pues creemos que el análisis de esta categoría nos ayudará a cerrar el círculo de nuestro estudio sobre la mujer en la obra ambrosiana. Hasta ahora nos hemos ocupado de los grupos femeninos a los que el prelado milanés se dirigía en sus obras (muchas de las cuales son fruto de sus homilías), pero este bloque final lo consagraremos a las mujeres que el obispo encarnaba como “lo otro”, es decir, el tipo de fémmina que reunía en sí los defectos o las características que hacían de ellas un modelo negativo del que las cristianas tenían que rehuir.

En cuanto a las mujeres de su congregación, Ambrosio esbozó con mayor o menor detalle el ideal que debían preocuparse por seguir, de ahí la relativa abundancia de referencias sobre la virgen consagrada, la esposa y la viuda. Sin embargo, en los tratados ambrosianos también aparecen otras categorías femeninas que no pertenecen a la comunidad, y que el obispo empleó como antimodelos. Cuando la mujer pagana hace acto de presencia en alguno de sus opúsculos, su mención responde comúnmente a su falta de fe y a su incapacidad de amoldarse al ideal de mujer defendido por el obispo milanés. Especialmente en el caso de las prostitutas, adelantamos que el obispo milanés solía presentarlas como ejemplo antagónico para las casadas, encarnando en ellas los peores defectos que podía reunir una mujer: búsqueda de la mirada masculina y de su interés sexual, rechazo a la exclusividad de su cuerpo, empleo de afeites y alhajas, etcétera. Obviamente, su profesión les impedía la entrada a la comunidad cristiana, y lo mismo ocurría con las actrices. Al obispo milanés no le interesaba la prostituta en sí, como persona, sino su imagen paradigmática como metáfora de los males femeninos, como una persona deleznable y perversa, heredera de las artes del diablo. Destaca el uso metafórico que el prelado hace de la mirada y de los ojos de la prostituta, capaces de capturar el alma del hombre y arrastrarlo al pecado, *oculus ergo meretricis est laqueus: laqueus est etiam sermo meretricis*¹¹¹⁴. Ambrosio no muestra especial interés en atraerlas a la comunidad cristiana; en sus obras no manifiesta compasión o simpatía hacia ellas; como suele ocurrir con el resto de autores patrísticos, las *mulieres publicae* se convierten en un vehículo para el adoctrinamiento de la grey.

Antes de proceder con prostitutas y actrices creemos imprescindible dedicar un capítulo a uno de los grupos de mujeres paganas más criticados por Ambrosio: las

¹¹¹⁴ Ambr., *De Cain et Abel*, I, 4, 14, p. 348-349; Id., *De Iacob et uita beata*, I, 3, 10, p. 11; Id., *De Ioseph*, 4, 22, p. 88; Id., *De paen.*, I, 14, 73, p. 153; Id., *De bono mortis*, 6, 24, p. 725; 9, 40, p. 737-738; Id., *De fuga saec.*, 1, 3, p. 164-165; 6, 35, p. 191.

La pagana

vírgenes vestales. El pastor milanés no duda en cargar contra ellas en su *De uirginibus*, lo cual es lógico y esperable. Las sacerdotisas de Vesta constituían el ejemplo pagano más parecido al de las vírgenes cristianas, y eran un grupo que gozaba de mucho prestigio y estima entre el pueblo. Además, su origen se perdía en la nebulosa del pasado monárquico de Roma y su templo se hallaba en el mismo centro de la capital. A pesar de que Ambrosio las censura y niega rotundamente que su virginidad sea verdadera, nos ha sorprendido que no trate más sobre ellas en sus últimos tratados sobre las vírgenes cristianas. Esta circunstancia nos lleva a pensar que cuando el prelado redactó sus últimas obras ascéticas, ya en la década de los noventa, faltarían pocos años para la completa desaparición de las vestales. Si en su *De uirginibus* (377) Ambrosio se esforzó en demostrar que las vírgenes cristianas ejercían una verdadera profesión de virginidad, cuando entonces podían verse eclipsadas por un antiquísimo grupo de sacerdotisas, ¿para qué dedicarles un ápice de sus tratados ascéticos cuando el mismo emperador les había denegado su legitimidad a favor del cristianismo?

19. Vestales

Si bien las vírgenes cristianas resultaron un fenómeno social destacable en los primeros siglos de la nueva religión, los romanos no desconocían en absoluto la virginidad ligada a la divinidad, pues contaban con el ejemplo de las vírgenes vestales, cuya tradición había perdurado durante siglos imbricándose en la religión romana¹¹¹⁵.

¹¹¹⁵ Por su carácter inusual, las vírgenes vestales han atraído la atención de numerosos investigadores, aunque son pocos los que han realizado un estudio profundo y completo sobre este sacerdocio. En general, la historiografía se ha centrado en aspectos muy concretos, como su origen o su estatus jurídico. Respecto a su origen, los autores suelen dividirse entre si las vestales hunden sus raíces en la esposa del rey o en las hijas del monarca de Roma. En 1980, M. Beard, en vez de escoger entre una de las dos posibilidades, proponía que las vestales quizá gozaban de un triple estatus como vírgenes, matronas y hombres (M. Beard, “The Sexual Status of Vestal Virgins”, *JRS*, 70 [1980], p. 12-27, p. 18). Sin embargo, quince años después, M. Beard, consciente de que su propuesta había iniciado una nueva vía historiográfica, ponía encima de la mesa los “errores” que había cometido en su primera interpretación: dando por hecho que las categorías de “hombre”, “mujer” o “virgen” eran preexistentes, las vestales habrían tomado rasgos de cada uno de ellos para convertirse en una rareza. En su nuevo análisis, M. Beard afirmaba que en la “rareza” (*queerness*, en inglés) de las vestales se hallaba la respuesta: “religion may *reflect* the gender differences and categories operating within society more generally [...]. Yet at the same time, religion itself plays a major part in actively *constructing, defining* and *negotiating* those categories—in defining what it is to be female, what constitutes virginity or marriage and so on” (M. Beard, “Re-reading [Vestal] Virginity”, en

La pagana

En el año 390, tras la prohibición del culto pagano por el emperador Teodosio I, el cuerpo de las vestales recibió un golpe mortal. Aunque desconocemos el momento exacto de su desaparición, probablemente tuvo lugar en estas fechas, lo que, además, coincide con los últimos años de vida de Ambrosio.

Desde la redacción de su primera obra ascética, el *De uirginibus*, el prelado milanés manifestó siempre su desagrado por este grupo de sacerdotisas, denunciando que intercambiaban su virginidad por privilegios y que su castidad temporal (pues su cargo perduraba durante treinta años) no merecía ningún reconocimiento¹¹¹⁶.

Tomando como base las afirmaciones de Ambrosio acerca de las vestales a lo largo de su obra, en este capítulo analizaremos las diferencias y semejanzas de ambos grupos, con un especial hincapié en el conflicto por el Altar de la Victoria, debate en el cual Símaco se quejó de la pérdida de privilegios de las vestales, lo que constituyó un presagio de lo que sucedería pocos años después. Antes de introducirnos de lleno en la comparativa entre vestales y vírgenes consagradas, haremos un pequeño inciso sobre quiénes eran las sacerdotisas de Vesta, pues ello nos da pie a entender por qué Ambrosio procuró desautorizarlas desde los inicios de su episcopado.

Las vestales tomaban su nombre de la divinidad femenina a la que rendían culto, Vesta, y entre sus diversas funciones se hallaba la de cuidar el fuego sagrado de la diosa¹¹¹⁷, cuya supervivencia garantizaba la prosperidad de la República y

R. Hawley – B. Levick [ed.], *Women in Antiquity. New Assessments*, London – New York 1995, p. 166-177, p. 169 y 174). Otras opiniones son las de T. Cornell, quien defendió la hipótesis de que las vírgenes vestales representaban idealmente las tareas diarias de una mujer romana en un hogar de época arcaica (T. Cornell, “Some observations on the «*crimen incesti*»”, en *Le délit religieux dans la cité antique [Table ronde, Rome, 6-7 avril 1978]*, Roma 1981 [Collection de l'École Française de Rome, 48], p. 27-38, p. 27), y la de A. Staples, para quien las vestales representaban la sociedad en su globalidad (A. Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion*, London – New York 1998, p. 143), algo en lo que también se muestra de acuerdo R. Lorsch Wildfgang (R. Lorsch Wildfang, *Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London – New York 2006, p. 55).

¹¹¹⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 4, 15, p. 118-120; Id., *De uirginit.*, 3, 13, p. 22.

¹¹¹⁷ Alguna vestal debía cutodiar siempre la integridad del fuego, tanto de día como de noche (Tit. Liu., *Ab Vrbe cond.*, XXVIII, 11, vol. 3, p. 255; Sen., *De prou.*, 5, 3, p. 15). Para J. C. Saquete, “el cuidado del fuego es claramente la ocupación principal de las vestales y a la vez, la causa principal de su creación. [...] Los otros elementos son accesorios, realizados por las vestales como especialistas de la religión” (J. C. Saquete Chamizo, *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid 2000 [*AEspa*, 21], p. 62).

La pagana

posteriormente del Imperio¹¹¹⁸. Si el fuego se extinguía por la negligencia de una vestal, ésta sería azotada por el *Pontifex Maximus*¹¹¹⁹, pero si una de las sacerdotisas perdía su virginidad, su desliz ponía en jaque la estabilidad de los romanos, ya que “just as she embodied the city of Rome, so her unpenetrated body was a metaphor for the unpenetrated walls of Rome”¹¹²⁰. La vestal que perdía su virginidad cometía un grave delito, *incestus*¹¹²¹, y con ello contaminaba la ciudad y sus habitantes¹¹²². La única forma de sobrellevar el peligro era someter a la vestal culpable a una de las condenas más peculiares de la cultura romana: el entierro en vida¹¹²³. Este castigo fue aplicado en contadas ocasiones; pero cabe señalar que las vestales acusadas suelen documentarse en épocas de trastorno político y militar¹¹²⁴, como si el *lapsus* de una vestal fuera la

¹¹¹⁸ Según Plutarco, se le atribuía tanto a Rómulo como al segundo rey de Roma, Numa Pompilio, la creación del cuerpo de vestales y el cuidado que éstas debían al fuego sagrado (Plut., *Vitae paral.*, *Romulus*, 22, 1, vol. 1, 1, p. 64-65). El autor especifica que estas mujeres eran vírgenes, lo que no ocurría en otras localizaciones de Grecia, donde en ocasiones las viudas se encargaban del fuego. Plutarco aventura que la elección de una virgen quizá se deba a la asociación de un cuerpo inmaculado con la pureza de la llama o de lo infértil con la virginidad (Id., *Vitae paral.*, *Numa*, 9, vol. 3, 2, p. 63; cf., Ouid., *Fast.*, VI, 283-294, p. 146-147). Añade que primero fueron consagradas dos mujeres (Gerania y Verenia), a las que se sumaron un par más (Canuleya y Tarpeya), y que el sexto rey, Servio Tulio, fijó el número definitivo de seis (Plut., *Vitae paral.*, *Numa*, 9-10, vol. 3, 2, p. 63-65).

¹¹¹⁹ Id., *Vitae paral.*, *Numa*, 10, 7, vol. 3, 2, p. 65; Tit. Liu., *Ab Vrbe cond.*, XXVIII, 11, 6-7, vol. 3, p. 255; Val. Max., *Fact. et dict. mem.*, I, 1, 7, p. 4; Festus, *De uerb.*, 106, p. 94.

¹¹²⁰ H. N. Parker, “Why Were the Vestal Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State”, *AJPh*, 125, 4 (2004), p. 563-601, p. 568.

¹¹²¹ A. Guarino, “Studi sull’incestum”, *ZRG*, 63 (1943), p. 175-267, p. 177.

¹¹²² A. Fraschetti, “La sepoltura delle Vestali e la città”, en *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde Antique. Table ronde organisée par l’École française de Rome avec le concours du Centre national de la recherche scientifique (Rome 9-11 novembre 1982)*, Rome 1984 (Collection de l’École Française de Rome, 79), p. 97-129, p. 110.

¹¹²³ Tit. Liu., *Ab Vrbe cond.*, VIII, 15, 7, vol. 2, p. 65; Ouid., *Fast.*, VI, 456-457, p. 152; Plut., *Quaest. Rom.*, 96, p. 164-165; Id., *Vitae paral.*, *Numa*, 4, 10, 7-13, vol. 3, 2, p. 65.

¹¹²⁴ A. Staples, *From Good Goddess*, p. 129, 134 y 136-137. Sin ánimo de resultar exhaustivos, destacamos los casos de Opimia y Floronia, acusadas en época de la batalla de Cannas (Tit. Liu., *Ab Vrbe cond.*, XXII, 57, 2-3, vol. 2, p. 311). Las vírgenes condenadas siguieron sucediéndose en época imperial, con Cornelia (Suet., *De Vita Caes.*, XII, 8, 4, p. 323; Plin., *Ep.*, IV, 11, 6, vol. 2, p. 21-22), Varonila y las hermanas Oculatas durante el gobierno de Domiciano (Suet., *De Vita Caes.*, XII, 8, 4-5, p. 323) y varias más en el de Caracala (Herod., *Ab exc. diu. Marc.*, IV, 6, 4, p. 118). El número de vestales condenadas resulta sustancialmente superior en época republicana que en el período imperial, lo que hace que M. C. Martini se pregunte si realmente no hubo tantos casos o simplemente no fueron utilizados (M. C. Martini, *Le vestali. Un sacerdozio funzionale al “cosmo” romano*, Bruxelles 2004 [Latomus, 282], p. 99).

La pagana

explicación de las desgracias que sacudían al pueblo romano y su corrección el bálsamo que aliviaría todos los pesares¹¹²⁵.

El castigo de las vírgenes cristianas que perdían su castidad no era tan cruento, pero con todo su condena consistía en la separación del cuerpo de la Iglesia, lo que las sentenciaba a una especie de ostracismo social y religioso. Entre las vestales y las vírgenes cristianas existían muchas diferencias¹¹²⁶, aunque una de ellas resultaba fundamental: las vestales debían cumplir con sus funciones como sacerdotisas durante treinta años¹¹²⁷, tras lo cual podían permanecer junto a sus compañeras o marcharse, aunque se presume que muchas de ellas elegirían la primera opción. Tras abandonar el *Atrium Vestae*¹¹²⁸ eran libres de contraer matrimonio si ése era su deseo¹¹²⁹, pero los

¹¹²⁵ C. Martínez López, “Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las vestales”, *SHHA*, 6 (1988), p. 137-144, p. 139 y 144; E. Cantarella, *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid 1996 (Akal universitaria, 177) (trad. M. P. Bouyssou – M. V. García Quintela, *I supplizi capital in Grecia e a Roma*, Milano 1991), p. 130. En efecto, la salud del Estado dependía de la integridad de las vestales y su incesto profanaba el culto (C. Lovisi, “Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la république romaine”, *MEFRA*, 110, 2 [1998], p. 699-735, p. 703). Para J. Scheid, los castigos aplicados a las vestales mostrarían que a los ojos de los romanos estos suplicios tenían la condición de *piaculum*, es decir, de un sacrificio expiatorio (J. Scheid, “Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine”, en *Le délit religieux dans la cité antique [Table ronde, Rome, 6-7 avril 1978]*, Roma 1981 [Collection de l’École Française de Rome, 48], p. 117-172, p. 146).

¹¹²⁶ Sólo había seis vírgenes vestales (cuando no existía límite de número para las cristianas), cuya edad oscilaba entre los seis y los cuarenta años de edad. La muchacha no podía tener ningún defecto físico, ni sus padres ser esclavos o ejercer una profesión sórdida (Aul. Gell., *Noct. Att.*, I, 12, vol. 1, p. 64-67). La elección de la sacerdotisa cambió con el paso de los siglos (F. Van Haepere, “À propos de recherches récentes sur les vestales”, *AC*, 77 [2008], p. 309-319, p. 312; N. Mekacher – F. Van Haepere, “Le choix des Vestales, miroir d’une société en évolution [IIIème s. a. C. – Ier s. p. C.]”, *RHR*, 220, 1 [2003], p. 63-80).

¹¹²⁷ Como bien señala A. Staples, este período coincide con la época de mayor fertilidad para una mujer (A. Staples, *From Good Goddess*, p. 147). Durante la primera década, las jóvenes aprendían los ritos que tendrían que celebrar, en la segunda los realizaban y en la tercera enseñaban a las recién llegadas (Plut., *Vitae paral.*, *Numa*, 9, vol. 3, 2, p. 63). Aparentemente, este período era algo innegociable, pero J. C. Saquete se plantea si esto fue realmente así, al menos en el siglo IV, ya que tenemos constancia de que Símaco, como pontífice y senador, pregunta a una vestal si realmente quiere abandonar su puesto antes del período habitual (Sym., *Ep.*, IX, 108, p. 264). Por la tranquilidad con la que habla Símaco, J. C. Saquete se plantea que la influencia de los emperadores cristianos y de la legislación antipagana pudieron flexibilizar esta condición (J. C. Saquete Chamizo, *Las vírgenes vestales*, p. 67).

¹¹²⁸ Ovidio describe el templo de Vesta en sus *Fasti* (Ov., *Fast.*, VI, 257-282, p. 146).

¹¹²⁹ En opinión de G. Aron, las vestales que finalizaban su período de treinta años y abandonaban el templo de la diosa “ne rentraient pas de plein droit dans leur famille quand ils quittaient leur fonction, et nous le croyons parce que nous n’avons aucune indication en faveur

La pagana

testimonios nos informan de que estas uniones solían resultar desastrosas¹¹³⁰, probablemente porque las antiguas sacerdotisas no aceptarían con facilidad la sumisión a un esposo tras una vida de relativa independencia¹¹³¹.

Como ya sabemos, las vírgenes cristianas se consagraban de por vida, y no por un período concreto. La posibilidad de casarse era impensable y duramente castigada, aunque sin llegar a la crudeza del caso de las vestales. Como valedor de la virginidad cristiana, Ambrosio defendió apasionadamente la falsedad de las primeras y la virtud de las segundas. Para él resultaba esencial que los cristianos fueran conscientes de que la virginidad de las vestales partía de una base equivocada y de que no tenía ningún tipo de validez¹¹³². La verdadera virginidad se cobijaba en el cuerpo de las vírgenes de la Iglesia, puras de cuerpo y de mente y guiadas por la verdadera fe.

Otra diferencia llamativa entre ambos grupos de vírgenes era que las vestales, si bien debían ocuparse de las tareas propias de su sacerdocio¹¹³³, podían llevar una vida social bastante activa¹¹³⁴ asistiendo a convites y visitando las casas de matronas. Para B. Scardigli, las vestales seguían manteniendo una estrecha relación con su familia a pesar de haber abandonado los muros de su hogar, lo que quedaría de manifiesto a raíz de todas las ocasiones en las que alguna de ellas salió en ayuda de uno de sus familiares¹¹³⁵. Una parte de su vida social la ocuparían los espectáculos, pues contaban

du contraire” (G. Aron, “Études sur la condition juridique des prêtres à Rome. Les vestales et le flamme de Jupiter”, *RD*, 28 [1904], p. 5-52, p. 22).

¹¹³⁰ Plut., *Vitae paral.*, *Numa*, 10, 2, vol. 3, 2, p. 65.

¹¹³¹ Su estatus como vestales les proporcionaba algunos “privilegios”, como la capacidad de realizar gestiones económicas sin la supervisión del *pater familias* o un tutor o escribir un testamento sin el control de ningún hombre (Plut., *Vitae paral.*, *Numa*, 10, vol. 3, 2, p. 66; Aul. Gell., *Noct. Att.*, I, 12, vol. 1, p. 65). Para F. Guizzi, los privilegios de las vestales representan un “unicum nell’antica esperienza giuridica” (F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968 [Pubblicazioni della Facoltà giuridica dell’Università di Napoli, 62]).

¹¹³² Ambr., *De uirg.*, I, 4, 14-15, p. 118-120.

¹¹³³ Además de las tareas sacerdotales, diversos indicios apuntan a que también eran las guardianas de objetos antiquísimos de gran valor (Plut., *Vitae paral.*, *Numa*, 4, 10, 1, vol. 3, 2, p. 65; Id., *Vitae paral.*, *Camillus*, 20, 3-6, vol. 1, 1, p. 219).

¹¹³⁴ Al respecto, A. Staples se pregunta por qué no se tomaban medidas para reducir su vida social y las tentaciones que ello conllevaba. En su opinión, “superficially there appears to have been a sharp disjunction between the extreme form of the punishment of an unchaste Vestal and the lack of measures taken to protect her chastity” (A. Staples, *From Good Goddess*, p. 136).

¹¹³⁵ B. Scardigli, “Vestali integrate nella società romana”, *SHHA*, 21 (2003), p. 97-104, p. 104. También cabe tener en cuenta que cuando las vestales enfermaban no regresaban a su

La pagana

con asientos privilegiados¹¹³⁶. Por último, las vestales eran fácilmente reconocibles en la calle porque caminaban acompañadas por lictores¹¹³⁷.

El contraste con las vírgenes cristianas no podía resultar mayor; a estas últimas se les inculcaba permanecer el mayor tiempo posible en su *cubiculum*, un espacio privado donde dedicaban su tiempo al rezo¹¹³⁸ y al canto de los salmos, alejadas del tumulto de la ciudad y de los pecados de sus habitantes. Además, su aislamiento trataba de garantizar el control de sus compañías. Un virgen cristiana yendo de banquete en banquete generaría dudas sobre su castidad, ya que no se esperaba que gozara con la vida social ni con la compañía de los hombres. Es más, resultaría inaceptable que una virgen cristiana riera con los histriones o gritara en las gradas del anfiteatro¹¹³⁹.

Dejando de lado las diferencias, ambas mujeres compartían algunas semejanzas, como la sencillez y la austeridad en el vestido¹¹⁴⁰. Gracias a la comparativa entre las fuentes escritas y materiales, podemos afirmar con cierta seguridad que las vestales se arreglaban el cabello con el peinado de las *seni crines* y unas bandas (*infulae*), propias de su profesión, que debían abandonar el día que marchaban del *Atrium Vestae*, y cubrían su peinado con un velo blanco con bordes púrpuras¹¹⁴¹. Vestales y matronas cubrían su cuerpo con el mismo vestido, la *stola*, como muestra de su castidad y de que no estaban disponibles para cualquier hombre (a diferencia de las prostitutas, quienes

hogar agnaticio, sino que eran enviadas a casa de una matrona (Plin., *Ep.*, VII, 19, 1-2, vol. 3, p. 20), lo que implica que se desalentaba el contacto íntimo con su familia de nacimiento.

¹¹³⁶ Suet., *De Vita Caes.*, II, 44, p. 74; Prud., *Contr. Symm.*, II, 1091-1095, p. 249. Para R. Lorsch Wildfang, esta disposición de los asientos hunde sus raíces en la necesidad de que las vestales participaran en algunos de los ritos conectados con los combates gladiatorios (R. Lorsch Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, p. 32).

¹¹³⁷ Supuestamente, esta disposición nació a raíz de que una vestal fue insultada por la calle en una de sus salidas nocturnas (Dio Cass., *Hist. Rom.*, XLVII, 19, 4, vol. 2, p. 309; Plut., *Vitae paral.*, *Numa*, 10, 6, vol. 3, 2, p. 66).

¹¹³⁸ Las vestales también se ocupaban de rezar por la salud del pueblo romano (Hor., *Carm.*, I, 2, 16, p. 2-3).

¹¹³⁹ Para más información sobre la crítica cristiana a los espectáculos, véase el siguiente capítulo.

¹¹⁴⁰ Una de las características inusuales de las sacerdotisas es que arreglaban su cabello de la misma forma que las doncellas el día de su boda. Este peinado llevaba el nombre de *seni crines*, por las seis trenzas en las que se recogía el cabello. Para M. Beard, al igual que la doncella el día de su boda, las vestales ocupaban perpetuamente un espacio entre el estatus virginal y el marital, fijas en un momento de transición (M. Beard, "The Sexual Status", p. 21). R. Lorsch Wildfang opinaba de forma parecida en su investigación sobre las vírgenes (R. Lorsch Wildfang, *Rome's Vestal Virgins*, p. 13).

¹¹⁴¹ Fest., *De uerb.*, 502, p. 454; Prud., *Contr. Symm.*, II, 1086-1087, p. 249.

La pagana

empleaban la toga)¹¹⁴². Además, su modestia también debía reflejarse en su proceder. Si una vestal se mostraba demasiado coqueta¹¹⁴³ o se relacionaba estrechamente con un hombre, corría el grave riesgo de verse acusada de perder su castidad, como le ocurrió a Licinia con Craso¹¹⁴⁴.

No obstante, más allá de estas afinidades superficiales, ambas compartían algunos rasgos esenciales. A. E. Bybee los ha señalado con gran acierto, afirmando que el culto a Vesta ayudó a pavimentar el camino para que el ascetismo cristiano se introdujera en la sociedad romana. Resumiremos los paralelismos en cuatro puntos. En primer lugar, las vírgenes cristianas acabaron por convertirse en una institución dentro de su comunidad tan importante como lo habían sido las vestales en la religión del Estado romano. En segundo lugar, su fertilidad era canalizada para regenerar a la sociedad y a la Iglesia. En tercer lugar, ambas alcanzaban su poder y privilegios al no encajar en normas categóricas, es decir, se encontraban dentro de una nueva categoría definida por la “desexualización”, donde la vestimenta representaba un papel esencial para su visualización exterior. Por último, ambas habían recibido de los hombres privilegios y una cierta independencia al dejar atrás su condición de mujer, y en el momento en que volvían a su rol tradicional como reproductoras y rompían su voto, recibían un castigo mucho más severo que el de cualquier otra mujer por la misma transgresión¹¹⁴⁵.

Las afinidades entre ambas eran tan evidentes que incluso existe la posibilidad de que alguna de las vestales se convirtiera al cristianismo. Esta hipótesis se argumenta sobre el hallazgo de una inscripción encontrada en el *Atrium Vestae* en la que se habría realizado una *damnatio memoriae*¹¹⁴⁶. Dice así:

¹¹⁴² A. B. Gallia, “The Vestal Habit”, *CPh*, 109 (2014), p. 222-240.

¹¹⁴³ Tit. Liu., *Ab Vrbe cond.*, IV, 44, 11, vol. 1, p. 238; VIII, 15, 7, vol. 2, p. 65.

¹¹⁴⁴ Licinia fue acusada formalmente por su intimidad con Craso, aunque al final salió a la luz que este último simplemente quería comprarle una villa en uno de los suburbios de Roma. Como la avaricia de Craso era bien conocida, esta explicación se dio por válida. Según Plutarco, Craso siguió persiguiendo a Licinia hasta conseguir la villa (Plut., *Vitae paral.*, *Crassus*, 1, vol. 1, 2, p. 126). Otros ejemplos son los de Postumia (Tit. Liu., *Ab Vrbe cond.*, IV, 44, 11, vol. 1, p. 238-239), y Minucia (Id., *Ab Vrbe cond.*, VIII, 15, 7-8, vol. 2, p. 65).

¹¹⁴⁵ A. E. Bybee, “From Vestal Virgin to Bride of Christ: Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism”, *SA*, 1 (2001), p. 3-20, p. 4, 7, 8, 11, 12 y 14.

¹¹⁴⁶ *CIL* VI, 4, 2, 32422.

OB MERITVM CASTITATIS
PVDICITAE ADQ(VE) IN SACRIS
RELIGIONIBVSQUE
DOCTRINAE MIRABILIS
C[[3]]E V(IRGINI) V(ESTALI) MAX(IMAE)
PONTIFICES VV(IRI) CC(LARISSIMI)
PROMAG(ISTRO) MACRINIO
SOSSIANO V(IRO) C(LARISSIMO) P(ONTIFICE) M(AXIMO)

Esta inscripción, fechada en el 364, fue dedicada a una vestal por sus extraordinarias virtudes. El borrado de su nombre, que se habría realizado a partir de esta fecha, sugiere que ésta cometió un hecho que a ojos de los paganos la hacía merecedora del olvido. ¿Quién era esta vestal? ¿Qué infracción cometió? No podemos dar respuesta a estas preguntas, pero una hipótesis sugerente es la conversión al cristianismo. “Cette inscription n’appartiendrait-elle pas à la Vestale Claudia”, se preguntaba E. Lazure, “dont parle Prudence, et qui serait entrée dans le temple de Saint-Laurence pour y recevoir le baptême?”¹¹⁴⁷. En efecto, Prudencio cita el nombre de Claudia para referirse a una vestal que entró en San Lorenzo¹¹⁴⁸, una afirmación muy debatida por los investigadores¹¹⁴⁹.

A finales del siglo IV, y en sintonía con la pujanza del cristianismo, los emperadores romanos poco a poco abandonaron su apoyo a la religión pagana¹¹⁵⁰. En medio de este proceso se produjo el conflicto por el Altar de la Victoria¹¹⁵¹. Se trata de

¹¹⁴⁷ E. Lazure, *Étude sur les vestales d’après les classiques et les découvertes du Forum*, Puisseaux – Pardès – Paris 1986 (Collection «Rebis [Sexualité et Tradition]»), p. 271; M. M. Marcos Sánchez, *Las mujeres de la aristocracia senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*, Tesis doctoral, Santander 1990, p. 259. A pesar de que E. Lazure y M. M. Marcos Sánchez se inclinan por una hipótesis ya antigua, otros autores ya expresaron su negativa hace más de un siglo (E. Boise Van Deman, “Notes on a Few Vestal Inscriptions”, *AJPh*, 29, 2 [1908], p. 172-178, p. 178).

¹¹⁴⁸ Prud., *Perist.*, 2, 525-529, p. 275.

¹¹⁴⁹ Por su parte, R. Lizzi opina que esta vestal podría identificarse con la Claudia cuya inscripción funeraria se halla en los alrededores de la Basílica de San Lorenzo (R. Lizzi Testa, “*Augures et pontifices: Public Sacral Law in Late Antique Rome*”, en A. Cain – N. Lenski [ed.], *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington 2009, p. 251-278, p. 268).

¹¹⁵⁰ Aunque Zósimo afirma que Graciano rechazó el título de *Pontifex Maximus* tras su elevación a emperador (Zos., *Hist. nou.*, IV, 36, vol. 2, 2, p. 302), la fecha se ha cuestionado (A. Cameron, “Gratian Repudiation of the Pontifical Robe”, *JRS*, 58, 1 [1968], p. 96-102).

¹¹⁵¹ Para A. Cameron, aunque muchos investigadores consideran este incidente como el

La pagana

una disputa que superó varias etapas y en la que participaron diversos personajes, entre ellos el obispo milanés. Su origen se halla en la retirada del Altar de la diosa de la Victoria de la casa del Senado por el emperador Constancio II en el año 357¹¹⁵². El altar regresó a su lugar en una fecha desconocida¹¹⁵³ para volver a ser retirado en el año 382 por el emperador Graciano, lo que fue acompañado de la supresión de algunos privilegios de las sacerdotisas de Vesta¹¹⁵⁴.

Fruto de estas acciones, Símaco encabezó una embajada del Senado para conseguir el retorno del Altar, pero ni siquiera fue recibido en audiencia por Graciano. Tras la muerte de este emperador, Símaco volvió a intentar un acercamiento, esta vez con el joven emperador Valentiniano II, a quien envió su célebre tercera *relatio* (c. julio

gran conflicto entre paganismo y cristianismo, probablemente se trató de un episodio con una importancia mucho menor, ya que ni siquiera otras figuras de la época como Agustín lo mencionan. Es más, recalca que damos por hecho que se trató de un debate ganado por Ambrosio, cuando, en su opinión, Símaco probablemente no llegó a leer ninguna de las epístolas ambrosianas. La intervención del obispo milanés no habría sido bienvenida ni deseada por el emperador (de ahí que tuviera que pedir una copia de la *relatio* de Símaco), y la segunda carta habría llegado cuando la decisión ya estaba tomada (A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, p. 36 y 40). En efecto, unos años antes N. B. McLynn afirmaba “Ambrose’s role in the affair, which he seems to have carried out with complete success, was purely obstructive” (N. B. McLynn, *Ambrose of Milan*, p. 152). Por su parte, G. Kalas creía que la creciente autoridad de Ambrosio llegó hasta el punto de influenciar o modificar la arquitectura civil y el espacio urbano más allá de la esfera cristiana (G. Kalas, *The Restoration of the Roman Forum in Late Antiquity. Transforming Public Space*, Austin 2015, p. 153).

¹¹⁵² Symm., *Rel.*, 3, 3, p. 21-33; Ambr., *Ep.*, 73, 32, p. 51. Curiosamente, Amiano Marcelino no menciona este suceso en su relato sobre la visita de Constancio II a la capital (Amm. Marc., *Res. gest.*, XVI, 10, vol. 1, p. 82-86). A pesar de retirar el Altar de la Victoria, el emperador mantuvo una política de equilibrio, nombrando tanto a paganos como a cristianos para puestos oficiales (A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960 [Publication de la Faculté des lettres et sciences humaines d’Alger, 34], p. 426; M. R. Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley 1990 [Transformation of the Classical Heritage, 17], p. 223). Sobre esta cuestión, *vide* R. O. Edbrooke, “The Visit of Constantius II to Rome in 357 and Its Effect on the Pagan Roman Senatorial Aristocracy”, *AJPh*, 97, 1 (1976), p. 40-61.

¹¹⁵³ Quizá devuelto por el emperador Juliano el Apóstata (I. Dionigi – A. Traina – M. Cacciari, *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, Terza Relazione*, Milano 2006, p. 8). Aunque no debemos descartar que fuera el propio Constancio II, tras su visita a Roma en el 357.

¹¹⁵⁴ Para J. J. Sheridan, así como S. Williams y G. Friell, estas medidas de Graciano fueron fruto de la presión de Ambrosio (J. J. Sheridan, “The Altar of Victory. Paganism’s Last Battle”, *AC*, 35, 1 [1966], p. 186-206, p. 187; G. Friell – S. Williams, *Theodosius. The Empire at Bay*, London 1994, p. 47), a lo que A. Cameron recuerda que el mismo Ambrosio negó tener nada que ver con la retirada del Altar y de los subsidios (A. Cameron, *The Last Pagans*, p. 36).

La pagana

384¹¹⁵⁵). En ella, Símaco abogaba por la recuperación del Altar y la devolución de los privilegios de las sacerdotisas de Vesta¹¹⁵⁶. Sin haber leído esta *relatio*, Ambrosio escribió una epístola al emperador en la que le advertía que devolver el Altar obligaría a los senadores cristianos a someterse a un juramento pagano. Pedía, además, que le hiciera llegar una copia de la *relatio* de Símaco para escribir una refutación más completa¹¹⁵⁷, lo que se materializó en su epístola 73¹¹⁵⁸. Finalmente, Valentiniano II denegó la petición de Símaco¹¹⁵⁹.

Es posible que la disputa por el Altar de la Victoria generara tensión entre Símaco y Ambrosio¹¹⁶⁰. Ambos intercambiaron cartas a lo largo de los años con un tono de fría cortesía¹¹⁶¹, al menos por parte del senador. Algunas de ellas se han conservado

¹¹⁵⁵ C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 842.

¹¹⁵⁶ Symm., *Rel.*, 3, 3 y 11, p. 281 y 282.

¹¹⁵⁷ Ambr., *Ep.*, 72, 9, p. 154; Paul. Med., *Vita Ambr.*, 26, 1-2, p. 86.

¹¹⁵⁸ Para un análisis exhaustivo de estas tres epístolas, véase: C. Marty Minguet, *La correspondencia*, p. 842-863. Una de las cuestiones más tratadas en este debate historiográfico es hasta qué punto conocía Ambrosio el contenido de la *relatio* y por qué envió su primera epístola antes de leerla. Para G. Lo Menzo Rapisarda, el obispo habría sido informado de las intenciones de Símaco por algún miembro del consistorio que temía que Valentiniano II se inclinara a favor de los paganos. Ambrosio, pues, habría escrito a toda prisa una carta en la que intentó refutar los argumentos de Símaco sin conocerlos en detalle (G. Lo Menzo Rapisarda, “La personalità di Ambrogio nelle Epistole XVII e XVIII”, *Orpheus*, 20 [1973], p. 3-143, p. 32). Es más, años antes la autora aseguraba que Valentiniano II no habría tomado aún una decisión favorable para los cristianos antes de recibir la segunda epístola ambrosiana porque la situación del joven emperador era incierta y delicada (Ead., “Ambrogio e Valentiniano II nella polemica per l’Ara della Vittoria”, *ND*, 21, 1-2 [1971], p. 5-28, p. 22).

¹¹⁵⁹ Para J. F. Matthews, la petición de Símaco fue dejada de lado por la intolerancia religiosa del obispo milanés (J. Matthews, *Western Aristocracies*, p. 209). De hecho, en opinión de R. González Salinero, el obispo de Milán “se mostró intolerante con la religión pagana”, aunque, “en comparación, se mostró más tolerante con los paganos que con arrianos y judíos, a los que consideraba enemigos especialmente temibles” (R. González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental [siglos IV y V]*, Madrid 2000 [Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión], p. 146). Ambrosio inmortalizó la decisión del joven emperador en el discurso funerario que le dedicó. Según el obispo, aunque llegaron embajadas desde Roma para recuperar los privilegios de los templos, Valentiniano II se negó a ceder en una petición que su hermano Graciano había rechazado (Ambr., *De obit. Valent.*, 19-20 y 52, p. 340 y 355). Por supuesto, en el *De obitu Theodosii*, Ambrosio también alabó al emperador Teodosio I por su política pro cristiana y la prohibición del culto pagano (Id., *De obit. Theod.*, 4, p. 373).

¹¹⁶⁰ Al respecto, J. J. Sheridan opina que ambos fueron amigos cercanos (J. J. Sheridan, “The Altar of Victory”, p. 195).

¹¹⁶¹ Según J. F. Matthews, Símaco se dirigía a Ambrosio de la misma forma que a otros oficiales de la corte con capacidad de patronazgo e influencia, a lo que el obispo tendría que responder con la esperada *amicitia* senatorial (J. F. Matthews, “The Letters of Symmachus”, en J. W. Binns [ed.], *Latin Literature of the Fourth Century*, London 1974 [Greek and Latin

La pagana

en el tercer libro del *corpus* epistolar de Símaco¹¹⁶² y básicamente se trata de recomendaciones o peticiones de ayuda. Cabe añadir que los investigadores encuentran muy probable que ambos compartieran lazos de sangre¹¹⁶³.

A pesar del protagonismo del prelado milanés en este debate historiográfico, nuestro interés radica en el papel que representaron las vestales y en la opinión de Ambrosio al respecto. Según la *relatio*, las sacerdotisas de Vesta habían visto sustraídos sus privilegios financieros¹¹⁶⁴, algo que, para Símaco, no representaba ningún beneficio para el *aerarium*. Ya que no poseían nada, la única ganancia de las vestales era el honor que su profesión les otorgaba¹¹⁶⁵. Además, las vestales, que no podían heredar de su familia de origen, habían perdido también su derecho a recibir legados testamentarios¹¹⁶⁶.

Studies], p. 58-99, p. 87-88).

¹¹⁶² Concretamente se trata de ocho cartas (Symm., *Ep.*, III, 30-37, p. 80-82), a pesar de que es probable que intercambiaran algunas más; al respecto, E. Beltran afirma haber detectado tres cartas no conservadas: una de Ambrosio a Símaco, y dos del senador al obispo (E. Beltran Rizo, *La correspondencia de Símaco. Interpretación, cronología y cartas no conservadas [libros III-IV]*, Tesis doctoral, Barcelona 2013, p. 156).

¹¹⁶³ T. D. Barnes, “Augustine, Symmachus, and Ambrose”, en J. McWilliam (ed.), *Augustine. From Rhetor to Theologian*, Waterloo 1992, p. 7-14, p. 8-9.

¹¹⁶⁴ Symm., *Rel.* 3, 7, p. 281.

¹¹⁶⁵ Id., *Rel.*, 3, 11, p. 282.

¹¹⁶⁶ Específicamente, Símaco dice que tanto las vestales como los ministros de la religión habían perdido el privilegio de heredar legados (Symm., *Rel.*, 3, 14, p. 282: *capiant legata liberti, seruis testamentorum iusta commoda non negantur: tantum nobiles uirgines et fatalium sacrorum ministri excluduntur praesidiis hereditate quaesitis?*). Esta afirmación se ha interpretado por los investigadores como el hecho de que Graciano confiscó los *fundi* tanto de las vestales como del resto de ministros religiosos. Sin embargo, vale la pena señalar que una reciente investigación de R. Lizzi ha generado una nueva perspectiva que a su vez ha sido refutada. Según R. Lizzi, las medidas de Graciano no afectaron a todos los colegios sacerdotales, y aún menos a los templos, sino a algunos privilegios de las sacerdotisas de Vesta. Cuando Símaco emplea el término *ministri* no está haciendo referencia a los pontífices de los colegios sacerdotales, sino a los asistentes de las vestales que pertenecían a su mismo colegio. Además, por muy devoto que Símaco fuera de la diosa, siendo él mismo *pontifex* habría incluido en su *relatio* de qué manera las medidas de Graciano habían afectado a su propio colegio en vez de centrarse en las vestales. Para R. Lizzi, resulta difícil creer que el emperador dirigiera un rescripto contra todos los sacerdotes de Roma, quienes aún eran escogidos entre las familias más destacadas de la capital. Si Graciano había actuado realmente así, ¿cómo es que Símaco se olvidó de reclamar los privilegios de los demás sacerdotes? (R. Lizzi Testa, “Christian Emperor, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism”, *AnTard*, 15 [2007], p. 251-262, p. 257 y 259-260). En respuesta, M. R. Salzman arguye que la argumentación de R. Lizzi antepone las palabras de Símaco a las de Ambrosio, quien, en su opinión, en la epístola 73 afirma claramente que todos los terrenos fueron

La pagana

Desde su primera réplica a Símaco, Ambrosio juega la carta económica para encumbrar a las vírgenes cristianas como modelo de virtudes. En su primera epístola, con un tono netamente más apasionado que la segunda, el prelado se dirigía al emperador para recordarle que las vírgenes cristianas no gozaban de ninguno de los privilegios de las vestales, por lo que ¿se atrevería el emperador a mostrarse favorable a los paganos y otorgarles a las vestales algo que ni siquiera las cristianas pedían?¹¹⁶⁷

En la segunda epístola¹¹⁶⁸, Ambrosio prosigue con su línea económica, aunque hace especial hincapié en los privilegios de las vestales; su modo de denunciarlos sugiere que los consideraba terrenales y poco adecuados para unas mujeres que habían dado su voto de castidad. Según Ambrosio, la insistencia de Símaco en que las vestales recuperasen su inmunidad ponía en evidencia que su vocación no era tal, ya que su verdadera motivación era el provecho económico. Insistía en que las vestales se sentían atraídas por el sacerdocio debido a la promesa de beneficios, puesto que eran incapaces de comprender la virginidad sin recompensa material. Pero a pesar de todas las promesas, del derecho a ser portadas en litera por la ciudad, de vivir rodeadas con un cortejo y de guardar la castidad por un tiempo convenido, los paganos sólo habían logrado reunir a siete mujeres para llevar las *infulae*¹¹⁶⁹.

Por el contrario, proseguía Ambrosio, las vírgenes cristianas no buscaban acrecentar su belleza con bandas en la cabeza; un humilde velo, noble y casto, las cubría. Ni llevaban púrpura ni buscaban el lujo; su cuerpo estaba acostumbrado al ascetismo. Tampoco buscaban ningún provecho o beneficio. En definitiva, la virginidad

confiscados (M. R. Salzman – M. Roberts [ed.], *Quintus Aurelius Symmachus. The Letters of Symmachus, Book 1*, Atlanta 2011 [Writings from the Greco-Roman World, 30], p. xxxii, n. 99). Por su parte, A. Cameron argumenta que seis embajadas entre el 382 y el 394 indican claramente que los paganos hallaron muy perjudiciales las medidas de Graciano contra la financiación de los cultos (A. Cameron, *The Last Pagans*, p. 42).

¹¹⁶⁷ Ambr., *Ep.*, 72, 14, p. 17-18.

¹¹⁶⁸ Para J. H. W. G. Liebeschuetz, esta epístola fue enviada después de que el emperador ya hubiera tomado una decisión favorable a los cristianos (J. H. W. G. Liebeschuetz, *Political Letters*, p. 62). Por su parte, C. Sogno opina que Símaco estaba destinado a sucumbir por una simple razón: además de amenazarle con la excomunión, Ambrosio recordó al emperador la deuda que le tenía por haberle apoyado en su embajada al usurpador Máximo (C. Sogno, *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor 2006, p. 51).

¹¹⁶⁹ Ambr., *Ep.*, 73, 11, p. 39-40. Nótese que Ambrosio dice siete y no seis vestales, lo que ha llevado a los investigadores a preguntarse en qué momento se produjo tal cambio. Tal y como nos lo explica Plutarco, parece que durante los primeros años de vida de este sacerdocio el número de adeptas creció hasta llegar a seis, número que se mantuvo hasta una fecha indeterminada.

La pagana

comprada no podía llamarse verdadera¹¹⁷⁰. Y en el caso de que el emperador se inclinase por responder favorablemente a la petición de Símaco, argüía Ambrosio, ¿qué recompensa recibirían los cristianos? ¿Por qué los paganos pensaban que sólo las vestales tenían que recibir el subsidio cuando ahora eran gobernados por emperadores cristianos?¹¹⁷¹

Pese a que Ambrosio emplea repetidamente la baza económica, ésta es una simple herramienta para alcanzar su objetivo: desautorizar a las vestales. No sólo constituían un grupo de sacerdotisas con siglos de antigüedad y tradición, también eran muy queridas por la población. Por ello, el obispo milanés se valió de todos los argumentos que pudo reunir para desacreditar a las vestales en el aspecto económico¹¹⁷².

La manera más eficaz de reivindicar el prestigio para las vírgenes cristianas era denigrar a las demás, y por ello Ambrosio las acusó de guardar una falsa virginidad. Es decir, emplear el fenómeno de la alteridad: necesitas definir (y denigrar) la figura del otro a fin de afianzar la propia identidad. Para el obispo, sólo las cristianas resultaban merecedoras del reconocimiento social, pues éstas no buscaban los privilegios terrenales ni el provecho económico, sino que subsistían como podían, a veces con la ayuda de la Iglesia, y su objetivo era acercarse al Señor. En definitiva, para que las vírgenes cristianas fueran reconocidas como verdaderas vírgenes no podían existir rivales; en este caso, para enfatizar la superioridad de las primeras, Ambrosio empleó el argumento de la riqueza, una de las cuestiones más debatidas de la nueva religión.

Como puede imaginarse, ésta no fue la única ocasión en la que el prelado milanés expresó su rechazo hacia las vestales, motivado, como ya hemos dicho, por la defensa de la superioridad de las vírgenes cristianas. De hecho, se trata de un *tópos* de la literatura cristiana que se proyecta desde autores como Minucio Félix, Tertuliano y Arnobio¹¹⁷³ hasta el poeta Prudencio, quien en su *Contra Symmachum* (redactado entre

¹¹⁷⁰ Resulta habitual que los autores cristianos opinen que los demás pueblos desconocen la verdadera virginidad. Un ejemplo es el de Atanasio de Alejandría, quien en su primera epístola a las vírgenes tachaba de falsa la castidad practicada en otras naciones (Athanas., *Ep. prim. ad. uirg.*, p. 74 y 75).

¹¹⁷¹ Ambr., *Ep.*, 73, 12, p. 40-41.

¹¹⁷² Ambrosio no fue el único que reiteró la cuestión de las finanzas; la preocupación de Símaco por este aspecto hizo concluir a F. Paschoud que “les vrais resorts de l’affaire de l’autel de la Victoire ne sont pas la religion et la tradition, mais l’argent et la volonté de défendre des privilèges sociaux” (F. Paschoud, “Reflexions sur l’idéal religieux de Symmaque”, *Historia*, 14, 2 [1965], p. 215-235, p. 235).

¹¹⁷³ Min. Fel., *Oct.*, 25, 10-12, p. 42-43; Arn., *Adu. nat.*, III, 32, p. 133; Tert., *De spect.*,

La pagana

el 402/403)¹¹⁷⁴ retomaba la disputa entre el senador y el obispo milanés y criticaba duramente el comportamiento de las vestales¹¹⁷⁵.

En su *De uirginibus*, Ambrosio introducía por primera vez en su obra la crítica a las vestales: si bien cristianos, paganos y bárbaros compartían el mismo aire y el mismo estado corporal terrenal, sólo los primeros conocían de verdad lo que era la virginidad, pues los segundos la violaban y los terceros la asaltaban¹¹⁷⁶. El obispo se preguntaba cómo podía ser cierta una virginidad que únicamente debía conservarse unos años: ¿qué religión era aquella que hacía a las jóvenes púdicas y a las mayores impúdicas? No podía llamarse honesta y casta aquella mujer que buscaba el premio con su virginidad, que se vendía a cambio de un precio, que se dejaba observar por ojos lujuriosos y que gozaba de privilegios¹¹⁷⁷. Más adelante, en su *De uirginitate*, Ambrosio recalcó que las vírgenes paganas no merecían ningún reconocimiento por cultivar únicamente la castidad de la carne. Entre los paganos, las vírgenes obtenían premios por rechazar el matrimonio, ¡e incluso eran reclutadas con violencia!¹¹⁷⁸

El obispo milanés no quiso hacer hincapié en el castigo de las vestales que habían perdido su virginidad. Quizá ello se deba a que la última condena había acontecido tiempo atrás, o a que las vírgenes cristianas tampoco estaban libres de romper su voto. De hecho, la crudeza del castigo podría haberle servido de material para censurar los rituales de la religión pagana; es más, durante la época en que ya había alcanzado la cátedra, una de las vestales de Alba, Primigenia, fue denunciada por haber yacido con un hombre llamado Máximo. Este episodio ha quedado documentado en dos epístolas de Símaco. La gestión de la condena sufrió algunos altibajos, ya que el

5, 7, p. 232; Id., *Apol.*, 26, 2, p. 138; Id., *Ad uxor.*, I, 6, 3, p. 112.

¹¹⁷⁴ Para D. Shanzer, Prudencio escribió el prólogo y la segunda parte de esta obra en dichas fechas, y unió diversos escritos preexistentes para formar la primera parte (D. Shanzer, “The Date and Composition of Prudentius’ *Contra Orationem Symmachi libri*”, *RFIC*, 117 [1989], p. 442-462, p. 459; W. Evapoel, “Prudence et la conversion des aristocrats romains”, *Augustinianum*, 30 [1990], p. 31-43, p. 43).

¹¹⁷⁵ Prudencio comienza su crítica al cuerpo de las vestales alegando que las llevan al templo tan jóvenes que no han podido formarse un juicio propio sobre si quieren ejercer realmente esta profesión sacerdotal. Y cuando, después de treinta años, lo abandonen, sus canas las adornarán el día de su boda. En su juventud, se pasearán a la vista de todos en carro, y ocuparán puestos privilegiados en los espectáculos cruentos, deleitándose en los golpes y la sangre (Prud., *Contr. Symm.*, II, 1064-1132, p. 248-250).

¹¹⁷⁶ Ambr., *De uirg.*, I, 4, 14, p. 118.

¹¹⁷⁷ Id., *De uirg.*, I, 4, 15, p. 118-120.

¹¹⁷⁸ Id., *De uirginit.*, 3, 13, p. 22.

La pagana

prefecto urbano, encargado de llevar a cabo la sentencia, argumentó que no podía ejecutarla porque no podía salir de Roma y porque el crimen de la vestal era demasiado grave como para dejarla entrar en la ciudad. La tarea recayó entonces en Símaco, gobernador de la provincia, quien abogó por castigarla con la pena tradicional¹¹⁷⁹. Se desconoce la fecha exacta y cómo se resolvió el incidente, pero éste fue el último caso documentado.

Para J. Curran, gran parte del prestigio de las vestales se esfumó con sus privilegios fiscales¹¹⁸⁰. En efecto, las medidas de Graciano debieron suponer un duro golpe para las vestales, porque con ellas no sólo se minaba su independencia económica; se trataba también de una manifestación de los cambios que llevaban décadas gestándose en el gobierno. Poco a poco, los cimientos del paganismo fueron derrumbándose para dar paso a una nueva religión que se introducía con fiereza en los engranajes de la sociedad. La desaparición del cuerpo de las vestales, junto a muchos otros cultos de Roma, probablemente aconteció a finales del siglo IV¹¹⁸¹. Por entonces la sociedad ya contaba con un nuevo grupo de mujeres más numeroso que llenó con éxito el lugar que las vestales habían ocupado durante siglos.

20. Marginadas: actrices y prostitutas

Relegadas a los márgenes de la jerarquía social, actrices y prostitutas eran consideradas *infames* por la profesión que ejercían¹¹⁸². Si bien las actrices no tenían por

¹¹⁷⁹ Symm., *Ep.*, IX, 147-148, p. 274-275. Al respecto, T. Mommsen opina que a raíz de este incidente podemos deducir que “l'exercice direct du droit de discipline domestique n'est donc plus permis au collège des pontifes par les gouvernements du IV^e siècle” (T. Mommsen, *Le droit pénal*, I, p. 26, n. 2).

¹¹⁸⁰ J. Curran, *Pagan City*, p. 208.

¹¹⁸¹ J. C. Saquete, sin embargo, lo fecha a principios del siglo V (J. C. Saquete, *Las vírgenes vestales*, p. 134).

¹¹⁸² Aug., *De ciu. Dei*, II, 29, p. 64. En el caso de las actrices, la *infamia* se les aplicaba por haber actuado encima de un escenario y cobrado por sus servicios (*Dig.*, III, 2, 2, 5, p. 37), lo que para M. Ducos significa que el desprecio hacia los actores nacía, en parte, por su aparición en público con ciertas actitudes (M. Ducos, “La condition des acteurs à Rome. Données juridiques et sociales”, en J. Blänsdorf – J. M. André – N. Fick [ed.], *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum / Théâtre et société dans l'empire romain*, Tübingen 1990 [Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4], p. 19-33, p. 27). A partir del siglo IV, la calificación de *infame* se expandió para incluir también la cuestión religiosa. Diocleciano sentaría este precedente al cargar dicho estigma sobre cristianos y maniqueos (S. Bond, “Status, Violence, and Civic Exclusion in Late Antiquity”, *CIAnt*, 33, 1 [2014], p. 1-30, p. 10).

La pagana

qué vender su cuerpo, la forma en que lo exhibían ante el público daba a entender que podían estar dispuestas a un intercambio económico¹¹⁸³ y en la práctica eran asimiladas a las *mulieres publicae*¹¹⁸⁴. Tal y como indica el propio término, la ocupación de estas mujeres las hacía disponibles a todas las capas masculinas de la sociedad siempre y cuando los clientes pudieran costear el precio establecido¹¹⁸⁵. El hecho de que estas mujeres ofrecieran su cuerpo al público, sin ningún resquicio de *pudicitia*, en vez de guardar su castidad para un solo hombre, las convertía, precisamente, en *mulieres publicae*¹¹⁸⁶. En efecto, tanto actrices como prostitutas trabajaban atrayendo la atención de los hombres y proporcionando placer visual y carnal¹¹⁸⁷. A ojos de los romanos, su

¹¹⁸³ C. Edwards, “Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome”, en J. P. Hallet – M. B. Skinner (ed.), *Roman Sexualities*, Princeton 1997, p. 66-95, p. 85. En opinión de S. Perea Yébenes, la procacidad de estas actuaciones facilitó que los moralistas romanos establecieran la “ecuación mima = puta” (S. Perea Yébenes, “Extranjeras en Roma y en cualquier lugar: mujeres mimas y pantomimas, el teatro en la calle y la fiesta de Flora”, *Gerión*, 8 [2004], p. 11-43, p. 14). En efecto, el cuerpo femenino desnudo —o con ropa sugerente— era rápidamente identificado con una mujer libertina. Un ejemplo lo encontramos en Ambrosio, quien llamó *uenatrix libidinum* a la diosa Diana, a pesar de ser una diosa virgen (Ambr., *De uirg.*, III, 2, 6, p. 214), puesto que cazaba relaciones lujuriosas con su desnudez.

¹¹⁸⁴ Según G. A. Manzano Chinchilla, “la imagen literaria de los profesionales del teatro se basa en una sexualidad desmedida y una categorización moral negativa —que, sin embargo les otorga una mayor libertad sobre todo por la independencia económica—. Éstas son las razones para meter en el mismo saco a un buen número de profesiones” (G. A. Manzano Chinchilla, “Las identificaciones sociales de la prostituta en la literatura romana”, *Saldiva*, 10 [2010], p. 149-158, p. 154).

¹¹⁸⁵ Los precios de los diferentes servicios proporcionados por prostitutas serían saldados con monedas, de la misma manera que con otros bienes comprados en el día a día (P. Temin, “A Market Economy in the Early Roman Empire”, *JRS*, 91 [2001], p. 169-181, p. 173). Aunque algunas fuentes mencionan el precio de determinadas prostitutas, T. A. J. McGinn aconseja cautela, ya que dichos autores podían incurrir en una fantasía o exageración (*uide* especialmente: T. A. J. McGinn, *The Economy of Prostitution in the Roman World. A Study of Social History and the Brothel*, Ann Arbor 2007⁴, p. 40-55; H. Herter, “The Sociology of Prostitution in Antiquity in the Context of Pagan and Christian Writings”, en M. Golden – P. Toohey [ed.], *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edinburgh 2003 [Edinburgh Readings on the Ancient World], p. 57-113, p. 71-78). Por su parte, J. L. Ramírez Sábada opina que “no era una profesión lucrativa” (J. L. Ramírez Sábada, “La prostitución: ¿un medio de vida bien retribuido?”, en E. Garrido González [ed.], *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, Madrid 1986, p. 225-236, p. 233).

¹¹⁸⁶ C. Segura, “Mujeres públicas/malas mujeres. Mujeres honradas/mujeres privadas”, en C. Del Moral, *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa Medieval*, Granada 1993, p. 53-62 (*Feminae*, 9), p. 59.

¹¹⁸⁷ El proxeneta (*leno*) podía atraer mayor número de clientes si compraba esclavas extranjeras para ejercer como prostitutas (S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1995², p. 201). De hecho, según D. Noy,

La pagana

dedicación laboral las tachaba de impúdicas, faltas de honradez y decencia, lo que en el imaginario colectivo las colocaba en el lugar completamente opuesto al de las matronas romanas¹¹⁸⁸. De estas últimas, cuyo estudio ya hemos abordado, recordaremos que encarnaban todos los rasgos femeninos positivos que cabía esperar en una esposa y madre. Como su cuerpo debía proporcionar una descendencia legítima, los tratados morales las animaban a convertirse en sus propias guardianas cuidando en extremo sus compañías y su actuación en la esfera pública. Dejando de lado la potestad del *pater familias*, el cuerpo de las matronas debía ser custodiado para el disfrute de un solo hombre, ya fuera para su gratificación sexual o para engendrar hijos legítimos.

muchos de los actores y bailarines que llegaban a Roma procedían de Oriente (D. Noy, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000, p. 118). La riqueza que algunas meretrices llegaron a amasar habría influido en la creación de una tasa en los burdeles, lo que requería la creación de un censo controlado por los ediles. Sobre esta cuestión, *vide* T. A. J. McGinn, “The Taxation of Roman Prostitutes”, *Helios*, 16 (1989), p. 79-110, investigación actualizada en Id., “The Taxation of Roman Prostitutes”, en T. A. J. McGinn, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, New York – Oxford 1998, p. 248-287.

¹¹⁸⁸ Aunque algunas prostitutas alcanzaron altas cuotas de celebridad, la mayoría de ellas luchaba por sobrevivir en “ambientes hostiles, degradantes, propios de zonas marginales donde la miseria y la violencia iban unidas” (M. A. López Blanco, “La pérdida de la dignidad: la prostitución femenina en la Roma imperial”, en C. Alfaro Giner – A. Noguera Borel [ed.], *Actas del Primer Seminario sobre la Mujer en la Antigüedad [Valencia, 24-25 Abril, 1997]*, Valencia 1998, p. 117-125, p. 123; C. Herreros González, “Las meretrices romanas: mujeres libres sin derechos”, *Iberia*, 4 [2001], p. 111-118, p. 114). Desconocemos en qué medida las prostitutas eran esclavas empleadas como tales, pero es probable que un gran número de esclavas proviniera del mercado o del abandono de recién nacidas (C. Salles, *Los bajos fondos de la Antigüedad*, Barcelona 1983 [Las historias de la historia, 3], p. 188 [trad. C. Ayra, *Les Bas-Fonds de l’Antiquité*, Paris 1982]). En diversos estudios, W. V. Harris ha defendido la hipótesis de que los infantes abandonados constituían una fuente más importante de lo que se había considerado hasta entonces para la compraventa de esclavos (*vide* W. V. Harris, “Towards a Study of the Roman Slave-Trade”, en J. H. D’Arms – E. C. Kopff [ed.], *The Searborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History*, Roma 1908 [Memoirs of the American Academy in Rome, 36], p. 117-140; Id., “Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves”, *JRS*, 89, [1999], p. 62-75. Cfr. J. Ramin – P. Veyne, “Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l’esclavage volontaire”, *Historia*, 30 [1981], p. 472-497; W. Scheidel, “Quantifying the Sources of Slaves in the Early Roman Empire”, *JRS*, 87 [1997], p. 156-169). Por su parte, R. Flemming asevera que muchas fuentes del período dan a entender que un gran número de personas que ejercían la prostitución habían sido criadas para ejercer dicha profesión después de ser recogidas de la calle (R. Flemming, “*Quae Corpore Quaestum Facit*: The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire”, *JRS*, 89 [1999], p. 38-61, p. 41), como afirma Lactancio (Lact., *Diu. inst.*, VI, 20, 22, p. 559). Por último, cabe señalar que las prostitutas cristianas sólo podían comprarse y ser liberadas por cristianos (*Cod. Theod.*, XV, 8, 1, p. 824).

La pagana

El modelo de la matrona romana fue adaptado sin grandes cambios por la literatura patrística como el ideal de la esposa cristiana; así pues, Ambrosio, al igual que el resto de autores cristianos, siguieron empleando la dicotomía de mujer decente / indecente en función de la disponibilidad sexual de cada una. Esta categorización de la mujer en relación con el uso de su cuerpo constituyó una parte intrínseca del pensamiento romano, así como del funcionamiento de su sociedad. De la matrona romana emanaban características consideradas como “positivas”, lo que hacía necesario que existieran otras juzgadas como “negativas” y que eran adscritas a personas como las prostitutas. La polarización de la figura femenina en ambas vertientes no dejaba mucho espacio de maniobra a las mujeres; si el ojo público creía que mantenían relaciones sexuales fuera de lo que se consideraba “respetable”, rápidamente eran incorporadas al grupo de mujeres desinhibidas¹¹⁸⁹. Tal y como señala G. A. Manzano Chinchilla, la prostituta ejercía un rol activo en las relaciones sexuales, tanto en la búsqueda de clientes como en el coito, lo que estaba vedado a la matrona y la situaba en una posición diametralmente opuesta¹¹⁹⁰.

Tanto actrices como prostitutas se englobaban en la categoría de *infames*, aunque ésta no se aplicaba únicamente a ciertos empleos¹¹⁹¹. La ocupación de actrices y prostitutas hacía recaer en ellas un estigma social que reverberaba más allá de su día a

¹¹⁸⁹ Según nos explica Suetonio, durante el gobierno de Tiberio algunas matronas romanas se inscribieron en el censo como prostitutas para evitar el castigo de las leyes de Augusto (Suet., *De uita Caes.*, III, 35, p. 130). En efecto, su estatus como prostitutas ante la ley romana las liberaba de seguir las medidas de Augusto contra el celibato; es más, desde entonces, y en aplicación de esta ley, no podían contraer matrimonio con ningún ciudadano romano libre (A. H. J. Greenidge, *Infamia. Its Place in Roman Public and Private Law*, Aalen 1977, p. 175).

¹¹⁹⁰ T. Frank, “The Status of Actors at Rome”, *CPh*, 26, 1 (1931), p. 11-20, p. 16-19 (cfr. W. M. Green, “The Status of Actors at Rome”, *CPh*, 28, 4 [1933], p. 301-304, p. 304); G. A. Manzano Chinchilla, “La «no mujer»: categorización social de la prostituta libre en Roma”, *Antesteria*, 1 (2012), p. 29-36, p. 32.

¹¹⁹¹ Las mesoneras también compartían la mancha de actrices y prostitutas (*Dig.*, XXIII, 2, 43, p. 297). Según Ambrosio, Helena, la madre del emperador Constantino I, conoció a su marido trabajando en una posada. De ella destaca que no sólo era excelente en su trabajo, sino también como madre y que su gran fe la llevó a visitar los lugares sagrados (Ambr., *De obit. Theod.*, 41-42, p. 393). Ambrosio no menciona en ningún momento los prejuicios sociales que sufrían estas profesionales, y dado que el obispo podía haber evitado proporcionar esta información, nos inclinamos por pensar que el prelado milanés quiso resaltar aún más la virtud de la madre de Constantino I como muestra de su pureza incluso en las situaciones más adversas.

La pagana

día, ya que su “mala fama” tenía consecuencias legales¹¹⁹². Marginadas sociales en cuanto a derechos, ambas figuras desempeñaban un papel claramente visible en el escenario de la vida pública¹¹⁹³, ya fuera en la calle, en los burdeles o en el teatro, lo que propiciaría su entrada en la literatura pagana y cristiana.

La fijación de los autores cristianos por la temática sexual, los largos debates en torno a la mujer, a su lugar en la sociedad, a cómo debía vestir y comportarse, etcétera, hacía imposible eludir a las prostitutas de los tratados cristianos, aunque ya eran viejas conocidas de la literatura pagana. Con unas pocas pinceladas, poetas satíricos como Horacio¹¹⁹⁴ o Juvenal¹¹⁹⁵ retrataron con ingeniosa habilidad la vida turbulenta de la calle, sin olvidarse de incluir a estas mujeres¹¹⁹⁶. Los moralistas de la nueva religión

¹¹⁹² Aug., *De ciu. Dei*, II, 29, p. 64. Vide R. M. Cid López, “Prostitución femenina y desorden social en el Mediterráneo antiguo. De las devotas de Venus a las meretrices”, *Lectora*, 18 (2012), p. 113-126, p. 121.

¹¹⁹³ C. Edwards, “Unspeakable Professions”, p. 67. C. Salles, *Los bajos fondos*, p. 186: “con la misma naturalidad que los griegos, los romanos hacen de la prostitución un componente esencial del orden social”.

¹¹⁹⁴ Hor., *Serm.*, I, 2, p. 41-42.

¹¹⁹⁵ Juvenal focaliza una de sus sátiras, la número 9, en la prostitución masculina (Iuu., *Sat.*, 9, p. 115-121. Vide S. H. Braund, “Satire 9: Ironist and Victim”, en S. H. Braund, *Beyond Anger: A Study of Juvenal’s Third Book of Satires*, Cambridge 1988 [Cambridge Classical Studies], p. 130-177; R. M. Rosen, *Making Mockery. The Poetics of Ancient Satire*, Oxford 2007 [Classical Culture and Society], p. 207-242; C. Keane, *Juvenal and the Satiric Emotions*, Oxford 2015, p. 108-116). Sobre la homosexualidad masculina en la sociedad romana destacaremos algunas investigaciones: D. S. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, London 1975; J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago – London 1980; S. Lija, *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Ekenäs 1983 (Commentationes humanarum litterarum, 74); D. Dalla, *Vbi Venus mutatur. Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milano 1987 (Seminario giuridico della Università di Bologna, 119); A. Richlin, “Not before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men”, *JHSex*, 3, 4, (1993), p. 523-573; J. Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994; E. Cantarella, *Secondo natura: bisessualità nel mondo antico*, Milano 1995; C. A. William, *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford – New York 1999; B. C. Verstraete – V. Provencal (ed.), *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition in the West*, New York 2005; M. Masterson, *Man to Man: Desire, Homosociality, and Authority in Late-Roman Manhood*, Columbus 2014; K. Olson, “Masculinity, Appearance, and Sexuality: Dandies in Roman Antiquity”, *JHSex*, 23, 2 (2014), p. 185-204.

¹¹⁹⁶ El género de la sátira retrataba con un lenguaje burdo y áspero el día a día de los romanos, y la sexualidad o las relaciones sexuales eran abordadas con crudeza e ironía. Para R. M. Rosen y C. C. Keane, la libertad de expresión que sentían los poetas les inducía a tratar sobre esta temática repetidamente (R. M. Rosen – C. C. Keane, “Greco-Roman Satirical

La pagana

sellaron en esta figura el desenfreno, la pasión, la lujuria, el placer carnal e incluso la depravación y el vicio. Como advierte T. D. Barnes, “Roman law had long treated actors as technically infames, and Roman society had always regarded their profession as demeaning; Christianity sharpened that prejudice, reinforcing a social and moral contempt that already existed, by excluding actors, at least in theory, from membership in a religious community that normally admitted both sinners and the lowborn”¹¹⁹⁷. Ahora bien, para ellos existía la posibilidad de redimirse. Las que ejercían esta profesión, al igual que los proxenetes o los actores, podían ser admitidos en la Iglesia si renunciaban a su oficio¹¹⁹⁸.

Para Ambrosio de Milán, la prostituta encarnaba la huida del pudor, la moderación y la castidad, y por ello la empleaba en sus escritos como contrapunto de la esposa cristiana. En su opinión, la prostituta paseaba por las calles con contoneos indecentes buscando clientes con la mirada, impúdica por sus andares y su excesivo maquillaje y cazadora de almas¹¹⁹⁹. Volvemos a lo que hemos anunciado al comienzo; la mirada de la prostituta sólo puede conducir a la concupiscencia. Así lo afirma Ambrosio:

Moriuntur in eo passiones singulae, moritur uisus, qui peccatum adnuntiat, qui intendit mulieri fallaci, qui capitur alieni uultus decore, quem oculi meretricis

Poetry”, en T. K. Hubbard [ed.], *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden 2014 [Blackwell Companions to the Ancient World. Literature and Culture], p. 381-397, p. 381-382).

¹¹⁹⁷ T. D. Barnes, “Christians and the Theater”, en W. J. Slater (ed.), *Roman Theater and Society. E. Togo Salmon Papers I*, Ann Arbor 1996, p. 161-180, p. 178.

¹¹⁹⁸ *Trad. apost.*, 16, p. 34 y 36; Aug., *De fid. et op.*, 18, 33, p. 78-79. Uno de los cánones pseudoiliberitanos recoge la posibilidad de que una meretriz pudiera ser aceptada en la fe si previamente había abandonado su oficio y había contraído matrimonio (*Can. ps. Iliberr.*, 44, p. 256 y 575. *Vide* J. Vilella, “Las estipulaciones pseudoiliberitanas acerca de los catecúmenos”, en *Lex et religio. XL Incontro di studiosi dell’antichità cristiana [Roma, 10-12 maggio]*, Roma 2013 [SEA, 135], p. 587-616, p. 591-596). Para la Iglesia, la renuncia a los espectáculos debía ser total; así, cuando Eucracio, obispo de Tiana, preguntaba a Cipriano si un histrión retirado que enseñaba su anterior oficio podía ser aceptado en comunión, éste respondía que en absoluto (*Cypr., Ep.*, 2, p. 467-469). La cronología de esta carta debería situarse hacia los años 254-257 (R. Salcedo Gómez, *El “Corpus” epistolar de Cipriano de Cartago [249-258]: estructura, composición y cronología*, Tesis doctoral, Barcelona 2007, p. 448). Esta actitud también se observa en los cánones conciliares (*Reg. eccl. Carth. exc.*, 45, p. 186; *Conc. Arel. a. 314*, 5, p. 10; *Conc. Arel. sec.*, 20, p. 118).

¹¹⁹⁹ Ambr., *De Cain et Abel*, I, 4, 14, p. 348-349.

La pagana

*ligauerint, quem aspectus inlaqueauerit fornicariae. An non uidetur mori qui sibi libidinis telum inpresserit, qui spontaneus in foueam mortis intruerit?*¹²⁰⁰

Según el obispo, algunas de las prostitutas ni siquiera tenían la decencia de moderarse en presencia de la esposa, es decir, de la matrona¹²⁰¹. E incluso si no había una meretriz cerca para atraer a los hombres con su caída de párpados, embriagarse despertaría la lujuria en ellos y los empujaría a buscarlas¹²⁰². Si los hombres querían evitar caer ante sus encantos, debían evitar mirarla, pues para ellos los ojos eran la entrada de la concupiscencia¹²⁰³.

Mencionadas siempre de pasada, el obispo de Milán solía referirse a estas mujeres como un peligro para la integridad del hombre cristiano, la relación con su esposa y la armonía familiar¹²⁰⁴. Según Ambrosio, el hombre que observaba a una mujer con lujuria era reo de adulterio¹²⁰⁵, y los infieles descendían al infierno aún en vida¹²⁰⁶. Los ojos eran la ventana de la concupiscencia, y los maridos debían cerrarlos para no advertir la belleza de la esposa de otros o los atractivos de una meretriz¹²⁰⁷. Las relaciones con mujeres que no fueran la esposa eran ilegítimas, así como los hijos que pudieran engendrar, pero si yacer con una era considerado pecado, hacerlo estando casado aún resultaba más grave. El adúltero había unido su cuerpo con el de otra mujer, mancillando así la unión de cuerpo y mente con su esposa¹²⁰⁸.

¹²⁰⁰ Id., *De Noe*, 10, 34, p. 434.

¹²⁰¹ Id., *Exp. psalm. XII*, 36, 5, p. 73. Este comentario de Ambrosio parece indicar que las prostitutas podían coincidir con mujeres “honorable” por la calle, lo que nos hace preguntarnos si existían zonas donde estas profesionales se concentraban o si se dispersaban por toda la ciudad. Al respecto, T. A. J. McGinn ha defendido la hipótesis de que la segregación de la prostitución de las zonas respetables debería datarse *a posteriori* de la aparición del cristianismo (T. A. J. McGinn, *The Economy*, p. 93-111; Id., “Zoning Shame in the Roman City”, en C. A. Faraone – L. K. McClure [ed.], *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Madison 2006 [Wisconsin Studies in Classics], p. 161-176, p. 165).

¹²⁰² Ambr., *De Hel.*, 16, 59, p. 446.

¹²⁰³ Id., *Ap. Dau. alt.*, 3, 14, p. 365-366.

¹²⁰⁴ Para Ambrosio, el esposo que se dejara llevar por las pasiones con una prostituta o con una esclava del hogar abandonaba su pudor y cometía un grave pecado (Ambr., *Exp. Psalm. CXVIII*, 1, 9, p. 10).

¹²⁰⁵ Ambr., *De uid.*, 13, 76, p. 308; Id., *De off.*, I, 50, 256, p. 95. En referencia a Mt. 5, 28.

¹²⁰⁶ Ambr., *De bono mortis*, 12, 56, p. 752; 6, 25, p. 725-726.

¹²⁰⁷ Id., *Exp. Psalm. CXVIII*, 5, 30, p. 98-99.

¹²⁰⁸ Id., *De Abrah.*, I, 4, 25, p. 519; I, 7, 59, p. 541; Id., *Exp. euang. sec. Luc.*, VIII, 7, 71, p. 300; Id., *Exam.*, V, 7, 19, p. 155. En referencia a Gn. 2, 22-24.

La pagana

A pesar de que en la sociedad pagana no estaba bien visto que un hombre casado acudiera a un burdel, se respiraba una cierta permisividad o, cuanto menos, se miraba hacia otro lado¹²⁰⁹. Obviamente, éste no era el caso para el género femenino¹²¹⁰. Ya hemos tratado anteriormente que la pervivencia de la sociedad se realiza, en parte, mediante la transmisión del patrimonio de padres a hijos, y no puede haber ninguna duda acerca de la legitimidad de los segundos. ¿De qué manera podían asegurarse de la paternidad en la Antigüedad? Controlando el cuerpo femenino, delimitando sus espacios, los lugares en los que podía transcurrir y a qué hora, sus temas de conversación, sus compañías, su vestido, sus lecturas y, en definitiva, toda parcela de su vida cotidiana¹²¹¹. La gran victoria de esta forma de pensar residía en que las propias mujeres se custodiaran a sí mismas. Esta cultura de la sospecha manifestaba un alto grado de susceptibilidad que pone en evidencia lo importante que era para los romanos del orden senatorial la transmisión del patrimonio. Dado que las visitas del marido al burdel en principio no ponían en peligro la paternidad de los hijos que concibiera con su esposa, a éste no se le perseguía de la misma forma que a la mujer que tuviera relaciones fuera del lecho conyugal¹²¹². La llegada de los autores cristianos trajo consigo un cambio de paradigma: las relaciones extramatrimoniales no eran lícitas a ningún cónyuge y Ambrosio de Milán se mostró intransigente al respecto¹²¹³.

El obispo milanés sabía perfectamente lo que significaba para los cristianos acudir a una prostituta e incluso es posible que lo utilizara a su favor (si aceptamos

¹²⁰⁹ A. M. Poveda Navarro, “*Negotium sexual*. La prostitución en la cultura romana”, en A. M. Poveda Navarro – F. J. Navarro Suárez (ed.), *Sexo y erotismo: Roma en Hispania*, Murcia 2009, p. 97-117, p. 99.

¹²¹⁰ J. L. Sebesta, “The *toga praetexta* of Roman Children and Praetextate Garments”, en L. Cleland – M. Harlow – L. Llewellyn-Jones (ed.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005, p. 113-120, p. 114.

¹²¹¹ Las prostitutas, en cambio, “forman parte de dos ámbitos vedados a las mujeres decentes: los espacios públicos y la intimidad/libertad sexual de los varones, a la vez que no pueden acceder al espacio por excelencia de esas matronas, es decir, al matrimonio” (C. Herreros González – M. C. Santapau Pastor, “Prostitución y matrimonio en Roma. ¿Uniones de hecho o de derecho”, *Iberia*, 8 [2005], p. 89-111, p. 98).

¹²¹² Un claro ejemplo lo encontramos en las leyes constantinianas ya mencionadas; una de las razones que el marido podía esgrimir para el divorcio era precisamente el adulterio de su mujer, lo que no se correspondía con el caso femenino.

¹²¹³ Ambr., *De Abrah.*, I, 4, 25, p. 519. D. Lhuillier-Martinetti, “Le chatiment de l’adultere chez Ambroise de Milan”, en *Organizzare Sorvegliare Punire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della tarda antichità. In memoria di Franca de Marini Avonzo*, Roma 2013 (AARC, 19), p. 497-504, p. 498 y 501.

La pagana

como verídico el relato de Paulino de Milán en ocasión de su elección como obispo). Según su biógrafo, cuando los creyentes católicos y arrianos le aclamaron como nuevo prelado de Milán, Ambrosio intentó huir de esa responsabilidad con diferentes métodos¹²¹⁴. Uno de ellos fue admitir en su casa a varias prostitutas. Pero los cristianos, aferrándose a su decisión, gritaron: *peccatum tuum super nos!*¹²¹⁵

Si este episodio realmente llegó a suceder, Ambrosio habría intentado valerse de un subterfugio denostado por el pensamiento patrístico. Claramente se trató de una estratagema con la que intentaba hacer pública su supuesta inmoralidad, aunque el resultado demuestra que fue un ardid ineficaz. El hecho de no se presentara él mismo en un burdel, sino que hizo que varias prostitutas entraran en su casa, probablemente a la luz del día y ante testigos, sugiere una cierta teatralidad. Por otro lado, debió resultar evidente que esas mujeres no eran parientes ni respetables matronas, y es probable que eso se observase en su vestimenta.

En efecto, las prostitutas no pasaban desapercibidas entre la multitud. Sus vestidos, o la falta de ellos, actuaban como reclamo para los clientes. De hecho, en ocasiones se las llamaba *togata*¹²¹⁶, en referencia a la toga que algunas vestían como indicativo de su profesión¹²¹⁷. Si bien las escasas referencias al respecto demandan cautela¹²¹⁸, desde la República tardía las prostitutas fueron relacionadas con esta prenda de vestir en la literatura, y a partir de la promulgación de la *lex Iulia* la adúltera también fue asociada a la misma ropa. La toga en el cuerpo de la mujer simbolizaba inmoralidad sexual¹²¹⁹, lo que contrasta vivamente con el uso que los hombres hacían de este

¹²¹⁴ Uno de ellos fue afirmar que se dedicaría a la filosofía (*uide* P. Courcelle, “Ambroise de Milan «professeur de philosophie»”, *RHR*, 181, 2 [1972], p. 147-155).

¹²¹⁵ Paul. Med., *Vita Ambr.*, 7, 4, p. 62.

¹²¹⁶ Sobre los nombres asociados con la prostituta, *uide* J. N. Adams, “Words for «Prostitute» in Latin”, *RhM*, 126 (1983), p. 321-358; Id., *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore 1990.

¹²¹⁷ Aunque las prostitutas fueran comúnmente designadas con este término, K. Olson asevera que la toga fue sólo uno de los vestidos que portaban (K. Olson, “Matrona and Whore: Clothing and Definition in Roman Antiquity”, en C. A. Faraone – L. K. McClure [ed.], *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Madison 2006 [Wisconsin Studies in Classics], p. 186-206, p. 196).

¹²¹⁸ G. Davies, “What Made the Roman Toga Virilis?”, en L. Cleland – M. Harlow – L. Llewellyn-Jones (ed.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005, p. 121-130, p. 128.

¹²¹⁹ J. Dixon, “Dressing the Adulteress”, en M. Harlow – M.-L. Nosch (ed.), *Greek and Roman Textiles and Dress. An interdisciplinary Anthology*, Oxford 2015, p. 298-305, p. 304. Para A. Duncan, la elección de la toga para las prostitutas “signified that the prostitute had lusts

La pagana

vestido¹²²⁰. Por otro lado, diversos autores cristianos criticaban duramente a las mujeres de su misma fe (y a las vírgenes consagradas) por maquillarse y engalanarse con joyas, lo que, en su opinión, las asimilaba a las prostitutas. Por estos comentarios suponemos que la vestimenta de las meretrices podía variar según su categoría y sus ingresos; de los trajes más humildes a los más encarecidos y llamativos. Estos autores creían que si una matrona cristiana se vestía con colores vistosos y modificaba su rostro con afeites lo hacía para llamar la atención de los hombres sobre ella, lo que, para ellos, la equiparaba a una cortesana / actriz¹²²¹.

En cuanto a las actrices¹²²², éstas se desnudaban o se vestían en función de las exigencias del guión (aunque una ley del 21 de septiembre del año 393 les prohibía

more appropriate to a man. Wearing the toga, the ultimate signifier of Roman citizen manhood, marked out the female prostitute as a public figure” (A. Duncan, “Infamous Performers: Comic Actors and Female Prostitutes in Rome”, en C. A. Faraone – L. K. McClure [ed.], *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Madison 2006 [Wisconsin Studies in Classics], p. 252-273, p. 270). En cambio, para T. A. J. McGinn, “the most obvious explanation is a broadly anthropological one, namely that the wearing of this garment marked female prostitutes as marginal, precisely as disgraced women, since in theory they enjoyed the same sexual freedom as males. The *lex Iulia de adulteriis coercendis* mandated its wearing by adulteresses for the first time, and perhaps ordained this for prostitutes as well; it may also have forbidden its use by respectable women. The point was to create a unitary category of disgraced women, populated by adulteresses and prostitutes” (T. A. J. McGinn, “Prostitution: Controversies and New Approaches”, en T. K. Hubbard [ed.], *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Chichester 2014, p. 83-101, p. 96; J. L. Sebesta, “Symbolism in the Costume of the Roman Woman”, en J. L. Sebesta – L. Bonfante [ed.], *The World of Roman Costume*, Madison 1994 [Wisconsin Studies in Classics], p. 46-53, p. 50).

¹²²⁰ C. Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993, p. 40: “the form of dress which for a man indicated his possession of the honourable status of Roman citizen indicated dishonour for a woman, since women could never possess a citizen's political rights”. Aunque cualquier ciudadano romano podía vestir la toga (sobre todo en visitas oficiales, ya que no era práctica para el día a día o el trabajo de campo), esta prenda acabó por convertirse en un símbolo del estatus social y económico de la élite (M. A. Rothfus, “The «*Gens Togata*»: Changing Styles and Changing Identities”, *AJPh*, 131, 3 [2010], p. 425-452, p. 436). A finales del siglo IV, con el gobierno del emperador Teodosio I, la toga daría paso a la *paenula* (J. B. Tschen-Emmons, *Artifacts from Ancient Rome*, Santa Barbara 2014, p. 150), una capa que podía ser de diferentes medidas y materiales, y a veces incluía una capucha (N. Goldman, “Reconstructing Roman Clothing”, en J. L. Sebesta – L. Bonfante [ed.], *The World of Roman Costume*, Madison 2001, p. 213-240, p. 229).

¹²²¹ Clem., *Paed.*, III, 5, 1, p. 254; Tert., *De cult. fem.*, II, 12, 2, p. 367-368; Cypr., *De hab. uirg.*, 12, p. 195-196; Ambr., *Exp. psalm. CXVIII*, 4, 4, p. 69; Arn., *Adu. nat.*, IV, 16, p. 153-155.

¹²²² Tradicionalmente las mujeres habían tenido prohibido actuar en el escenario, y los papeles femeninos eran representados por hombres. En época clásica las mujeres aparecieron en

La pagana

llevar gemas o tejidos dorados)¹²²³. Gracias a una constitución promulgada el año 394, sabemos que algunas actrices (*mimae*) habían sido vistas con el hábito de las vírgenes y se les prohibía volver a llevarlo¹²²⁴ (seguramente en representaciones teatrales, ya que poco o ningún interés podían tener en hacerse pasar por vírgenes fuera del escenario)¹²²⁵. Lo más probable es que con esta ley “se intentara evitar que las *mimae* parodiaran a las vírgenes consagradas durante las representaciones, puesto que no era extraño que se hiciera mofa del cristianismo desde los escenarios”¹²²⁶, algo que a ojos de los autores cristianos resultaría inaceptable¹²²⁷. Imaginamos que las vírgenes cristianas bien podían ser un personaje de comedia, lo cual, sin lugar a dudas, debía disgustar profundamente a Ambrosio de Milán. Es más, el cristianismo no sólo tenía protagonismo encima del escenario; su público estaba integrado por miembros de la comunidad religiosa que desoían la llamada de sus prelados de que dejaran de asistir a los espectáculos. Si bien algunos apologistas manifestaron su desagrado por los *ludi*¹²²⁸,

los escenarios en el género teatral del mimo, por lo que eran llamadas *mimae*, y su actuación, a veces obscena y con vestidos sugerentes, las convertía en infames.

¹²²³ *Cod. Theod.*, XV, 7, 11, p. 823-824. Procopio nos informa de que no estaba permitido aparecer en el teatro completamente desnudo, sino que había que cubrirse el sexo con un taparrabos (*Proc., Hist. arc.*, 9, p. 59-60).

¹²²⁴ *Cod. Theod.*, XV, 7, 12, 1, p. 824.

¹²²⁵ J. A. Evans Grubbs, “Virgins and Widows, Show-Girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity”, en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, p. 220-241, p. 238-239: “this reference to mime actresses dressing like virgins raises interesting questions. Was this some new type of mime devised along the lines of the old adultery mime, depicting the debauchery of Christian virgins as a comic farce? Or were these mimes dressed as virgins really Christian converts who were trying to abandon their old profession for a life of penitent celibacy?”; J. A. Jiménez Sánchez, *La cruz y la escena*, p. 115: “con todo, también debemos reconocer que es posible que esta medida estuviera destinada a evitar que las actrices escaparan de sus obligaciones escénicas haciéndose pasar falsamente por vírgenes de Dios”.

¹²²⁶ *Id.*, *Los juegos paganos*, p. 67.

¹²²⁷ Para V. Malineau, el enfado de los Padres de la Iglesia tiene su razón de ser en una diferencia fundamental en la concepción de la religión: mientras que en el cristianismo las Sagradas Escrituras poseían un valor histórico que facilita una interpretación dogmática, los paganos no se planteaban si los relatos de los dioses recogidos por los poetas eran fruto de la ficción. Por lo tanto, las críticas de los Padres de la Iglesia se originan en esta diferencia de valor (V. Malineau, “Les thèmes religieux dans le répertoire théâtral de l’Antiquité tardive”, en E. Soler – F. Thelamon [dir.], *Les Jeux et les spectacles dans l’Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, Mont-Saint-Agnan 2008 [Les Cahiers du GRHis, 19], p. 89-122, p. 115-116).

¹²²⁸ *Vide* especialmente L. Lugaresi, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008 (Supplementi Adamantinus, 1), p. 261-375.

La pagana

fue Tertuliano de Cartago quien inauguró propiamente la crítica cristiana contra la celebración de estas exhibiciones con su obra *De spectaculis*¹²²⁹, arguyendo que con su participación los fieles y catecúmenos veneraban a los dioses paganos¹²³⁰, y que su asistencia era incompatible con la fe cristiana¹²³¹. A finales del siglo IV, obispos como Agustín de Hipona instaban a su congregación a evitar este tipo de eventos¹²³², lo que demuestra que los creyentes seguían acudiendo en gran medida¹²³³. De esta época cabe destacar la incansable labor de Juan Crisóstomo¹²³⁴ contra los espectáculos, habida cuenta de la abundancia de obras que dedicó a esta temática. Respecto a Ambrosio de Milán, adelantamos que prestó muy poca atención a las actrices en su obra, pero reservamos nuestra hipótesis sobre el por qué de esta circunstancia al final del presente capítulo.

Como ya hemos visto, las actrices no escaparon a la atención del soberano. A finales del siglo IV, éstas aparecen en diversas medidas destinadas a regular las

¹²²⁹ Para C. Rambaux, la innovación de Tertuliano consistió en aportar justificaciones bíblicas y teológicas a las críticas de grupos paganos contra la celebración de los espectáculos (C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979 [Collection d'études anciennes], p. 187).

¹²³⁰ Tert., *De spect.*, 4, 3, p. 231; Id., *Apol.*, 38, 4-5, p. 149; Id., *De pud.*, 7, 15, p. 181; Nou., *De spect.*, 4, 1, p. 171. Para R. Webb, el vínculo entre teatro y culto pagano era demasiado tenue para despertar tal rechazo, y defiende la hipótesis de que la Iglesia utilizó el teatro para definirse a sí misma, en contraste con la “falsedad” de las actuaciones en escena, y vio en él un rival en cuanto a las audiencias y los recursos financieros (R. Webb, *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Cambridge 2008, p. 197-198 y 201). Antes que R. Webb, L. Lugaresi también había manifestado su escepticismo acerca de qué motivo impulsaba a los cristianos contra los *ludi*. En su opinión, centramos en la acusación de “culto pagano” nos impediría ver un aspecto esencial de esta polémica: “l’antitesi tra chiesa e teatro, dunque, germina paradossalmente dalla loro stessa somiglianza: il dramma teatrale è come un doppio del dramma che è la vita cristiana e questa circostanza pone ai cristiani il problema di un’ambiguità da sciogliere, e dunque di una distanza da porre fra i due, anche a costo di rimandare un confronto che potrebbe essere quanto mai ricco e fecondo” (L. Lugaresi, “Tra evento e rappresentazione. Per un’interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani”, *RSLR*, 30 [1994], p. 437-463, p. 440 y 447).

¹²³¹ Tert., *De spect.*, 1, 4, p. 227. Para Tertuliano, el primer signo de que una persona se había convertido al cristianismo era su renuncia a los espectáculos (Id., *De spect.*, 24, 3, p. 248; Id., *Apol.*, 38, 4, p. 149-150).

¹²³² Aug., *En. in psalm.*, 147, 7, p. 2.144; Id., *Serm.*, 9, 17, p. 141.

¹²³³ Como comenta M. R. Salzman, muchos cristianos debieron pensar que su conversión al cristianismo no tenía por qué ser incompatible con su herencia cultural, por lo que asistían a misa y a festivales paganos por igual (M. R. Salzman, *On Roman Time*, p. 230). Vide también R. F. Devoe, *The Christians and the Games*, p. 160.

¹²³⁴ Iohann. Chrys., *Contr. lud. et theatr.*, c. 263-270. Para mayor información, uide O. Pasquato, *Gli spettacoli*.

La pagana

excepciones que legitimaban su salida del oficio. Y es que en aquella época los profesionales del espectáculo y de otras corporaciones estaban obligados por ley a ejercer su profesión¹²³⁵, una imposición que heredaría la siguiente generación, perpetuando así negocios tan necesarios para el día a día de las ciudades¹²³⁶.

El interés del gobierno por mantener la celebración de los *ludi*, incluso si ello significaba atar de por vida a las actrices a su profesión, chocaba frontalmente con la ideología de la Iglesia, cuyo empeño residía en la erradicación de los espectáculos y en promocionar el abandono de la profesión lúdica¹²³⁷, tal y como podemos observar en el Concilio de Cartago del año 401, donde se prohibió que una persona que había abandonado dicho oficio por acogerse al cristianismo pudiera ser obligada a volver ejercerlo en contra de su voluntad¹²³⁸. Como señala C. Hugoniot, el conflicto con las autoridades municipales cobraría vida en el momento en que la Iglesia decidió acoger

¹²³⁵ J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, II, Louvain 1896, p. 259-267; J. Beaucamp, *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle)*, I: *Le droit impérial*, Paris 1990 (Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, 5), p. 130; C. Lepelley, *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari 2001 (Munera, 15), p. 272.

¹²³⁶ A pesar de lo necesaria que pudiera resultar la celebración de los espectáculos para el bienestar social, desde época de Augusto se persiguió legalmente la unión de ciudadanos con infames y los hijos de éstos (D. R. French, "Maintaining Boundaries: The Status of Actresses in Early Christian Society", *VChr*, 52, 3 [1998], p. 293-318, p. 297-298). Aunque las primeras medidas incumbían a actores y actrices por igual, con el tiempo se promulgaron nuevas medidas que afectaban directamente a las actrices, lo que sugiere que este tipo de uniones seguían produciéndose al margen del código normativo (R. Webb, "Female Entertainers in Late Antiquity", en P. Easterling – E. Hall [ed.], *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, p. 282-303, p. 294). Por lo tanto, todas estas medidas buscaban eliminar la posibilidad de que una actriz pudiera ascender en la jerarquía social mediante el matrimonio (V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, "infames" e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998 [Munera, 12], p. 239). No obstante, las leyes podían derogarse o anularse, como ocurrió con el futuro emperador Justiniano y Teodora, a la que el historiador Procopio de Cesarea acusó de haber sido actriz y prostituta por instigación de su madre desde una tierna edad (Proc., *Hist. arc.*, 9, p. 57). Fue el emperador Justino, tío de Justiniano, quien promulgó la ley que permitió la celebración del matrimonio (*vide* D. Daube, "The Marriage of Justinian and Theodora. Legal and Theological Reflections", *CULR*, 16, 4 [1967], p. 380-399).

¹²³⁷ En opinión de O. Pasquato, "ciò però che in gran parte spiega il successo popolare del mimo è l'esibizione delle attrici, che furono una delle cause principali della lenta e progressiva decadenza del teatro nell'impero romano del IV sec." (O. Pasquato, *Gli spettacoli*, p. 107).

¹²³⁸ *Reg. eccl. Carth. excerp.*, 63, p. 197-198.

La pagana

entre sus fieles a los que se arrepintieran de su profesión y renunciaran a ella para ser bautizados¹²³⁹.

En la segunda mitad del siglo IV, y como respuesta a la presión eclesiástica¹²⁴⁰, diversos emperadores impulsaron una serie de medidas que abrieron una rendija de esperanza para aquellas mujeres que quisieran abandonar el escenario. Dado que estas disposiciones ya han sido amplia y profundamente estudiadas por muchos investigadores, simplemente mencionaremos las que contribuyen a nuestro análisis de la obra ambrosiana.

En una ley del 6 de septiembre del año 371 destinada al procónsul de África, Juliano, Valentiniano I dictaba que las actrices podían renunciar a su empleo si obtenían un permiso especial del emperador¹²⁴¹. Habría que esperar hasta el 24 de abril del 380, cuando, además de la concesión imperial, también se contemplaba la conversión a la religión cristiana como factor que permitía el abandono del escenario. Sin embargo, las actrices que se acogieran a esta medida debían mantener un comportamiento intachable, y su incumplimiento las llevaría de nuevo a la escena¹²⁴². Al año siguiente, en el 381, se promulgaron dos nuevas disposiciones que guardan una estrecha semejanza con la ley de abril del 380¹²⁴³. Respecto a ésta última, redactada en la ciudad de Milán por la cancellería del emperador Graciano, se ha considerado la posibilidad de que Ambrosio influyera en dicha medida o de que incluso la impulsara¹²⁴⁴. En nuestra opinión, no debe descartarse que el obispo milanés tuviera un cierto protagonismo, pero tampoco debe sobreestimarse la ascendencia que Ambrosio pudo llegar a tener sobre Graciano. Por otro lado, aunque el prelado no la hubiera propuesto él mismo, seguramente se mostró

¹²³⁹ C. Hugoniot, “De la infamie à la contrainte. Évolution du statut de l’acteur sous l’Empire romain”, en C. Hugoniot – F. Hurlet – S. Milanezi (coord.), *Le statut de l’acteur dans l’Antiquité grecque et romaine. Actes du Colloque qui s’est tenu à Tours les 3 et 4 mai 2002*, Tours 2004 (Collection Perspectives Historiques, 9), p. 213-240, p. 226-227. El interés de la Iglesia africana por recibir en su seno a los actores arrepentidos quedó plasmado en varios cánones conciliares (*Breu. Hipp.*, 33, p. 42; *Reg. eccl. Carth. excerpt.*, 45, p. 186).

¹²⁴⁰ J. A. Jiménez Sánchez, *Los juegos paganos*, p. 70 y 72.

¹²⁴¹ *Cod. Theod.*, XV, 7, 2, p. 821. Unos meses antes había sido promulgada una norma por la cual sólo los actores o las actrices que estuvieran ante las puertas de la muerte podían recibir el bautismo (*Ibid.*, XV, 7, 1, p. 821).

¹²⁴² *Ibid.*, XV, 7, 4, p. 822.

¹²⁴³ *Ibid.*, XV, 7, 8 y 9, p. 823

¹²⁴⁴ D. R. French, *Christian Emperors*, p. 186-187; J. A. Jiménez Sánchez, *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad Tardía*, Tesis doctoral, Barcelona 2002, p. 146; Id., *La cruz y la escena*, p. 50.

La pagana

partidario y complacido, aunque no tan satisfecho como con la primera ley que hemos citado y que prohibía a las actrices llevar el hábito de las vírgenes¹²⁴⁵.

Todas las medidas legales mencionadas en el párrafo anterior sobre el abandono profesional de las actrices fueron abolidas en el año 414, cuando el emperador Honorio ordenó que todas ellas volvieran a escena¹²⁴⁶. La razón de este cambio tan radical respecto a las décadas anteriores puede deberse a la necesidad de mitigar la pesadumbre y el desasosiego de los ciudadanos romanos ante la entrada de pueblos bárbaros, la toma de la ciudad de Roma por Alarico en el 410 y diversas usurpaciones que generaron una fortísima inestabilidad política y social¹²⁴⁷, además de poner en evidencia que no había suficiente número de actrices para saciar la demanda¹²⁴⁸. En cualquier caso, la acción del joven emperador rompió con la dinámica que se había vivido en las últimas décadas, pues manifestaba su fe en que los espectáculos paliaran en cierta medida la inquietud de los ciudadanos, a la vez que descartaba las anteriores medidas proeclesiásticas.

Antes de retornar a la obra ambrosiana, cabe mencionar que en esta época se produjo una ebullición hagiográfica de la que es fruto el relato de Pelagia, célebre actriz del Próximo Oriente que renunció a las riquezas y a la fama para abrazar la religión cristiana¹²⁴⁹. Según K. Harper, las historias de prostitutas penitentes (recordemos que las actrices eran asimiladas a las meretrices) gozaban de un enorme éxito en las comunidades cristianas porque el arrepentimiento de una prostituta ofrecía a los autores cristianos un resonancia simbólica grandiosa¹²⁵⁰.

¹²⁴⁵ *Cod. Theod.*, XV, 7, 12, p. 824.

¹²⁴⁶ *Ibid.*, XV, 7, 13, p. 824.

¹²⁴⁷ J. A. Jiménez Sánchez, *La cruz y la escena*, p. 53. Salviano de Marsella constituye un testimonio de que, a pesar de las invasiones bárbaras, los espectáculos seguían celebrándose en la mayor parte de las ciudades de la Galia y de *Hispania* (Salu. Mass., *De gub. Dei*, VI, 8, 39, p. 388).

¹²⁴⁸ R. Webb, "Female Entertainers", p. 297.

¹²⁴⁹ La enorme difusión de esta historia propició su traducción a diversas lenguas del este del Mediterráneo. La gran cantidad de manuscritos que han llegado hasta hoy en día ha repercutido en la necesidad de un estudio amplio y complejo de esta obra, lo que ha quedado reflejado en la relevante investigación de P. Petitmengin (P. Petitmengin *et alii*, "La diffusion de la «Pénitence de Pélagie». Résultats d'une recherche collective", en *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris [2-5 mai 1979]*, Paris 1981, p. 33-47; P. Petitmengin *et alii*, *Pélagie la pénitente*). Es posible que la historia de Pelagia esté basada en hechos reales que posteriormente resultarían modificados y embellecidos (H. Delehaye, *Les légendes*, p. 190-195; J. A. Jiménez Sánchez, *La cruz y la escena*, p. 108).

¹²⁵⁰ K. Harper, *From Shame to Sin*, p. 193.

La pagana

Exceptuando los casos de actrices penitentes que eran calurosamente acogidos por los moralistas cristianos, estos autores mostraron su completa desaprobación por las mujeres que ejercían esta profesión y los cristianos que asistían a sus espectáculos¹²⁵¹. Pero, ¿qué ocurría con los emperadores que acudían y los presidían?

En el discurso fúnebre que Ambrosio pronunció con motivo del fallecimiento del emperador Valentiniano II acaecido el 15 de mayo del año 392¹²⁵², el obispo recordaba a su auditorio que años atrás el joven emperador había gozado con los juegos circenses, pero que con el paso del tiempo los aborreció y se negó a celebrarlos incluso en los aniversarios imperiales¹²⁵³. A continuación, Ambrosio explicaba una anécdota para demostrar la castidad de Valentiniano II y su actitud piadosa incluso antes de estar casado: al parecer, en la ciudad de Roma los jóvenes aristócratas perdían la cabeza por

¹²⁵¹ Tert., *De spect.*, 17, 2, p. 242. Ante la marea de críticas que los *ludi* recibieron de la comunidad cristiana, llama la atención la defensa del valor de los espectáculos, y en concreto de los mimos, por parte de Coricio de Gaza en su *Apologia mimorum*. Al comienzo de dicha obra, Coricio aconsejaba a sus lectores tener en cuenta las virtudes de esta profesión (Chor., *Apol. mim.*, 6-9, p. 346) y más adelante afirmaba que mostrar la prostitución en escena no la hacía atrayente para los miembros del público (Id., *Apol. mim.*, 83, p. 362). Para V. Malineau, claramente Coricio intentaba refutar muchos de los argumentos de autores cristianos, y en especial de Juan Crisóstomo (V. Malineau, “L’apport de l’*Apologie des mimes* de Chorikios de Gaza à la connaissance du théâtre du VI^e siècle”, en C. Saliou [ed.], *Gaza dans l’Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire. Actes du colloque international de Poitiers [6-7 mai 2004]*, Salerno 2005 [Cardo. Studi e Testi per l’Identità Culturale del Tardoantico, 2], p. 149-169, p. 167).

¹²⁵² Las ambiguas circunstancias en las que se produjo la muerte del joven emperador han sido objeto de un largo debate historiográfico. El cuerpo del fallecido fue llevado hasta Milán en el verano de ese mismo año, donde su obispo ofreció un discurso fúnebre laudatorio. Desconocemos la fecha en que Ambrosio pronunció su discurso, pero nos resulta interesante la propuesta de G. Liebeschuetz; en su opinión, dado que Ambrosio no menciona que Arbogastes elevó a Eugenio al rango de emperador el 22 de agosto, esta omisión sólo puede darse porque este hecho aún no había acontecido, así que puede utilizarse como término *ante quem* (G. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan*, p. 358). Cuando Ambrosio conoció la muerte del emperador, se hallaba de camino a la corte de Valentiniano II, presuntamente para bautizarle en respuesta a su petición. Aunque el joven soberano no recibió el bautismo, Ambrosio defendió que el deseo de recibirlo era motivo de salvación (Ambr., *De obit. Valent.*, 23-26, p. 341-343). Según M. C. Colish, esta afirmación del obispo milanés resultaba completamente innovadora para la doctrina cristiana, pero se lamenta de que apenas haya recibido atención de los investigadores (M. C. Colish, “*De Obitu Valentiniani: Abelard, Bernard of Clairvaux, and the Canonization of Ambrose of Milan on Baptism by Desire*”, en W. Otten – A. Vanderjagt – H. De Vries [ed.], *How the West was Won. Essays on Literary Imagination, the Canon, and the Christian Middle Ages for Burcht Pranger*, Leiden – Boston 2010 [Brill’s Studies in Intellectual History, 188], p. 329-348, p. 334).

¹²⁵³ Ambr., *De obit. Valent.*, 15, p. 338.

La pagana

una actriz de gran belleza. Valentiniano II la hizo llamar a la corte, pero jamás puso sus ojos sobre ella. Según el obispo, el objetivo del emperador era enseñar a los jóvenes a controlar sus deseos, ya que él, que podía haber yacido con ella sin problemas, había resistido sus encantos¹²⁵⁴.

Por supuesto, con el *De obitu Valentiniani* Ambrosio construía una imagen del joven emperador que se adaptaba a su propia ideología y, en este caso, incidía en la virtud sexual de Valentiniano II¹²⁵⁵. Pero lo que aquí nos atañe es que la afirmación de Ambrosio nos sugiere dos ideas: la primera, que la celebridad de las actrices atraía el interés sexual masculino tanto del pueblo llano como de senadores; y la segunda, que los emperadores podían tener relaciones amorosas ocasionales más o menos reconocidas con mujeres de esta profesión.

Para finalizar este capítulo, expondremos ahora nuestra hipótesis sobre la escasez de menciones a las actrices en la obra ambrosiana.

Excepto por algunas alusiones, no parece que el obispo milanés se interesara especialmente por las actrices (o actores)¹²⁵⁶. Una explicación lógica es que sus obras estaban dirigidas a los miembros de su congregación, es decir, a un público cristiano, y la conversión de estas mujeres infames no era uno de sus objetivos. Sin embargo, habida cuenta de la trayectoria vital de Ambrosio, aventuramos una hipótesis diferente: el obispo nunca se mostró demasiado crítico con los espectáculos o con las actrices porque él mismo los habría presidido u organizado durante su etapa como gobernador de la provincia de Emilia Liguria.

En efecto, los gobernadores provinciales podían presidir, organizar y financiar espectáculos¹²⁵⁷, algo que Ambrosio habría llevado a cabo en alguna ocasión a pesar de su corto período como gobernador. Sabemos que él era catecúmeno cuando fue escogido obispo de Milán, pero, aparentemente, sus creencias no resultaban

¹²⁵⁴ Id., *De obit. Valent.*, 17, p. 338-339.

¹²⁵⁵ Como señala M. Kuefler, “insofar as Valentinian II bore any resemblance to the figure portrayed in Ambrose’s oration, he lived according to the sexual ideals held by both pagan and Christian moralists in late antiquity” (M. Kuefler, *The Manly Eunuch*, p. 171).

¹²⁵⁶ Una excepción la encontramos en su *De officiis*, aunque se trata de menciones muy breves: en un pasaje de esta obra, el obispo se quejaba de que algunos miembros del clero imitaban la cadencia en el andar de los histriones, lo que les restaba la solemnidad que dichas personas debían mostrar a la congregación (Ambr., *De off.*, I, 18, 73, p. 27-28), y un poco más adelante aconsejaba que la voz del clérigo se alejara del ritmo artificial de los actores, y que se ajustara a la ceremonia cristiana (Id., *De off.*, I, 22, 104, p. 38).

¹²⁵⁷ J. A. Jiménez Sánchez, *Poder imperial*, p. 419 y 583.

La pagana

incompatibles con la asistencia a los espectáculos. Así pues, cuando pasó a ocupar un cargo episcopal probablemente decidió que no sería conveniente sacar a relucir algunas partes de su pasado. Ambrosio no tenía el talante de Agustín; jamás llegó a escribir algo semejante a las *Confessiones*; no era dado a reconocer sus fallos o errores; los enmascaraba o les sacaba partido. Y en el caso de los espectáculos, su crítica sólo habría servido para poner de relieve algo que podría interpretarse como falta de compromiso con la religión cristiana. De hecho, contamos con una crítica de Jerónimo muy adecuada para nuestra hipótesis sobre un obispo que pasó de ser catecúmeno y asistir a los espectáculos a ocupar la cátedra, predicar en el altar y consagrar a vírgenes. Aunque el monje de Belén no cita ningún nombre, es posible que se trate de Ambrosio. Dice así:

*Heri catechumenus, hodie pontifex; heri in amphitheatro, hodie in ecclesia; uespere in circo, mane in altari; dudum fautor strionum, nunc uirginum consecrator*¹²⁵⁸.

Quizá este *pontifex* no era el prelado milanés¹²⁵⁹, pero la descripción se le ajusta perfectamente y en todo caso responde a la situación en la que se vio envuelto Ambrosio. Si como gobernador había presidido juegos y espectáculos, arruinaría su propia imagen y prestigio si como obispo arremetía contra los *ludi* y condenaba su trayectoria profesional. En consecuencia, Ambrosio escogió la prudencia, y por ello su opinión sobre la celebración de los espectáculos y sus profesionales fue tibia y discreta.

¹²⁵⁸ Hieron., *Ep.*, 69, 9, p. 698.

¹²⁵⁹ G. Nauroy opina que le resulta improbable que Jerónimo utilice semejantes palabras para atacar al obispo milanés (G. Nauroy, “Jérôme, lecteur et censeur de l’exégèse d’Ambroise”, en Y.-M. Duval [ed.], *Jérôme entre l’Occident et l’Orient: XVI^e centenaire du depart de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986*, Paris 1988, p. 173-203, p. 175, n. 7).

Conclusions

Conclusions

Even today there are still many questions to be answered about Ambrose of Milan: his life, his family, his labour as bishop, his literary contribution, his interest in politics, his relationship with emperors, etcetera. Probably we may never know if it was he, or Probus, or the will of another person, even the Catholic party, what led him to the bishopric. But, whether it was his intention or not to be consecrated as the ecclesiastical head of Milan, what is clear is that the year 374 was a turning point for him. If he had not come to the church to, presumably, calm down the Christians gathered there after the death of the bishop Auxentius, he would have probably gone on to a civil career and, taking into account his abilities, perhaps he would have gone a long way. But then, what would have been of that powerful image of Theodosius I pleading for penitence? And of his valuable statement for the Church that *imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est?*¹²⁶⁰

There are so many facets of Ambrose, so many events of political and religious relevance in which he participated, that a global research about his person could only derivate in a monumental work. And we are referring to a man who entered History after his election as bishop in 374 and whose study focuses in his episcopal career until his death in 397. It is little more than twenty years, but we cannot fail to recognize that there are plenty of ancient sources that inform us about the social, politic, religious and military turmoil that happened then.

Ambrose got involved in many religious debates and also in high politics. He was clearly a very active person, but he was not content with a bishop's labour; he had a politic calling. His civil career is proof of this. And once he was consecrated as bishop he did not renounce to meddling in imperial issues. In fact, he usually interfered in debates where he was not called for, perhaps because he thought it was his right, but in any case, his grade of involvement set a great precedent in the relationship between the emperor and the bishops. Because if the participation of Ambrose was allowed, even grudgingly, that meant accepting his moral authority and the increasing of his range of influence, which in turn facilitated his engagement in future affairs.

Many of the events he got involved in were so prominent that they have attracted the interest of scholars for decades, or centuries, and have generated a historiographical debate of a considerable magnitude. As we mentioned in the introduction, one of the greatest challenges we faced was the management of the overwhelming quantity of

¹²⁶⁰ Ambr., *Ep.*, 75^a, 36, p. 106.

Conclusions

bibliography, which is scattered in multiple formats. It would be inadequate to refer to that as if it was solely an obstacle, since, in practice, the contribution of so many authors has helped us to reflect about lots of topics, and in more than one occasion have become inestimable. That said, faced with this panorama, we have tried to select those publications that we thought to be the most relevant for our research, since at the beginning of our investigation we knew that we had a concrete time to develop it, and we had to delineate limits for the topic we would deal with as well as the ancient sources and the bibliography we would employ.

In our case, of the wide range of topics offered by Ambrose, we chose to focus in the feminine figure as a whole, beyond the question of asceticism. But due to its prominence, it has occupied a substantial part of our investigation, which is a clear proof that Ambrose was truly interested in female asceticism, and the explanation most appealed is the influence of his sister over him, a statement on which we absolutely agree.

Marcellina was Ambrose's oldest sister. And although only three letters addressed to her were included in the bishop's epistolary *corpus*, we are certain that they had a close relationship and that they exchanged letters regularly. These three preserved letters were chosen with a clear objective in mind: to bear witness of the participation of Ambrose in turbulent episodes. *A priori*, the interest in publishing these letters was propagandistic. But, apart from the motive for including them, it is endearing to know that Ambrose wrote his sister in order to explain her his deeds. If we reduce it to an emotional level, Ambrose wrote his dear older sister to boast about his successes and seeking her approval. We believe that Marcellina was, in all probability, a fundamental feminine figure in his adult stage; someone for whom he felt true devotion. And if we leave apart the emotional level and penetrate into his labour as preacher, Marcellina exemplified the highest expression of virtue a woman could achieve. Living together with a consecrated virgin during his childhood and youth had to mark him deeply, and that impression is responsible for his predilection for female asceticism.

However, the fondness he felt for his sister did not prevent him from using their relationship or the knowledge he acquired with their cohabitation for his own ends. The point that he chose a topic he knew well and which whom he felt comfortable to begin with his literary career is not novel at all: Ambrose used the *De uirginibus* in order to claim spiritual authority and to strengthen his position after an unconventional

Conclusions

election¹²⁶¹, along with starting to delineate his Nicene thought. For A. B. Laughton, “Ambrose’s writings on virginity demonstrate that the language of virginity could be infused with different meanings according to need and circumstance. When Ambrose faced opposition from various Homoian contingents throughout Italy in the earlier years of his career, the language and imagery of virginity provided him with a vehicle to express his pro-Nicene sentiments without openly challenging Homoian listeners. Later on, when anti-Homoian rhetoric was well-established in Milan and the Homoian contingent had been largely silenced, the bishop defended his ascetic program, and the perpetual virginity of Mary in particular, by associating his theological opponents with the taint of Homoian heresy. Discourse about virginity, flexible and fluid, could be used and reused by the bishop to different ends according to his present needs”¹²⁶². In our view, an example of how Ambrose used ascetical rhetoric in his favour can be found in the fact that he dedicated the *De uirginibus* to his sister, and because doing so he made public that she had been consecrated as a virgin for the bishop of Rome, and another example could be his assertion that he was related to a virgin martyr, Soteris: in both cases he implicitly claimed their achievements for himself, as if their relation made him heir of their virtues and, consequently, worthy of the bishopric.

In any case, his four treatises on virgins composed throughout his labour as bishop exhibit his constant interest on virginity, likewise his attendance to the consecration of the virgin Ambrosia or his tenacious defence of the integrity of Indicia. Probably his implication in female asceticism’s affairs was beyond what we can grasp within his work. For instance, we ask ourselves if there were Arian virgins in the community of Milan and how their relationship with the new bishop would have been. His biographer explains that Ambrose had a bad experience with the Arian virgins of Sirmium, and perhaps his relationship with those of Milan was not idyllic either.

Another front the prelate encountered was the family opposition to the consecration of their daughters¹²⁶³. We have already dealt with it at length in the corresponding chapter, but we would like to linger in something that caught our attention: the authority of the bishop against the power of the *pater familias* with regard to the decision of a young woman to dedicate herself to God. To what extent could Ambrose’s opinion influence the parent’s decision? Did the parents recognize their

¹²⁶¹ D. Natal Villazala, “Tragedias familiares”, p. 375.

¹²⁶² A. B. Laughton, *Virginity Discourse*, p. 237.

¹²⁶³ Ambr., *De uirg.*, I, 11, 63, p. 160; Id., *De uirginit.*, 5, 24-26, p. 28-30.

Conclusions

bishop's moral authority and accept their daughter's calling or did they refuse to allow her consecration? Of course, each case would be different, and the reasons to oppose would vary according to personal circumstances. However, a common feature to all of them is that, being consecrated by the bishop, his authority over them increased the moment they entered the group of virgins. And due to the fact that we do not have any female monastery in Milan documented, the women who were members of this group would live in domestic settings, reinforcing in this way the bishop's influence in these spaces. But Ambrose's complaints with regard to the family opposition to the *uelatio* suggest that, in practice, he did not have margin for manoeuvre and that his preaching, whether in the church or in writing, was his best asset.

Besides, it is worth keeping in mind that Ambrose defended the idea that it was not necessary to establish a specific age for the consecration, but the bishop himself should assess each case in particular. If the prelate had the prerogative to decide who could enter this group that gave him great power. We suspect that Ambrose wanted to engross the number of the virgins of Milan as a mechanism to increment his spiritual renown in a moment when he needed all the support to reinforce his recent election.

Although the information about the ascetics he provides is not so truly detailed as in Jerome's epistolary, it is indeed fairly considerable. Following the path of the previous literature, Ambrose exhibits a clear concern for the control of the female body and in the case of the consecrated virgins it reaches its summit: that immaculate body must be isolated in order to prevent it from being contaminated by the external decay, so the woman would not taint his physical purity with reprehensible thoughts. The bishop of Milan encouraged them to be their own guardians and to avoid contact with the male gender so they would not abandon their calling in order to join with a man. The obsession of the preservation of their virginity is proof enough of the great symbolism attributed to the female body that has not maintained sexual relations. As support to his exhortation, Ambrose, as many other writers, resorted to mechanism of fear: the dread of dishonour, of losing reputation and the place in the community.

As we have already discussed in several occasions, the Ambrosian's treatises are prescriptive. We should avoid falling into the error of thinking that they describe the reality; they are a mixture of the Milanese bishop's expectations and ideals. Ultimately they are a mirror of the thoughts and necessities of their author. Ambrose wished that the virgins were a model of silence, self-restraint and virtue. And surely not all of them conformed to the model prescribed.

Conclusions

The same should hold true for the rest of the women of his congregation. When Ambrose claimed that Sarah was an example for the married women of his community he recognized in her the features of what he believed was a good Christian wife. In several treatises the Milanese prelate exhibited his concern for the welfare of both spouses: he believed that the family harmony could be achieved when coming to terms with the virtues and flaws of their partners with patience and respect, and he expected both woman and man to put in equal effort. Unfortunately, Ambrose did not write any treatises on marriage—at least we do not have any evidence of any—, and all his reflections on the meaning of the marital union and the perils that threatened it are scattered throughout his work. It seems that he did not consider it necessary to gather all his thoughts in marriage and spouses in a single treatise, although it is a topic that emerges with consistency in his work and most probably in his oral preaching. If we compare it with his contribution to female asceticism, it is clear that the latter occupied a significant proportion of his attention, although, as we have said before, he never denigrated the marriage in favour of consecrated virginity; he always defended the dignity of the marital union and the decision of the faithful of contracting nuptials. Generally speaking, Ambrose took a cautious approach when assessing the virginity as over the marriage. Sometimes that temperance reminds us of Augustine, with whom Ambrose shared so similar ideas. In part, we believe that their similitudes are justified by both being of moderate and thoughtful character.

With regard to the Christian wife, Ambrose does not provide any remarkable novelty. He embraces the patterns of the patristic literature, which in turn do not diverge greatly from those of the *matrona* of Ancient Rome. Where we have detected a shift is in the approach to the husband, to whom Ambrose demands the same fidelity as from his wife, and to whom he advises to sweeten his character. We have not dealt with the Christian husband in the present research because it escapes our limits, but we have studied him in one of our articles¹²⁶⁴.

Ambrose did not compose any treatise about marriage, but he did about widows. The *De uiduis* seeks to convince them to not remarry and to remain chaste. On more than one occasion Ambrose matches virgins and widows in his praises; a comparison that reflects his thought on the virtue of both. One of them has declined the marriage in favour of dedicating her life to God, and the other, knowing the pleasures of conjugal

¹²⁶⁴ E. Seijo Ibáñez, “El ideal del esposo cristiano”.

Conclusions

union, rejected to come back to it. With the *De uiduis*, Ambrose extolled the example of the widows of the Bible: he highlighted their chastity, piety and faith. The prelate wanted those women as a model of restraint and Christian virtue. As the rest of the preachers, Ambrose was not in favour of remarriages, but he tried not to use harsh words. An exception is the recrimination he addressed to one of the widows of his community for planning her own marriage at the same time that her daughter. As we already know, his criticism was not well received. That Ambrose included something resembling an apology in a latter treatise suggests that his work was part of the dialogue with his community. In fact, his comment is truly valuable as a proof of the tension originated in the clash between the bishop's prescriptions and the reality.

The last feminine typology we have studied is the pagan woman. She was not part of the community of faithful and Ambrose does not exhibit any interest in attracting her to the congregation. When the pagan woman appears in his work, Ambrose usually uses her as a counter-example for female Christians. On the one side, as the advocate of the superiority of the consecrated virgin's virtue, he could not disregard the existence of a group of priestesses with similar features. Ambrose did not want both groups equated, so he defamed the Vestals assessing that they were moved by economic interests and the pleasure of privileges; their virginity could not be genuine because it was not consecrated to the Christian God and they only endured three decades, whereupon they were free to marry. The Milanese prelate was not the first to attack a so ancient and venerated group, but, unlike previous authors, he contemplated the progressive demise of the Vestals with his own eyes. Ambrose did not need to set a strong campaign against them; the Christian emperors of the fourth century little by little reduced their participation in the pagan cult until the final blows of Theodosius I.

Within the historical, literary and religious spheres in which Ambrose's work is framed, we believed that the bishop maintains a "positive" attitude towards the Christian woman: of course, he considers her the *sexus infirmior* and the heir of Eve's sin and flaws, but we say "positive" because Ambrose insisted that the woman should not use her weakness as a shield; he believed that she had the potential to lead a virtuous life and he encouraged them to try it. And why would he not think so if his own sister was the most paradigmatic example a woman could achieve? For that reason we think that Marcellina was fundamental for Ambrose, at an emotional level as well as in his labour as preacher. Without her his contribution to female asceticism would have been

Conclusions

much more modest and less passionate and Ambrose would not have gone down in history as, among other facets, a distinguished *uirginum consecrator*.

Conclusions

Fuentes y bibliografía

21. Abreviaturas

AAA = *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig.

AARC = *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana*, Perugia.

AASS = *Acta Sanctorum*, Paris – Roma – Bruxelles.

AB = *Analecta Bollandiana*, Bruxelles.

AC = *Antiquité Classique*, Bruxelles.

ACO = *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin – Leipzig.

AEspa = *Anejos de Archivo Español de Arqueología*, Madrid.

Aevum = *Aevum*, Milano.

AFLN = *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, Napoli.

AHR = *American Historical Review*, Washington D. C.

A&Cr = *Antigüedad y Cristianismo*, Murcia.

AJA = *American Journal of Archaeology*, Boston.

AJEE = *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, San Lorenzo del Escorial.

AJPh = *American Journal of Philology*, Baltimore.

AMal = *Analecta Malacitana*, Málaga.

AnnSE = *Annali di Storia dell'Esegesi*, Bologna.

AnTard = *Antiquité Tardive*, Turnhout.

Arys = *Antigüedad, Religiones y Sociedades*, Getafe.

Augustinianum = *Augustinianum*, Roma.

Augustinus = *Augustinus*, Madrid.

BAC = *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid.

Bandue = *Bandue*, La Laguna.

BLE = *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, Toulouse.

Fuentes y bibliografía

BSGRT = *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*, Leipzig – Stuttgart.

CCO = *Collectanea Christiana Orientalia*, Córdoba.

CCSL = *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout.

ChHist = *Church History*, Red Bank (N. J.).

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin.

CJ = *The Classical Journal*, Ashland.

ClAnt = *Classical Antiquity*, Berkeley.

Codex Aquilarensis = *Codex Aquilarensis*, Aguilar del Campó.

CPE = *Connaissance des Pères de l'Église*, Montrouge.

CPh = *Classical Philology*, Chicago.

CQ = *Classical Quarterly*, Oxford.

CSCO = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain.

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien.

CSLP = *Corpus Scriptorum Latinorum Parauianum*, Torino.

CUF = *Collection des Universités de France*, Paris.

CW = *Classical World*, Pittsburgh.

Dimensões = *Dimensões*, Vitória.

EClás = *Estudios Clásicos*, Madrid.

EQ = *Evangelical Quarterly*, Nottingham.

EThL = *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain-la-Neuve.

GCS = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Berlin – Leipzig.

Gerión = *Gerión*, Madrid.

GRHis = *Groupe de Recherche d'Histoire*, Mont-Sant-Aignan.

ICVR = *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, Roma.

HAnt = *Hispania Antiqua*, Valladolid.

Fuentes y bibliografía

Historia = *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Stuttgart.

HSPH = *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge (Mass.).

HThR = *Harvard Theological Review*, Cambridge.

Ilu = *Revista de ciencias de las religiones*, Madrid.

JAHA = *Journal of Ancient History and Archaeology*, Cluj-Napoca.

JbAC = *Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband*, Münster.

JEA = *The Journal of Egyptian Archaeology*, London.

J ECS = *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore.

JEMS = *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, Durham.

JHSex = *Journal of the History of Sexuality*, Austin.

JLA = *Journal of Late Antiquity*, Baltimore.

JR = *The Journal of Religion*, Chicago.

JRS = *The Journal of Roman Studies*, London.

JThS = *The Journal of Theological Studies*, Oxford.

LCL = *Loeb Classical Library*, London – Cambridge (Mass.).

MCV = *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid.

MEFRA = *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité*, Rome – Paris.

MGH aa = *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi*, Berlin.

MHA = *Memorias de Historia Antigua*, Oviedo.

MlatJB = *Mittellateinisches Jahrbuch*, Stuttgart.

MLet = *Music & Letters*, Oxford.

ND = *Nuovo Didaskaleion*, Catania.

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*, Paris.

NTS = *New Testament Studies*, Cambridge.

PCBE II = *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire II. Italie*, Paris.

PCBE IV = *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire IV. Gaule*, Paris.

Fuentes y bibliografía

PG = *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris.

P&P = *Past and Present*, Oxford.

PITTM = *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, Palencia.

PL = *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Paris.

PLRE I = *The Prosopography of the Later Roman Empire, I: A.D. 260-395*,
Cambridge.

PLRE II = *The Prosopography of the Later Roman Empire, II: A.D. 395-527*,
Cambridge.

PS = *Population Studies*, London.

RAM = *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.

Rbi = *Revue Biblique*, Paris.

RD = *Nouvelle Revue Historique de Droit Française et Étranger*, Paris.

REA = *Revue des Études Anciennes*, Pessac.

REAug = *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques*, Paris.

RecAug = *Recherches Augustiniennes*, Paris – Turnhout.

RecSR = *Recherches de Science Religieuse*, Paris.

REL = *Revue des Études Latines*, Paris.

RET = *Revue des Études Tardo-antiques*, Nantes.

RFIC = *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, Torino.

RHE = *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain-la-Neuve.

RhM = *Rheinisches Museum für Philologie*, Frankfurt.

RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris.

RIL = *Rendiconti Istituto Lombardo*, Milano.

RIS = *Revista Internacional de Sociología*, Madrid.

RPh = *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, Paris.

RSA = *Rivista Storica dell'Antichità*, Bologna.

Fuentes y bibliografía

RSI = *Rivista Storica Italiana*, Napoli.

RSLR = *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, Firenze.

RSR = *Revue des Sciences Religieuses*, Strasbourg.

SA = *Studia Antiqua*, Utah.

SAEMO = *Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera*, Paris.

SC = *La Scuola Cattolica*, Milano.

SCH = *Studies in Church History*, Cambridge.

SChr = *Sources Chrétiennes*, Paris.

SDHI = *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, Città del Vaticano – Milano.

SEA = *Studia Ephemeridis Augustinianum*, Roma.

SEJG = *Sacris Euridiri Steenbrugge*.

Semeia = *Semeia Journal*, Atlanta.

SHHA = *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca.

Signs = *Signs Journal*, Chicago.

SP = *Studia Patristica*, Leuven.

SPM = *Studia Patristica Mediolanensia*, Milano.

StudStor = *Studi Storici*, Roma.

TAPhA = *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore.

TJT = *Toronto Journal of Theology*, Toronto.

VChr = *Vigiliae Christianae*, Leiden.

VSS = *La Vie Spirituelle. Supplément*, Paris.

ZAC = *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Berlin – New York.

ZRG = *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Wien.

22. Fuentes de tradición no manuscrita

Corpus Inscriptionum Latinarum (= *CIL*), Berlin 1863-... Volúmenes citados:

CIL, V, 2: *Inscriptiones Galliae Cisalpinae Latinae*, ed. T. Mommsen, Berlin 1877.

CIL, VI, 2: *Inscriptiones Urbis Romae Latinae*, ed. G. Henzen – G. B. de Rossi, Berlin 1882.

CIL, VI, 4, 2: *Inscriptiones Urbis Romae Latinae. Additamenta*, ed. C. Huelsen, Berlin 1902.

23. Fuentes de tradición manuscrita

Act(a) Paul(i) et Thecl(ae), ed. R. A. Lipsius, *AAA*, II, Hildesheim 1972, p. 235-272.

Act(a) (sanctorum) Did(ymi) et Theod(orae) (uirginis), ed. T. Ruinart, *Acta Martyrum*, Regensburg 1859, p. 428-432.

Ambros(iaster), *Quaest(iones) Vet(eris) et Nou(i) Test(amenti)*, ed. A. Souter, *CSEL* 50, Wien 1908.

Ambr(osius) (Mediolanensis), *Ap(ologia) Dau(id) alt(era)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 2, Wien 1897, p. 359-408.

– *De Abrah(am)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 1, Wien 1897, p. 501-638.

– *De apol(ogia) (prophetae) Dau(id)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 2, Wien 1897, p. 299-355.

– *De bono mortis*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 1, Wien 1897, p. 703-753.

– *De Cain et Abel*, *ibid.*, p. 339-409.

– *De exc(essu) fratr(is) Sat(yri)*, ed. O. Faller, *CSEL* 73, Wien 1955, p. 209-325.

– *De fid(e) (ad Gratianum Augustum)*, ed. O. Faller, *CSEL* 78, Wien 1962.

– *De fuga saec(uli)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 2, Wien 1897, p. 163-207.

– *De Hel(ia) (et ieiunio)*, *ibid.*, p. 411-465.

– *De Iacob et uita beata*, *ibid.*, p. 3-70.

– *De inst(itutione) uirg(inis)*, ed. F. Gori, *SAEMO* 14, 2, Roma 1989, p. 110-194.

– *De interp(ellatione) Iob et Dau(id)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 2, Wien 1897, p. 211-296.

– *De Ioseph*, *ibid.*, p. 73-122.

– *De Isaac (uel anima)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 1, Wien 1897, p. 641-700.

– *De Nab(uthae)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 2, Wien 1897, p. 469-516.

– *De Noe*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 1, Wien 1897, p. 413-497.

– *De obit(u) Theod(osii)*, ed. O. Faller, *CSEL* 73, Wien 1955, p. 371-401.

– *De obit(u) Valent(iniani)*, *ibid.*, p. 327-367.

– *De off(iciis ministrorum)*, ed. M. Testard, *CCSL* 15, Turnhout 2000.

– *De paen(itentia)*, ed. O. Faller, *CSEL* 73, Wien 1955, p. 119-206.

– *De parad(iso)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 1, Wien 1897, p. 263-336.

– *De patr(iarchis)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 2, Wien 1897, p. 125-160.

– *De sacram(entis)*, ed. O. Faller, *CSEL* 73, Wien 1955, p. 14-85.

Fuentes y bibliografía

- *De Tob(ia)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 2, Wien 1897, p. 519-573.
- *De uid(uis)*, ed. F. Gori, *SAEMO* 14, 1, Roma 1989, p. 244-318.
- *De uirg(inibus)*, *ibid.*, p. 100-241.
- *De uirginit(ate)*, ed. F. Gori, *SAEMO* 14, 2, Roma 1989, p. 16-106.
- *Ep(istula)*, 7, ed. O. Faller, *CSEL* 82, 1, Wien 1968, p. 43-66.
- *Ep(istula)*, 15, *ibid.*, p. 112-114.
- *Ep(istula)*, 56, ed. M. Zelzer, *CSEL* 82, 2, Wien 1990, p. 84-97.
- *Ep(istula)*, 57, *ibid.*, p. 98-111.
- *Ep(istula)*, 58, *ibid.*, p. 112-117.
- *Ep(istula)*, 62, *ibid.*, p. 121-142.
- *Ep(istula)*, 72, ed. M. Zelzer, *CSEL* 82, 3, Wien 1982, p. 11-20.
- *Ep(istula)*, 73, *ibid.*, p. 34-53.
- *Ep(istula)*, 75^a, *ibid.*, p. 82-107.
- *Ep(istula)*, 77, *ibid.*, p. 126-140.
- *Ep(istula) extr(a) coll(ectionem)*, 10, *ibid.*, p. 205-211.
- *Ep(istula) extr(a) coll(ectionem)*, 14, *ibid.*, p. 235-295.
- *Ep(istula) extr(a) coll(ectionem)*, 15, *ibid.*, p. 302-311.
- *Exam(eron)*, ed. K. Schenkl, *CSEL* 32, 1, Wien 1897, p. 3-261.
- *Exhort(atio) uirg(initatis)*, ed. F. Gori, *SAEMO* 14, 2, Roma 1989, p. 198-270.
- *Expl(anatio) psalm(orum) XII*, ed. M. Petschening, *CSEL* 64, Wien 1919.
- *Exp(ositio) (de) psalm(o) CXVIII*, ed. M. Petschening, *CSEL* 62, Wien 1913.
- *Exp(ositio) euang(elii) sec(undum) Luc(am)*, ed. M. Adriaen, *CCSL* 14, Turnhout 1957.
- *Hymnus*, 9, ed. A. Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge 1922, p. 72-76.
- Amm(ianus) Marc(ellinus), *Res gest(ae)*, ed. W. Seyfarth – L. Jacob-Karau – I. Ulmann, *BSGRT*, Leipzig 1978, 2 vol.
- *Ap(ophthegmata) Patr(um)*, ed. J. B. Cotelier, *PG* 65, Paris 1864, c. 71-444.
- Apuleius, *Metam(orphoses)*, ed. D. S. Robertson, *CUF*, Paris 1940.
- Arnobius, *Adu(ersus) nat(iones)*, ed. A. Reifferscheid, *CSEL* 4, Wien 1875.
- Athan(asius), *Vita Ant(onii)*, ed. G. J. M. Bartelink, *SChr* 400, Paris 1994.
- *Ep(istula) prim(a) ad uirg(ines)*, ed. L.-T. Lefort, *CSCO* 150, Louvain 1955, p. 73-99 y *CSCO* 151, Louvain 1955, p. 55-80.

Fuentes y bibliografía

– *Ep(istula) sec(unda) ad uirg(ines)*, ed. J. Lebon, “Athanasia Syriaca II: une lettre attribué à Saint Athanase d’Alexandrie”, *Le Muséon*, 41 (1928), p. 169-216.

Aug(ustinus) (Hipponensis), *Conf(essiones)*, ed. L. Verheijen, *CCSL* 27, Turnhout 1981.

– *De bon(o) coniug(ali)*, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Wien 1900, p. 187-230.

– *De bon(o) uid(uitatis)*, *ibid.*, p. 185-231.

– *De ciu(itate) Dei*, ed. B. Dombart – A. Kalb, *CCSL* 47-48, Turnhout 1955.

– *De cont(inentia)*, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Wien 1900, p. 139-183.

– *De fid(e) et op(eribus)*, *ibid.*, p. 35-97.

– *De Gen(esi) ad Litt(eram)*, ed. J. Zycha, *CSEL* 28, Wien 1894, p. 3-435.

– *De nupt(iis) et concup(iscentia)*, ed. C. F. Urba – J. Zycha, *CSEL* 42, Wien 1902, p. 207-309.

– *De sanct(a) uirginit(ate)*, ed. J. Zycha, *CSEL* 41, Wien 1900, p. 235-302.

– *En(arrationes) in psalm(os)*, ed. E. Dekkers – J. Fraipont, *CCSL* 38-40, Turnhout 1956.

– *Ep(istula)*, 210, ed. A. Goldbacher, *CSEL* 57, Wien 1991, p. 353-356.

– *Ep(istula)*, 211, *ibid.*, p. 356-371.

– *Serm(o)*, 9, ed. C. Lambot, *CCSL* 41, Turnhout 1961, p. 103-151.

Aul(us) Gell(ius), *Noct(es) Att(icae)*, ed. C. Hoius, *BSGRT*, Leipzig 1903, 2 vol.

Bas(ilius), *Ep(istula) ad uirg(inem) lapsam*, ed. J. Garnier, *PG* 31, Paris 1857, c. 1785-1790.

– *Or(atio) ad ad(olescentes quomodo ex graecis litteris utilitatem capiant)*, ed. F. Boulenger, *CUF*, Paris 1935.

Breu(iarium) Hipp(onense), ed. C. Munier, *CCSL* 149, Turnhout 1974, p. 22-53.

Caes(arius) Arel(atensis), *Sermo*, 78, ed. M.-J. Delage, *SChr* 330, Paris 1986, p. 238-244.

– *Stat(uta) sanct(arum) uirg(inum)*, ed. A. De Vogüé – J. Courreau, *SChr* 345, Paris 1988, p. 171-273.

Can(ones) Anc(yrae), ed. P. P. Joannou, *Fonti*, IX: *Discipline Générale Antiqué (IV^e-IX^e s.)*, I, 2, Roma 1962, p. 54-73.

Can(ones) ps(eudo) Iliberr(itani), ed. F. Rodríguez, *La Colección canónica hispana*, IV, Madrid 1984, p. 233-268 y ed. J. Vilella Masana – P.-E. Barreda, “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano. Estudio filológico”, *SEA*, 78 (2002), p. 545-579.

Fuentes y bibliografía

Chor(icius) (Gazaesus), *Apol(ogia) mim(orum)*, ed. R. Foerster – E. Richtsteig, *BSGRT*, Leipzig 1972, p. 344-380.

Chron(ographus) ann(i) CCCLIII, XII: (*feriale ecclesiae romanae*), ed. T. Mommsen, *MGH aa*, 9, 1, Berlin 1892, p. 71-72.

Ps(eudo)-Clem(ens), *Ep(istolae) (duae) ad uirg(ines)*, ed. C. Villecourt, *PG* 1, Paris, 1857, c. 349-452.

Clem(ens) (Alexandrinus), *Quis diu(es) salu(etur)*, ed. O. Stählin – U. Früchtel, *GCS* 17, Berlin 1970, p. 159-191.

– *Paed(agogus)*, ed. O. Stählin, *GCS* 12, Leipzig, 1905, p. 89-292.

Cod(ex) Iust(inianum), ed. P. Krueger, en P. Krueger *et alii*, *Corpus Iuris Ciuilis*, II: *Codex Iustinianus*, Berlin 1892⁵.

Cod(ex) Theod(osianus), ed. T. Mommsen, en T. Mommsen – P. M. Meyer, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges Nouellae ad Theodosianum pertinentes*, I, 2: *Codex Theodosianus*, Berlin 1905, p. 1-906.

Conc(iliium) Araus(icanum), ed. C. Munier, *CCSL* 148, Turnhout 1963, p. 76-93.

Conc(iliium) Arel(atense) a. 314, *ibid.*, p. 3-24.

Conc(iliium) Arel(atense) sec(undum), *ibid.*, p. 114-130.

Conc(iliium) Caes(araugustanum) I, ed. F. Rodríguez, *La Colección canónica hispana*, IV, Madrid 1984, p. 291-296.

Conc(iliium) Carth(aginense) (sub Grato) a. 345-348, ed. C. Munier, *CCSL* 149, Turnhout 1974, p. 2-10.

Conc(iliium) Cart(haginense) a. 390, ed. C. Munier, *CCSL* 149, Turnholt 1974, p. 11-19.

Conc(iliium) Chalc(edonense), ed. E. Schwartz, *ACO*, II, Leipzig 1932-1938, 7 vol.

Conc(iliium) Tolet(anum) I, ed. F. Rodríguez, *La Colección canónica hispana*, IV, Madrid 1984, p. 323-344.

Conc(iliium) Valent(inum), ed. C. Munier, *CCSL* 148, Turnhout 1963, p. 35-43.

Const(itutiones) apost(olorum), ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, p. 385-595.

Cypr(ianus), *De hab(itu) uirg(inum)*, ed. W. Hartel, *CSEL* 3, 1, Wien 1868, p. 187-205.

– *Ep(istula)*, 2, ed. W. Hartel, *CSEL* 3, 2, Wien 1871, p. 467-469.

– *Ep(istula)*, 4, *ibid.*, p. 472-478.

– *Ep(istula)* 62, *ibid.*, p. 698-701.

Fuentes y bibliografía

Dam(asus), *Elog(ium) (sancta) Agn(etis)*, ed. A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Roma 1942 (Sussidi allo studio delle Antichità cristiane, 2), p. 175-178.

– *Epith(aphius) sor(or)is*, *ibid.*, p. 107-11.

– *Ep(istula) ad Gall(os) episc(opos)*, ed. Y-M. Duval, *La décretale Ad Gallos Episcopos: son texte et son auteur*, Leiden – Boston 2005.

– *Ep(istula)*, 1, ed. J. Mabillon, *PL* 13, Paris 1845, c. 347-349.

Didasc(alia), ed. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn 1905, p. 2-385.

Dig(esta), ed. T. Mommsen, en P. Krüger – T. Mommsen – R. Schoell – G. Kroll, *Corpus Iuris Civilis*, I: *Institutiones, Digesta*, Berlin 1872.

Dio Cass(ius), *Hist(oria) Rom(ana)*, ed. J. Melber, *BSGRT*, Leipzig 1890-1894, 2 vol.

Diog(enes) Laert(ius), *Vit(ae) phil(osophorum)*, ed. M. Marcovich, Stuttgart – Leipzig 1999-2002, 3 vol.

Eus(ebius) Caes(ariensis), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. E. Schwartz, *GCS* 9, 1-3, Leipzig 1903-1909, 3 vol.

– *Vita Const(antini)*, ed. I. A. Heikel, *GCS* 7, Leipzig 1902, p. 3-148.

Eus(ebius) Emes(enus), *De matr(e) et duab(us) fil(iabus) mart(yribus)*, ed. A. Wilmart, “Le souvenir d’Eusèbe d’Émèse. Un discours en l’honneur des saintes d’Antioche Bernice, Prosdocé et Domnine”, *AB*, 38 (1920), p. 241-284.

Festus, *De uerb(or)um significatu cum Pauli epitome)*, ed. W. M. Lindsay, *BSGRT*, Leipzig 1997.

Geront(ius), *Vita Melan(iae) Iunioris uersio latina)*, ed. P. Laurence, *Gérontius. La vie latine de sainte Mélanie. Édition critique, traduction et commentaire*, Jerusalem 2002 (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor, 41).

Greg(orius) Nyss(enus), *De uirginit(ate)*, ed. M. Aubineau, *SChr* 119, Paris 2011³.

– *Vita Macr(inae)*, ed. Pierre Maraval, *SChr* 178, Paris 1971.

Hermas, *Past(or)*, ed. R. Joly, *SChr* 53bis, Paris 1968².

Herod(ianus), *Ab exc(essu) diu(i) Marc(i)*, ed. C. Stavenhagen, *BSGRT*, Stuttgart 1967.

Hieron(ymus), *Adu(ersus) Helu(idium de Mariae uirginitate perpetua)*, ed. D. Vallarsi, *PL* 23, Paris 1845, c. 183-206.

– *Adu(ersus) Iouin(ianum)*, *ibid.*, c. 211-338.

– *De uir(is) ill(ustribus)*, ed. H. E. Cushing Richardson, Leipzig 1896, p. 1-56.

– *Ep(istula)*, 22, ed. I. Hilberg, *CSEL* 54, Wien 1910, p. 143-211.

Fuentes y bibliografía

- *Ep(istula)*, 24, *ibid.*, p. 214-217.
- *Ep(istula)*, 38, *ibid.*, p. 289-293.
- *Ep(istula)*, 39, *ibid.*, p. 293-308.
- *Ep(istula)*, 45, *ibid.*, p. 323-328.
- *Ep(istula)*, 48, *ibid.*, p. 347-350.
- *Ep(istula)*, 49, *ibid.*, p. 350-387.
- *Ep(istula)*, 52, *ibid.*, p. 413-441.
- *Ep(istula)*, 54, *ibid.*, p. 466-485.
- *Ep(istula)*, 55, *ibid.*, p. 486-495.
- *Ep(istula)*, 65, *ibid.*, p. 616-647.
- *Ep(istula)*, 66, *ibid.*, p. 647-665.
- *Ep(istula)*, 69, *ibid.*, p. 678-700.
- *Ep(istula)*, 77, ed. I. Hilberg, *CSEL* 55, Wien 1912, p. 37-49.
- *Ep(istula)*, 79, *ibid.*, p. 87-101.
- *Ep(istula)*, 107, *ibid.*, p. 290-305.
- *Ep(istula)*, 108, *ibid.*, p. 306-351.
- *Ep(istula)*, 117, *ibid.*, p. 422-434.
- *Ep(istula)*, 123, ed. I Hilberg, *CSEL* 56, Wien 1918, p. 72-95.
- *Ep(istula)*, 127, *ibid.*, p. 145-156.
- *Ep(istula)*, 128, *ibid.*, p. 156-162.
- *Ep(istula)*, 130, *ibid.*, p. 175-201.
- *Ep(istula)*, 147, *ibid.*, p. 312-329.
- *Ep(istula)*, 151, *ibid.*, p. 363-364.
- Hor(atius), *Carm(ina)*, ed. F. Vollmer, *BSGRT*, Leipzig 1913.
- *Serm(ones)*, ed. F. Villeneuve, *CUF*, Paris 2011¹⁴.
- Iohann(es) Cass(ianus), *Conl(ationes)*, ed. M. Petschening, *CSEL* 13, 2, Wien 1886.
- Iohann(es) Chrys(ostomus), *Contr(a) eos qui subintr(oductas) hab(ent) uirg(ines)*, ed. J. Dumortier, *CUF*, Paris 1955, p. 45-94.
- *Contr(a) lud(os) et theatr(a)*, ed. B. de Montfaucon, *PG* 56, Paris 1862, c. 263-270.
- *De in(ani) gloria et de ed(ucandis) lib(eris)*, ed. A. M. Malingrey, *SChr* 188, Paris 1972.

Fuentes y bibliografía

- *De non iter(ando) con(iugio)*, ed. B. Grillet – G. H. Ettliger, *SChr* 138, Paris 1968, p. 160-200.
- *De sanct(is) mart(yribus) Bern(ice) et Prosd(oce uirginibus), et Domn(in) matre earum, homilia panegyrica*, B. de Montfaucon, *PG* 50, Paris 1862, c. 629-640.
- *De uirginit(ate)*, ed. H. Musurillo – B. Grillet, *SChr* 125, Paris 1966.
- *Hom(ilia) XII in Ep(istolam) ad Col(osenses)*, B. de Montfaucon, *PG* 62, Paris 1862, c. 379-392.
- *Hom(ilia) XX in Ep(istolam) ad Eph(esios)*, *ibid.*, c. 135-150.
- *Hom(ilia encomiastica in) sanct(a) (Martyrem) Pelag(iam Antiochenam)*, B. de Montfaucon, *PG* 50, Paris 1862, c. 579-584.
- *Qual(es) duc(endae) sint uxor(es)*, B. de Montfaucon, *PG* 51, Paris 1862, c. 225-242.
- *Quod reg(ulares) fem(inae) uir(is) cohab(itare) non deb(eant)*, ed. J. Dumortier, *CUF*, Paris 1955, p. 95-137.
- *Or(atio) ad uid(uam) iun(iorem)*, ed. B. Grillet – G. H. Ettliger, *SChr* 138, Paris 1968, p. 113-158.
- Isid(orus Hispalensis), *Etym(ologiae)*, ed. W. M. Lindsay, Oxford 1941.
- Iul(ianus), *Ep(istula)*, 61c, ed. J. Bidez, *CUF*, Paris 1972³, p. 73-75.
- Iuu(enal), *Sat(urae)*, ed. P. Labriolle – P. Villeneuve, *CUF*, Paris 1962⁷.
- Lact(antius), *Diu(inae) inst(itutiones)*, ed. S. Brandt, *CSEL* 19, Wien 1890, p. 1-672.
- Leander (Hispalensis), *De inst(itutione) uirg(ininum et contemptu mundi)*, ed. J. Velázquez Arena, Madrid 1979.
- Leo (I), *Ep(istula)*, 12, ed. P. Ballerini – G. Ballerini, *PL* 54, Paris 1846, c. 645-656.
- Macr(obius), *Sat(urnalia)*, ed. J. Willis, *BSGRT*, Stuttgart 1970.
- Marcell(inus) com(es), *Chron(icon)*, ed. T. Mommsen, *MGH aa* 11, 2, Berlin 1894, p. 60-59.
- Mart(yrologium) Hier(onymianum)*, ed. H. Quentin – H. Delehaye, *AASS, Nou(embris)*, II, 2, Bruxelles, 1931, p. 7-664.
- Method(ius), *Symp(osion)*, ed. H. Musurillo, *SChr* 95, Paris 1963.
- Min(ucius) Fel(ix), *Oct(auius)*, ed. J. Beaujeu, *CUF*, Paris 1974.
- Ps(eudo)-Nicet(as) Rem(esianensis), *De lapsu uirg(inis) cons(egratae)*, ed. I. Cazzaniga, *CSLP*, Torino 1948.
- Nou(atianus), *De bono pud(icitiae)*, ed. G. F. Diercks, *CCSL* 4, Turnhout 1972, p. 113-127.

Fuentes y bibliografía

- *De spect(aculis)*, *ibid.*, p. 167-179.
- Orig(enes), *In Cant(icum) cant(icorum)*, ed. W. A. Baehrens, *GCS* 33, Leipzig 1925, p. 61-241.
- Oros(ius), *Hist(oriae) adu(ersus) pag(anos)*, ed. M-P. Arnaud-Lindet, *CUF*, Paris 1990-1991, 3 vol.
- Ouid(ius), *Ars am(atoria)*, ed. H. Bornecque, *CUF*, Paris 1929.
- *Fast(i)*, ed. E. H. Alton – D. E. W. Wormell – E. Courtney, *BSGRT*, Leipzig 1988.
- Pallad(ius), *Hist(oria) Laus(iaca)*, ed. C. Butler, Cambridge 1898-1904, 2 vol.
- Pass(io) (sanctorum) Agric(ola) et Vit(alis)*, ed. H. Quentin – H. Delehay, *AASS, Nou(embris)*, II, 1, Bruxelles 1894, p. 233-235.
- Pass(io) sanct(arum) Perp(etuae) et Fel(icitatis)*, ed. J. Amat, *SChr* 417, Paris 1996, p. 98-182.
- Paul(inus) Med(iolanensis), *Vita Ambr(osii)*, ed. A. A. R. Bastiaensen, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milano 1975 (*Vite dei Santi*, 3), p. 54-124.
- Pelag(ius), *Ep(istula) ad Demetr(iadem)*, ed. D. Vallarsi, *PL* 30, Paris 1865, c. 15-45.
- Philo, *De opif(icio) mundi*, ed. R. Arnaldez, Paris 1961.
- *Leg(um) alleg(oriae)*, ed. C. Mondésert, Paris 1962.
- *Quaest(iones) et solut(iones) in Gen(esim)*, ed. C. Mercier, Paris 1979-1984, 2 vol.
- Plin(ius), *Ep(istula)*, IV, 11, ed. A.-M. Guillemin, *CUF*, Paris 1967, vol. 2, p. 21-24.
- *Ep(istula)*, VII, 19, *ibid.*, vol. 3, p. 20-22.
- Plut(archus), *Quaest(iones) Rom(anae)*, ed. J. Boulogne, *CUF*, IV, Paris 2002, p. 106-176.
- *Vitae paral(elae), Caesar*, ed. K. Ziegler, *BSGRT*, Leipzig 1968, vol. 2, 2, p. 253-337.
- *Vitae paral(elae), Camilus*, ed. K. Ziegler, *BSGRT*, Leipzig 1970, vol. 1, 1, p. 197-248.
- *Vitae paral(elae), Cicero*, ed. K. Ziegler, *BSGRT*, Leipzig 1964, vol. 1, 2, p. 312-373.
- *Vitae paral(elae), Crassus*, *ibid.*, p. 126-182.
- *Vitae paral(elae), Numa*, ed. K. Ziegler, *BSGRT*, Leipzig 1973, vol. 3, 2, p. 49-93.

Fuentes y bibliografía

– *Vitae paral(elae), Romulus*, ed. K. Ziegler, *BSGRT*, Leipzig 1970, vol. 1, 1, p. 35-81.

Proc(opius), *Hist(oria) arc(ana)*, ed. J. Haury, *BSGRT*, Leipzig 1963.

Prud(entius), *Contr(a) Symm(achum)*, ed. M. P. Cunningham, *CCSL* 126, Turnhout 1966, p. 182-250.

– *Perist(ephanon)*, 14, *ibid.*, p. 386-389.

Quod(uultdeus), *De promission(ibus) et praed(ictionibus) Dei*, ed. R. Braun, *CCSL* 60, Paris 1976, p. 2-189.

Reg(istri) eccl(esiae) Carth(aginensis) exc(erpta), ed. C. Munier, *CCSL* 149, Turnhout 1974, p. 173-247.

Rufin(us), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. T Mommsen, *GCS* 9, Leipzig 1908, p. 957-1040.

Salu(ianus) Mass(iliensis), *De gub(ernatione) Dei*, ed. G. Lagarrigue, *SChr* 220, Paris 1975.

Sen(eca), *De benef(iciis)*, ed. C. Hosius, *BSGRT*, Leipzig 1914, p. 1-209.

– *De prou(identia)*, ed. E. Hermes, *BSGRT*, Leipzig 1905, p. 1-20.

Siric(ius), *Ep(istula)*, 1, ed. P. Coustant, *PL* 13, Paris 1845, c. 1131-1147.

– *Ep(istula)*, 7, *ibid.*, c. 1168-1172.

Socr(ates), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. G. C. Hansen, *GCS NF* 1, Berlin 1995.

Sozom(enus), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. J. Bidez – G. C. Hansen, *GCS NF* 4, Berlin 1960.

Suet(onius), *De uita Caes(arum)*, ed. M. Ihm, *BSGRT*, Stuttgart 1961.

Sulp(icius) Seu(erus), *Chron(ica)*, ed. K. Halm, *CSEL* 1, Wien 1866, p. 3-105.

– *Vita sanct(i) Mart(ini)*, ed. J. Fontaine, *SChr* 133, Paris 1967.

Symm(achus), *Ep(istula)*, III, 30, ed. O. Seeck, *MGH aa*, 6, 1, Berlin 1883, p. 80.

– *Ep(istula)*, III, 31, *ibid.*, p. 80.

– *Ep(istula)*, III, 32, *ibid.*, p. 80-81.

– *Ep(istula)*, III, 33, *ibid.*, p. 81.

– *Ep(istula)*, III, 34, *ibid.*, p. 81.

– *Ep(istula)*, III, 35, *ibid.*, p. 81.

– *Ep(istula)*, III, 36, *ibid.*, p. 82.

– *Ep(istula)*, III, 37, *ibid.*, p. 82.

– *Ep(istula)*, IX, 108, *ibid.*, p. 264.

Fuentes y bibliografía

- *Ep(istula)*, IX, 147, *ibid.*, p. 274.
- *Ep(istula)*, IX, 148, *ibid.*, p. 275.
- *Rel(atio)*, 3, *ibid.*, p. 280-283.
- Syn(odus) Gangr(ensis)*, ed. P. P. Joannou, *Fonti*, IX: *Discipline Générale Antique (IV^e-IX^e s.)*, I, 2, Roma 1962, p. 89-99.
- Tert(ullianus), *Ad uxor(em)*, ed. C. Munier, *SChr* 273, Paris 1980.
- *Adu(ersus) Val(entinianos)*, ed. A. Kroymann, *CCSL* 2, Turnhout 1954, p. 751-778.
- *Apol(ogeticum)*, ed. E. Dekkers, *CCSL* 1, Turnhout 1954, p. 77-171.
- *De anim(a)*, ed. J. H. Wasznik, *CCSL* 2, Turnhout 1954, p. 781-869.
- *De bap(tismo)*, ed. J. W. P. Borleffs, *CCSL* 1, Turnhout 1954, p. 277-295.
- *De cult(u) fem(inarum)*, ed. E. Kroymann, *CCSL* 1, Turnhout 1954, p. 343-370.
- *De exhort(atione) cast(itatis)*, ed. A. Kroymann, *CCSL* 2, Turnhout 1954, p. 1015-1035.
- *De mon(ogamia)*, ed. E. Dekkers, *CCSL* 2, Turnhout 1954, p. 1229-1253.
- *De pud(icitia)*, ed. C. Munier, *SChr* 394 y 395, Paris 1993.
- *De spect(aculis)*, ed. E. Dekkers, *CCSL* 1, Turnhout 1954, p. 227-253.
- *De uirg(inibus) uel(andis)*, ed. G. F. Diercks, Utrecht 1956.
- Theod(oretus), *Hist(oria) eccl(esiastica)*, ed. L. Parmentier – F. Scheidweiler, *GCS* 44, Berlin 1954.
- *Hist(oria) mon(achorum) Syr(iae)*, ed. P. Canivet – A. Leroy-Molighen, *SChr* 234 y 257, Paris 1977-1979.
- Theoph(anes), *Chron(ographia)*, ed. K. de Boor, Leipzig 1883-1885, 2 vol.
- Tit(us) Liu(ius), *Ab Vrbe cond(ita)*, ed. W. Weissenborn, *BSGRT*, Leipzig 1882-1894, 4 vol.
- Trad(itio) apost(olica)*, ed. B. Botte, *La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution*, Münster 1989 (Liturgiewissenschaftliche quellen und Forschungen, 39).
- Val(erius) Max(imus), *Fact(a) et dict(a) mem(orabilia)*, ed. K. F. Kempf, *BSGRT*, Leipzig 1966².
- Vita sanct(ae) Olymp(iadis)*, ed. A.-M. Malingrey, *SChr* 13 bis, Paris 1968, p. 406-449.
- Ydat(ius), *Chron(icon)*, ed. R. W. Burgess, *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana*. Oxford 1993, p. 70-122.

Fuentes y bibliografía

Zeno Ver(onensis), *Tract(atus)*, ed. B. Löfstedt, *CCSL* 22, Turnholt 1971.

Zos(imus), *Hist(oria) noua*, ed. F. Paschoud, *CUF*, Paris 1971-1989, 3 vol.

24. Bibliografía

Atti del Convegno internazionale sulla Peregrinatio Egeriae: nel centenario della pubblicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI,3) (Arezzo, 23-25 ottobre 1987), Arezzo 1990.

Adams, J. N., “Words for «Prostitute» in Latin”, *RhM*, 126 (1983), p. 321-358.

– *The Latin Sexual Vocabulary*, Baltimore 1990.

Aja Sánchez, J. R., *Tumultus et urbanae seditiones: sus causas. Un estudio sobre los conflictos económicos, religiosos y sociales en las ciudades tardorromanas (s. IV)*, Santander 1998.

Alba López, A., *Príncipes y tiranos. Teología política y poder imperial en el siglo IV d.C.*, Madrid 2006 (Monografías y estudios de Antigüedad griega y romana, 18).

– *Teología política y polémica antiarriana. La influencia de las doctrinas cristianas en la ideología política del siglo IV*, Salamanca 2011 (Plenitudo temporis, 12).

Albarrán Martínez, M. J., “El hábito monástico femenino en Egipto (siglos IV-VI)”, *CCO*, 5 (2008), p. 23-34.

– *Ascetismo y monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo. Estudios de papiros y ostraca griegos y coptos*, Rubí 2011 (Subsidia Monastica, 23).

Alberici, L. A. – Harlow, M., “Age and Innocence: Female Transitions to Adulthood in Late Antiquity”, en A. Cohen – J. B. Rutter (ed.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, Princeton 2007 (Hesperia Supplement, 41), p. 193-203.

Aldazábal Larrañaga, J., *El triduo pascual*, Zaragoza 1998 (Biblioteca litúrgica, 8).

Alfaro Bech, V. – Francia Somalo, R. (coord.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*, Málaga 2001 (Atenea. Universidad de Málaga, 36).

Alfaro Bech, V. – Rodríguez Martín, V. E., “Influencias grecorromanas y judías para la imposición del velo en el cristianismo africano del s. III”, *AMal*, 24, 1 (2001), p. 93-110.

Alfaro Giner, C., “La mujer y el trabajo en la Hispania prerromana y romana”, *MCV*, 40, 2 (2010), p. 15-38.

Allen, P. – Neil, B. – Mayer, B. (ed.), *Preaching Poverty in Late Antiquity. Perceptions and Realities*, Leipzig 2009 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 28).

Álvarez Alonso, C., *El espíritu santo y la virginidad. Líneas ambrosiana para una pneumatología de la virginidad*, Barcelona 2004 (Scire selecta, 2).

Álvarez Espinosa, N., “Una aproximación a los ideales educativos femeninos en Roma: *Matrona docta / Puella docta*”, *Káñina*, 36, 1 (2012), p. 59-71.

Fuentes y bibliografía

Alzati, C., *Ambrosianum Mysterium. La Chiesa di Milano e la sua tradizione liturgica*, Milano 2000 (Archivio Ambrosiano, 81).

Amarelli, F., “Pensiero patristico e pensiero giuridico romano nella disciplina del matrimonio tardoantico”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 27-35.

Amerise, M., “Rilievi sul matrimonio e la *patria potestas* nell’epistolario di Girolamo”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegesi biblica e diritto romano. XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 449-462.

Anné, L., “La conclusion du mariage dans la tradition et le droit de l’Église latine jusqu’au VI^e siècle”, *ETHL*, 12 (1935), p. 513-550.

Arjava, A., “Women in the Christian Empire: Ideological Changes and Social Reality”, en E. A. Livingstone (ed.), *Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, Leuven 1993 (SP, 24: *Historica, Theologica, et Philosophica, Gnostica*), p. 6-9.

– *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford 1996 (Clarendon Paperbacks).

Aron, G., “Études sur la condition juridique des prêtres à Rome. Les vestales et le flamme de Jupiter”, *RD*, 28 (1904), p. 5-52.

Astolfi, R., *La Lex Iulia et Papia*, Padova 1970 (Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza dell’Università di Padova, 55).

Aubineau, M., “Les écrits d’Athanasie sur la virginité”, *RAM*, 31 (1955), p. 140-171.

Badilita, C., “Figures et biographies de femmes aux IV^e et V^e siècles”, en *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio)*, Roma 2005 (SEA, 93), p. 627-648.

Bailey, D. S., *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, London 1975.

Bajo Álvarez, F., “El patronato de los obispos sobre ciudades durante los siglos IV-V en Hispania”, en *Paganismo y Cristianismo en el Occidente del Imperio Romano*, Oviedo 1981 (MHA, 5), p. 203-212.

– “Las «*uiduae ecclesiae*» de la iglesia occidental (s. IV-V)”, *HAnt*, 11-12, (1981-1985), p. 81-87.

Ball, W., *Rome in the East. The Transformation of an Empire*, London 2000.

Balmaceda Errazuriz, C., “*Virtus romana* en el siglo I a.C.”, *Gerión*, 25 (2007), p. 285-305.

Banterle, G. (ed.), *Sant’Ambrogio. Le orazioni funebri*, Milano – Roma 1985 (Tutte li opere di sant’Ambrogio. Discorsi e Lettere, 1).

Barnard, L. W., “The date of S. Athanasius’ *Vita Antonii*”, *VChr*, 28, 3 (1974), p. 169-175.

Fuentes y bibliografía

Barnes, T. D., “Augustine, Symmachus, and Ambrose”, en J. McWilliam (ed.), *Augustine. From Rhetor to Theologian*, Waterloo 1992, p. 7-14.

– “Christians and the Theater”, en W. J. Slater (ed.), *Roman Theater and Society. E. Togo Salmon Papers I*, Ann Arbor 1996, p. 161-180.

– “The Election of Ambrose of Milan”, en J. Leemans *et alii* (ed.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Boston 2011 (Arbeiten zur Kirchengeschichte), p. 39-60.

Barrier, J. W., *The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary*, Tübingen 2009 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 270).

Barry, M. F., *The Vocabulary of the Moral-Ascetical Works of Saint Ambrose*, Disertación doctoral, Washington D. C. 1926.

Bartman, E., “Hair and the Artifice of Roman Female Adornment”, *AJA*, 105, 1 (2001), p. 1-25.

Basson, A., “A Transformation of Gender in Late Latin Literature: Classical Literary Tradition and Ascetic Ideals in Paulinus of Nola”, en R. W. Mathisen – H. S. Sivan (ed.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot – Hampshire – Brookfield 1996, p. 267-276.

Bastero de Eleizalde, S-L., “Paralelismo Eva-María en San Ambrosio”, *EstMar*, 50 (1985), p. 73-81.

Bastiaensen, A. A. R., *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milano 1975 (Vite dei Santi, 3).

– “Paulin de Milan et le culte des martyrs chez Saint Ambroise”, en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Convegno internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della elevazione di sant’Ambrogio alla cattedra episcopale (Milano 2-7 dicembre 1974)*, II, Milano 1976 (SPM, 7), p. 143-150.

Bausi, A., “The so-called *Traditio apostolica*: preliminary observations on the new Ethiopic evidence”, en H. Grieser – A. Merkt (ed.), *Volks Glaube im Antiken Christentum*, Darmstadt 2009, p. 291-321.

– “La nuova versione etiopica della *Traditio Apostolica*. Edizione e traduzione preliminare”, en P. Buzi – A. Camplani (ed.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma 2011 (SEA, 125), p. 19-69.

Baxter, J. E., *The Archaeology of Childhood. Children, Gender and Material Culture*, Walnut Creek 2005 (Gender and Archaeology Series, 10).

Baynes, N. H., “St. Anthony and the Demons”, *JEA*, 40 (1954), p. 7-10.

Beard, M., “The Sexual Status of Vestal Virgins”, *JRS*, 70 (1980), p. 12-27.

– “Re-reading (Vestal) Virginité”, en R. Hawley – B. Levick (ed.), *Women in Antiquity. New Assessments*, London – New York 1995, p. 166-177.

Fuentes y bibliografía

Beatrice, P. F. “Il sermone *De centesima, sexagesima, tricesima* dello Ps. Cipriano e la teologia del martirio”, *Augustinianum*, 19 (1979), p. 215-243.

— *et alii*, *Cento anni di bibliografia ambrosiana (1874-1974)*, Milano 1981 (SPM, 11).

Beaucamp, J., *Le statut de la femme à Byzance (4^e-7^e siècle)*, I: *Le droit impérial*, Paris 1990 (Travaux et mémoires du centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance, 5).

Becker, H., “Roman Women in the Urban Economy: Occupations, social connections, and gendered exclusions”, en S. L. Budin – J. M. Turfa, *Women in Antiquity. Real Women Across the Ancient World*, London – New York 2016 (Rewriting Antiquity), p. 915-931.

Belleli, A., “Justine en Jézabel. La fabrication textuelle d’une mauvaise impératrice romaine dans la première moitié du V^e siècle”, *RET*, 6 (2016-2017), p. 93-107.

Beltran Rizo, E., *La correspondencia de Símaco. Interpretación, cronología y cartas no conservadas (libros III-IV)*, Tesis doctoral, Barcelona 2013.

Ben Mitchell, C., “The Vulnerable – Abortion and Disability”, en G. R. McDermott (ed.), *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, Oxford 2010, p. 481-496.

Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington 1984.

Bernabé Ubieta, C., *Entre la cocina y la plaza: la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid 1998 (Laicado, 3).

— *Mujeres con autoridad en el Cristianismo antiguo*, Navarra 2007 (Altheia, 4).

Bernasconi, E., “Santa Marcellina”, en *Nel XVI centenario della velatio di S. Marcellina*, Milano 2013², p. 11-15.

Berrouard, M. F., “Augustin et la indisolubilité du mariage. Évolution de sa pensée”, *RecAug*, 5 (1968), p. 139-155.

Biraghi, L., *Vita delle vergine romano-milanesi Santa Marcellina sorella di sant’Ambrogio*, Milano 1868².

Bitton-Ashkelony, B. – Kofsky, A., “Monasticism in the Holy Land”, en O. Limor – G. G. Stroumsa (ed.), *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, Turnhout 2006 (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages, 5), p. 257-291.

Blázquez Martínez, J. M., “Problemas económicos y sociales en la vida de Melania, la Joven, y en la Historia Lausiaca de Paladio”, *MHA*, 2 (1978), p. 103-123.

— “Prisciliano introductor del ascetismo en Gallaecia”, en AA.VV, *Primera reunión gallega de estudios clásicos (Santiago-Pontevedra, 2-4 julio 1979): ponencias y comunicaciones*, Santiago de Compostela 1981 (Cursos y congresos de la Universidad de Santiago de Compostela, 19), p. 210-236.

Fuentes y bibliografía

– “El monacato de los siglos IV, V y VI como contracultura civil y religiosa”, en M. J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989 (Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 61), p. 97-121.

– “El monacato en el Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en las vidas de Melania, la Joven, de Geroncio; de Antonio, de Atanasio y de Hilarión de Gaza de Jerónimo”, *RIS*, 2 (1989), p. 339-372.

– “Aspectos del ascetismo de Melania la Joven: las limosnas”, en J. San Bernardino Coronil – F. E. Álvarez Solano – A. J. De Miguel Zabala (coord.), *Arqueólogos, historiadores y filólogos: homenaje a Fernando Gascó*, Sevilla 1995 (Kolaios, 4), p. 437-456.

– “Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio”, en M. I. Loring García (coord.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media: homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid 1997, p. 349-366.

– *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid 1998 (Historia. Cátedra. Serie Menor).

Boise Van Deman, E., “Notes on a Few Vestal Inscriptions”, *AJPh*, 29, 2 (1908), p. 172-178.

Bond, S., “Status, Violence, and Civic Exclusion in Late Antiquity”, *ClAnt*, 33, 1 (2014), p. 1-30.

Bonney, G., “L’esegesi di sant’Ambrogio in relazione alle figure femminili dell’*Expositio secundum Lucam*”, *Salesianum*, 57 (1995), p. 123-130.

Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*, Chicago – London 1980.

– “*Expositio* and *oblatio*: the Abandonment of Children and the Ancient and Medieval Family”, *AHR*, 89, 1 (1984), p. 10-33.

– *Same-Sex Unions in Premodern Europe*, New York 1994.

– *The Kindness of Strangers. The Abandonment of Children in Western Europe from Late Antiquity to the Renaissance*, Chicago 1998.

Bowen, J., *A History of Western Education, I: The Ancient World: Orient and Mediterranean (2000 B.C. – A.D. 1054)*, London 1972.

Brakke, D., *Athanasius and Asceticism*, Baltimore 1998 (The Oxford Early Christian Studies).

– *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge (Mass.) 2006.

Fuentes y bibliografía

Braund, S. H., “Satire 9: Ironist and Victim”, en S. H. Braund, *Beyond Anger: A Study of Juvenal’s Third Book of Satires*, Cambridge 1988 (Cambridge Classical Studies), p. 130-177.

Bravo Castañeda, G., “Iglesia e Imperio como sistemas de dominación. Confrontaciones y compromisos”, en J. Fernández Ubiña – A. J. Quiroga Puertas – P. Ubic Rabaneda (coord.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía*, Granada 2015 (Historia), p. 23-40.

– “El obispo y los conflictos sociales”, en S. Acerbi – M. M. Marcos Sánchez – J. M. Torres Prieto (ed.), *El obispo en la Antigüedad Tardía. Homenaje a Ramón Teja*, Madrid 2016 (Colección estructuras y procesos. Serie Religión), p. 69-82.

Bremmer, J. N., “Pauper or Patroness. The Widow in the Early Church”, en J. N. Bremmer – L. Van den Bosch (ed.), *Between Poverty and the Pyre. Moments in the History of Widowhood*, London – New York 1995, p. 31-57.

– *The Rise of Christianity through the Eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*, Groningen 2010².

Brennan, B. R., “Dating Athanasius’ «*Vita Antonii*»”, *VChr*, 30, 1 (1976), p. 52-54.

– “Athanasius’ «*Vita Antonii*». A Sociological Interpretation”, *VChr*, 39, 3 (1985), p. 209-227.

Brown, P., “Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *JRS*, 51 (1961), p. 1-11.

– “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *JRS*, 61 (1971), p. 80-101.

– *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981 (Haskell Lectures on History of Religions. New Series, 2).

– *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, London 1990.

– *Power and Persuasion in Late Antiquity*, Maddison 1992 (The Curti Lectures).

– *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge 1995.

– *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley – Los Angeles 2000².

– *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton 2012.

Brubaker, L., “Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Matronage in the Fourth and Fifth Centuries”, en L. James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London – New York 1997, p. 52-75.

Bruce, F. F., “Marius Victorinus and His Works”, *EQ*, 18 (1946), p. 132-153.

Fuentes y bibliografía

Bucci, O., *Il matrimonio cristiano. L'iter normative nei diritti della Chiesa*, Roma 2012 (Sussidi Patristici, 17).

Budz, A. J., "Jovinian's Fourth Theses on the Christian Life: An Alternative Patristic Spirituality", *TJT*, 4, 1 (1988), p. 44-60.

Bullough, V. L., *The Subordinate Sex. A History of Attitudes toward Women*, New York 1974.

Burton-Christie, D., *The Word in the Desert: Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York 1993.

Burnett McInerney, M., "Rhetoric, Power and Integrity in the Passion of the Virgin Martyr", en K. C. Kelly – M. Leslie (ed.), *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*, Cranbury 1999, p. 50-70.

Burrus, V., "Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts", *Semeia*, 38 (1986), p. 101-117.

– "Reading Agnes: the Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius", *JECS*, 3, 1 (1995), p. 25-46.

– "Palabra y Carne: los cuerpos y la sexualidad de las mujeres ascetas en la Antigüedad cristiana", en A. Pérez Jiménez – G. Cruz Andreotti (ed.), *Hijas de Afrodita: La sexualidad femenina en los pueblos mediterráneos*, Madrid 1995 (Mediterránea, 1), p. 131-170.

– *The Making of a Heretic. Gender, Authority and the Priscillianist Controversy*, Berkeley 1995 (The Transformation of the Classical Heritage, 24).

– *The Sex Lives of Saints. An Erotics of Ancient Hagiographies*, Philadelphia 2004 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion).

– *Saving Shame. Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, Philadelphia 2008 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion).

Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York – London 2008⁴.

Bybee, A. E., "From Vestal Virgin to Bride of Christ: Elements of a Roman Cult in Early Christian Asceticism", *SA*, 1 (2001), p. 3-20.

Cacitti, R., "L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell'istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo", en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976 (SPM, 5), p. 69-157.

Cain, A., *The Letters of Jerome. Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford 2009 (The Oxford Early Christian Studies).

– "Jerome's *Epitaphium Paulae*: Hagiography, Pilgrimage, and the Cult of Saint Paula", *JECS*, 18, 1 (2010), p. 105-139.

Fuentes y bibliografía

– (ed.), *Jerome's Epitaph on Paula. A Commentary on the Epitaphium Sanctae Paulae*, Oxford 2013 (The Oxford Early Christian Studies).

Callam, D., “Clerical Continence in the Fourth Century: Three Papal Decretals”, *JThS*, 41 (1980), p. 3-50.

Calogero, R., “La verginità nel pensiero di S. Ambrogio”, *Salesianum*, 42, 4 (1980), p. 789-806.

Camelot, P. T., “Les traités «*De uirginitate*» au IV^e siècle”, en *Mystique et continence. Travaux scientifiques du VII Congrès International d'Avon*, Bruges 1952 (Les études carmélitaines), p. 273-292.

Cameron, A., “Gratian Repudiation of the Pontifical Robe”, *JRS*, 58, 1 (1968), p. 96-102.

– *Christianity and the Rhetoric of the Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley 1994 (Sather Classical Lectures, 55).

– “Sacred and Profane Love: Thoughts on Byzantine Gender”, en L. James (ed.), *Women, Men and Eunuchs. Gender in Byzantium*, London – New York 1997, p. 1-23.

– *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.

Campos Ruiz, J., “Sobre un documento hispano del Bajo Imperio: la *Peregrinatio Egeriae*”, *Helmantica*, 18 (1967), p. 273-289.

Caner, D., *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley 2002 (The Transformation of the Classical Heritage, 33).

Cantarella, E., *Secondo natura: bisessualità nel mondo antico*, Milano 1995.

– *Los suplicios capitales en Grecia y Roma. Orígenes y funciones de la pena de muerte en la antigüedad clásica*, Madrid 1996 (Akal universitaria, 177) (trad. M. P. Bouyssou – M. V. García Quintela, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991).

Carcopino, J., *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*, Paris 1939 (La vie quotidienne).

Cardini, F., “Egeria, la pellegrina”, en F. Bertini (ed.), *Medioevo al femminile*, Bari 1989, p. 3-30.

Cardman, F., “Women, Ministry and Church Order in Early Christianity”, en R. S. Kraemer – M. R. d'Angelo (ed.), *Women & Christian Origins*, New York – Oxford, 1999, p. 300-329.

Carrasquer Pedrós, M. S. – Saratxaga González, K. (ed.), *Primeras madres Occidentales (ss. I-VIII) (Génesis – Historia socio-cultural – Espiritualidad)*, Burgos 2003 (Matrología, 2).

Castelli, E. A., *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York 2004 (Gender, Theory and Religion Series).

Fuentes y bibliografía

Castillo Gualda, L. M., *Aduersarium uincere. Retórica, teología y exégesis en el Aduersus Iouinianum de San Jerónimo*, Roma 2013.

Cattaneo, E., *La religione a Milano nell'età di sant'Ambrogio*, Milano 1974 (Archivio Ambrosiano, 25).

– *Terra di sant'Ambrogio. La Chiesa milanese nel primo millennio*, Milano 1989 (Cultura e storia, 1).

Cazzaniga, I., *Note Ambrosiane. Appunti intorno allo stile delle Omelie Virginali*, Milano 1948.

Cereti, G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Bologna 1977 (Studi e ricerche, 26).

Cerrato, J. A., *Hippolytus between East and West. The Commentaries and the Provenance of the Corpus*, Oxford 2002 (Oxford Theological Monographs).

Chadwick, H., “The Role of the Christian Bishop in Ancient Society”, en H. Chadwick (ed.), *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society. Protocol of the Thirty-Fifth Colloquy, 25 February 1979*, Berkeley 1980, p. 1-14.

– *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford 2004² (The Oxford History of the Christian Church).

Chastagnol, A., *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960 (Publications de la Faculté des lettres et sciences humaines d'Alger, 34).

Cid López, R. M., “La educación de la niña romana: de *puella* a *matrona docta*”, en V. Alfaro Bech – R. Francia Somalo (coord.), *Bien enseñada: la formación femenina en Roma y el Occidente romanizado*, Málaga 2001 (Atenea. Universidad de Málaga, 36), p. 19-44.

– “Prostitución femenina y desorden social en el Mediterráneo antiguo. De las devotas de Venus a las meretrices”, *Lectora*, 18 (2012), p. 113-126.

Clark, E. A. (ed.), “John Chrysostom and the «*Subintroductae*»”, *ChHist*, 46, 2 (1977), p. 171-185.

– *Gerontius. The Life of Melania the Younger*, New York 1984 (Studies in Women and Religion, 14).

– “Ideology, History, and the Construction of «Woman» in Late Ancient Christianity”, *JECS*, 2, 2 (1994), p. 155-184.

– “Falconia Betita Proba and her Virgilian Poem: the Christian Matron as Artist”, en E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston 1986 (Studies in Women and Religion, 20), p. 124-152.

– “The Uses of the Song of Songs: Origen and the Later Latin Fathers”, en E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewiston 1986 (Studies in Women and Religion, 20), p. 386-427.

Fuentes y bibliografía

– *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton – New Jersey 1999.

– “Constraining the Body, Expanding the Text: the Exegesis of Divorce in the Later Latin Fathers”, en W. E. Klingshirn – M. Vessey (ed.), *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor 2002⁴ (Recentiores), p. 153-171.

– “Asceticism, Class, and Gender”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, Minneapolis 2005 (A People’s History of Christianity, 2), p. 27-45.

– “The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis”, *ChHist*, 77, 1 (2008), p. 1-25.

Clark, G., *Women in the Ancient World. Greece & Rome*, Oxford 1989 (New Surveys in the Classics, 21).

– *Women in Late Antiquity. Pagan and Christian Lifestyles*, Oxford 1994.

– “The Fathers and the Children”, *SCH*, 31 (1994), p. 1-27.

– “Women and Asceticism in Late Antiquity: The Refusal of Status and Gender”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis (ed.), *Asceticism*, New York 1995, p. 33-48.

– “The Old Adam: the Fathers and the Unmaking of Masculinity”, en L. Foxhall – J. Salmon (ed.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London – New York 1998 (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 7), p. 170-182.

– “Bodies and Blood: Late Antique Debate on Martyrdom, Virginité and Resurrection” en D. Montserrat (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, London 1998, p. 99-115.

– *Christianity and Roman Society*, Cambridge 2004 (Key Themes in Ancient History).

Clark, P., “Women, Slaves, and the Hierarchies of Domestic Violence. The Family of St. Augustine”, en S. Murnaghan – S. R. Joshel (ed.), *Women & Slaves in Greco-Roman Culture. Differential Equations*, London – New York 1998, p. 109-129.

Cloke, G., *This Female Male of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, A. D. 350-450*, London – New York 1995.

Cobb, L. S., *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, New York 2008.

Cocucci, C., “Presenze femminile alle origini del monachesimo: un confronto tra Oriente e Occidente”, en *Il Monachesimo Occidentale dalle origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 1998 (SEA, 62), p. 73-82.

Cohen, S. J. D. (ed.), *The Jewish Family in Antiquity*, Atlanta 1993.

Fuentes y bibliografía

Cohick, L. H., *Women in the World of the Earliest Christians*, Grand Rapids (Mich.) 2009.

Colantuono, G., “Il matrimonio nelle antiche comunità cristiane: Varietà di posizioni e pluralità di livelli. Spunti esegetici, conciliari e giuridici”, en *Il matrimonio dei cristiani: Egesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 67-85.

Colish, M. L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, II: Stoicism in Christian Latin through the Sixth Century*, Leiden 1985 (Studies in the History of the Christian Thought, 34-35).

– *Ambrose’s Patriarchs. Ethics for the Common Man*, Notre Dame 2005.

– “Ambrose of Milan on Chastity”, en N. Van Deusen (ed.), *Chastity. A Study in Perception, Ideal, Opposition*, Leiden – Boston 2008 (Presenting the Past, 1), p. 37-70.

– “*De Obitu Valentiniani*: Abelard, Bernard of Clairvaux, and the Canonization of Ambrose of Milan on Baptism by Desire”, en W. Otten – A. Vanderjagt – H. De Vries (ed.), *How the West was Won. Essays on Literary Imagination, the Canon, and the Christian Middle Ages for Burcht Pranger*, Leiden – Boston 2010 (Brill’s Studies in Intellectual History, 188), p. 329-348.

Colombás, G. M., *El monacato primitivo*, Madrid 1998² (BAC, 588).

Coon, L. L., *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Philadelphia 1997 (The Middle Age Series).

Cooper, K., “Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy”, *JRS*, 82 (1992), p. 150-164.

– *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge 1996.

Connor, C. L., *Women of Byzantium*, New Haven 2004.

Consolino, F. E., “Dagli *exempla* ad un esempio di comportamento cristiano: il *De exhortatione uirginitatis* di Ambrogio”, *RSI*, 94 (1982), p. 455-477.

– “*Veni huc a Libano*: la sponsa del Cantico dei Cantici come modello per le vergini negli scritti esortatori di Ambrogio”, *Athenaeum*, 62 (1984), p. 399-415.

– “Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane”, *Augustinianum*, 24 (1984), p. 84-113.

– “Modelli di comportamento e modi di santificazione per l’aristocrazia femminile d’Occidente”, en A. Giardina (ed.), *Società romana e impero tardoantico. Istituzioni, ceti, economie*, I, Roma 1986, p. 273-306.

– “Sante o patronne? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità”, *StudStor*, 30, 1 (1989), p. 969-991.

– “Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal *De obitu* di Ambrogio alle storie ecclesiastiche”, *CrSt*, 15 (1994), p. 257-277.

Fuente y bibliografía

– “Ascetismo e monachesimo femminile in Italia dalle origini all’età longobarda (IV-VIII secolo)”, en L. Sacaraffia – G. Zarri (ed.), *Donne e Fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma 1994 (Storia e società), p. 3-41.

Conti, M., *Priscillian of Avila: the Complete Works*, New York 2010 (The Oxford Early Christian Texts).

Conway, C. M., *Behold the Man: Jesus and Graeco-Roman Masculinity*, Oxford 2008.

Corbellini, C., “Sesto Petronio Probo e l’elezione episcopale di Ambrogio”, *RIL*, 109 (1975), p. 181-189.

Cornell, T., “Some observations on the «*crimen incesti*»”, en *Le délit religieux dans la cité antique (Table ronde, Rome, 6-7 avril 1978)*, Roma 1981 (Collection de l’École Française de Rome, 48), p. 27-38.

Corsaro, F., “I Concili di Roma e di Milano del 390 e l’*Aduersus Iovinianum* di Gerolamo intorno al tema verginità / matrimonio”, en *I Concili della cristianità occidentale (secoli III-V), XXX Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 2-5 maggio)*, Roma 2002 (*SEA*, 78), p. 447-460.

Countryman, L. W., *The Rich Christian in the Church of the Early Empire: Contradictions and Accommodations*, New York 1980 (Texts and Studies in Religion, 7).

Courcelle, P., “Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin”, *REA*, 46 (1944), p. 65-93.

– “Plotin et saint Ambroise”, *RPh*, 76 (1950), p. 29-56.

– “Ambroise de Milan «professeur de philosophie»”, *RHR*, 181, 2 (1972), p. 147-155.

Coyle, J. K., “The Fathers on Women and Women’s Ordinations”, en D. M. Scholer (ed.), *Women in Early Christianity*, New York 1993 (Studies in Early Christianity, 14), p. 117-168.

Cracco Ruggini, L., “Vercelli e Milano: nessi politici e rapporti ecclesiali nel IV-V secolo”, en E. Dal Covolo – R. Uglione – G. M. Vian (ed.), *Eusebio di Vercelli e il suo tempo*, Roma 1997 (Biblioteca de Scienze Religiose, 133), p. 91-120.

– “La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-V secolo)”, en *Morfologie sociali e culturali in Europa fra tarda Antichità e Alto Medioevo (Spoleto, 3-9 aprile 1997)*, Spoleto 1998 (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, 45), II, p. 851-901.

– “Prêtre et fonctionnaire: l’essor d’un modèle épiscopal aux IV^e-V^e siècles”, *AnTard*, 7, (1999), p. 175-186.

– “Milano capitale: gruppi religiosi e conflitti fra IV e V secolo”, *AnnSE*, 26, 1 (2009), p. 7-22.

Craghan, J. F., *Mary. The Virginal Wife and the Married Virgin. The Problematic of Mary’s Vow of Virginity*, Rome 1967.

Fuentes y bibliografía

Crescenti, G., *La condanna allo stupro delle vergini cristiane durante le persecuzioni dell'impero romano*, Palermo 1966 (Collana di saggi e monografie. Nuova Serie, 21).

Crislip, A., "The Sin of Sloth or the Illness of the Demons? The Demon of Acedia in Early Christian Monasticism", *HThR*, 98, 2 (2005), p. 143-169.

– "«I Have Chosen Sickness»: The Controversial Function of Sickness in Early Christian Ascetic Practice", en O. Freiberg (ed.), *Asceticism and its Critics. Historical Accounts and Comparative Perspectives*, Oxford 2006, p. 179-210.

Cristophe, P., *L'élection des évêques dans l'Église latine au premier millénaire*, Paris 2009 (Collection Petits Cerfs Histoire, 49).

Croke, B., "Arbogast and the Death of Valentinian II", *Historia*, 25, 2 (1976), p. 235-244.

Croom, A. T., *Roman Clothing and Fashion*, New York 2010.

Crouzel, H., *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963 (Museum Lessianum. Section Théologique, 58).

– "Séparation ou remariage selon les pères anciens", *Gregorianum*, 47 (1966), p. 472-494.

– *L'Église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle*, Paris 1971 (Théologie historique, 13).

– "Le texte patristique de Matthieu V.32 et XIX.9", *NTS*, 19 (1972), p. 98-119.

– "Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins", *BLE*, 75 (1974), p. 189-204.

– "Divorce et remariage dans l'Église primitive. Quelques réflexions de méthodologie historique", *NRTh*, 98 (1976), p. 891-917.

– "Quelques remarques concernant le texte patristique de Mt 19, 9", *BLE*, 82 (1981), p. 83-92.

Cuadra García, C. – Muñoz Fernández, A., "¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas", en A. I. Cerrada Jiménez – J. Lorenzo Arribas (ed.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*, Madrid 1998 (Laya, 20), p. 285-316.

Curran, J., *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford 2002² (Oxford Classical Monographs).

Cutino, M., "Nota sulla datazione del *De uirginitate* di Ambrogio", *Augustinianum*, 46, 1 (2006), p. 95-108.

Dacier, H., *La femme d'après Saint Ambroise*, Paris – Bruxelles 1900.

– *Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IV^e siècle de l'Église Grecque*, Paris 1907.

Dacquino, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, Torino 1984.

Fuentes y bibliografía

- Dalla, D., *Vbi Venus mutatur. Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milano 1987 (Seminario giuridico della Università di Bologna, 119).
- D'Ambra, E., *Roman Women*, Cambridge 2007 (Cambridge Introduction to Roman Civilization).
- Daniel-Hughes, C., *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage. Dressing for the Resurrection*, New York 2001.
- Daniélou, J., "Le ministère des femmes dans l'Église ancienne", *La Maison-Dieu*, 61-64 (1960), p. 70-96.
- Dassman, E., *La sobria ebbrezza dello spirito. La spiritualità di S. Ambrogio vescovo di Milano*, Sacro Monte Varese 1975 (trad. P. Bonifacio Baroffio, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster Westfalen 1965).
- Daube, D., "The Marriage of Justinian and Theodora. Legal and Theological Reflections", *CULR*, 16, 4 (1967), p. 380-399.
- Davidson, I., "Ambrose", en P. E. Esler (ed.), *The Early Christian World*, II, Oxford – New York 2000, p. 1175-1204.
- Davies, G., "What Made the Roman Toga Virilis?", en L. Cleland – M. Harlow – L. Llewellyn-Jones (ed.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005, p. 121-130.
- Davies, S. L., "Women, Tertullian and the Acts of Paul", *Semeia*, 38 (1986), p. 139-143.
- Davis S. J., *The Cult of Saint Thecla. A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford – New York 2008 (The Oxford Early Christian Studies).
- De Apellániz Sainz-Trápaga, S., *Elementos de moral social en el epistolario político de San Ambrosio de Milán*, Roma 2009 (Series Theologica, 27).
- De Labriolle, P., *Saint Ambroise*, Paris 1908⁴.
- Delehaye, H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912 (Subsidia hagiographica, 20).
- *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955⁴ (Subsidia hagiographica, 18).
- De León Lázaro, G., "La educación en Roma", *AJEE*, 46 (2013), p. 469-482.
- Del Verme, M., *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, London – New York 2004.
- Denzey, N., *The Bone Gatherers. The Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston 2007.
- Deseille, P. – Bianchi, E., *Pacomio e la vita comunitaria*, Magnano 1998 (Spiritualità orientale).

Fuentes y bibliografía

Devoe, R. F., *The Christians and the Games. The Relationship Between Christianity and the Roman Games from the First through the Fifth Centuries*, Tesis doctoral, Lubbock 1987.

De Vogué, A., *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. Première partie: Le monachisme latin*, Paris 1991-2008 (Patrimoines. Christianisme), 12 vol.

Devos, P., "La date du voyage d'Égérie", *AB*, 85 (1967), p. 165-194.

– "Égérie à Edesse. S. Thomas l'Apôtre. Le roi Abgar", *AB*, 85 (1967), p. 381-400.

– "Égérie à Bethléem", *AB*, 86 (1968), p. 87-108.

– "Une nouvelle Égérie", *AB*, 101 (1983), p. 43-70.

Díaz Martínez, P. C., "Monacato y sociedad en la *Hispania Visigoda*", *Codex Aquilarensis*, 2 (1988), p. 47-64.

– "La recepción del monacato en *Hispania*", *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), p. 131-140.

Díaz Martínez, P. C. – Martínez Maza, C. – Sanz Huesma, F. J., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid 2007 (Fundamentos, 181).

Díaz y Díaz, M., "Apuntes en torno a la historia textual del *Itinerarium Egeriae*", *Euphrosyne*, 31 (2003), p. 333-338.

Di Berardino, A., "Women and Spread of Christianity", *Augustinianum*, 55, 2 (2015), p. 305-336.

Diederich, M. D., "The *Epitaphium Sanctae Paulae*", *CJ*, 49, 8 (1954), p. 369-372.

Dietz, M., *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World, A. D. 300-800*, University Park 2005.

Dillon, J. M., "Rejecting the Body, Redefining the Body: Some Remarks on the Development of Platonist Asceticism", en V. L. Wimbush – R. Valantasis (ed.), *Asceticism*, New York 1995, p. 80-87.

Dionigi, I. – Traina, A. – Cacciari, M., *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, Terza Relazione*, Milano 2006.

Dixon, J., "Dressing the Adulteress", en M. Harlow – M.-L. Nosch (ed.), *Greek and Roman Textiles and Dress. An interdisciplinary Anthology*, Oxford 2015, p. 298-305.

Dixon, S., *The Roman Family*, Baltimore 1992 (Ancient Society and History).

D'Izarny, R., *La virginité selon Saint Ambroise*, Tesis doctoral, Lyon 1952.

– "Mariage et consécration virginal au IV^e siècle", *VSS*, 24 (1953), p. 92-118.

Doerfler, M. E., "Coming Apart at the Seams: Cross-dressing, Masculinity, and the Social Body in Antiquity", en K. Upson-Saia – C. Daniel-Hughes – A. J. Batten (ed.), *Dressing Judeans and Christians in Antiquity*, Surrey 2014, p. 37-51.

Fuentes y bibliografía

- Doignon, J., “La première exposition ambrosienne de l’*exemplum* de Judith (*De uirginibus* 2, 4, 24)”, en Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI^e centenaire de son élection épiscopale*, Paris 1974 (Études Augustiniennes. Série Antiquité, 65), p. 219-228.
- Domingo Oslé, R., *La legislación matrimonial de Constantino*, Pamplona 1989 (Biblioteca jurídica. Universidad de Navarra).
- Dooley, W. J., *Marriage according to St. Ambrose*, Washington D. C. 1948 (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity, 11).
- Dossetti, G., “Il concetto giuridico dello «*status religiosus*» in Sant’Ambrogio”, en *Sant’Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano 1940 (Scienze storiche, 18), p. 431-484.
- Dossi, L., “S. Ambrogio e S. Atanasio nel *De uirginibus*”, *Acme*, 4 (1951), p. 241-262.
- Drijvers, J. W., “Virginity and Asceticism in Late Roman Western Elites”, en J. Blok – P. Mason (ed.), *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, Amsterdam 1987, p. 241-273.
- Dubois, J.-D., “Un pèlerinage Bible en main: l’Itinéraire d’Égérie (381-384)”, en A. Desreumaux – F. Schmidt (dir.), *Moïse géographe: recherches sur les représentations juives et chrétiennes de l’espace*, Paris 1988 (Études de psychologie et de philosophie, 24), p. 3-30.
- Ducos, M., “La condition des acteurs à Rome. Données juridiques et sociales”, en J. Blänsdorf – J. M. André – N. Fick (ed.), *Theater und Gesellschaft im Imperium Romanum / Théâtre et société dans l’empire romain*, Tübingen 1990 (Mainzer Forschungen zu Drama und Theater, 4), p. 19-33.
- Dudden, F. H., *The Life and Times of St. Ambrose*, Oxford 1935.
- Duncan, A., “Infamous Performers: Comic Actors and Female Prostitutes in Rome”, en C. A. Faraone – L. K. McClure (ed.), *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Madison 2006 (Wisconsin Studies in Classics), p. 252-273.
- Dunn, G. D., “Introduction”, en G. D. Dunn (ed.), *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham 2015, p. 1-13.
- Dunn, M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Malden 2003².
- “Asceticism and Monasticism, II: Western”, en A. Casiday – F. W. Norris (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, p. 669-690.
- Dupriez, F., *La condition féminine et les Pères de l’Église latine*, Montréal – Québec 1982 (Notre Temps, 22).
- Duval, Y.-M., “Originalité du «*De uirginibus*» dans le mouvement ascétique occidental: Ambroise, Cyprien, Athanase”, en Y.-M. Duval (ed.), *Ambroise de Milan. XVI^e*

Fuentes y bibliografía

centenaire de son élection épiscopale. Dix études, Paris 1974 (Études Augustiniennes. Série Antiquité, 65), p. 9-66.

– “L’influence des écrivains africains du III^e siècle sur les écrivains chrétiens de l’Italie du Nord dans la seconde moitié du IV^e siècle”, en S. Tavano (ed.), *Aquileia e l’Africa, atti della quarta settimana di studi aquileiesi (28 aprile - 4 maggio 1973)*, Udine 1974 (Antichità altoadriatiche, 5), p. 191-226.

– (ed.), *L’affaire Jovinien: d’une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle*, Roma 2003 (SEA, 83).

Edbrooke, R. O., “The Visit of Constantius II to Rome in 357 and its Effect on the Pagan Roman Senatorial Aristocracy”, *AJPh*, 97, 1 (1976), p. 40-61.

Ederle, G., *San Zeno. La vita e le opere*, Verona 1954.

Edwards, C., *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993.

– “Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome”, en J. P. Hallet – M. B. Skinner (ed.), *Roman Sexualities*, Princeton 1997, p. 66-95.

Edwards, J. C., *The Ransom Logion in Mark and Matthew. Its Reception and its Significance for the Study of the Gospels*, Tübingen 2012 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, 327).

Eisen, U. E., *Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies*, Collegeville 2000 (trad. L. M. Maloney, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und litterarische Studien*, Göttingen 1996).

Elliot, D., *The Bride of Christ Goes to Hell. Metaphor and Embodiment in the Lives of Pious Women, 200-1500*, Philadelphia 2012 (Middle Age Series).

Ellison, M. M. – Douglas, K. B. (ed.), *Sexuality and the Sacred. Sources for Theological Reflection*, Kentucky 2010².

Elm, S., “Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th centuries A.D.)”, en E. A. Livingstone (ed.), *Papers presented at the Tenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1987*, Leuven 1989 (*SP, 20: Critica, Classica, Orientalia, Ascetica, Liturgica*), p. 219-223.

– “Vergini, vedove, diaconesse —alcuni osservazioni sullo sviluppo dei cosiddetti «ordini femminili» nel quarto secolo in Oriente”, *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), p. 77-89.

– “Athanasius of Alexandria’s Letter to the Virgins: Who Was its Intended Audience?”, *Augustinianum*, 33 (1993), p. 171-183.

– *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford 1994 (Oxford Classical Monographs).

Elsee, C., *Neoplatonism in Relation to Christianity*, Cambridge 1908.

Fuentes y bibliografía

Elsner, J. – Rutherford, I. (ed.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005.

Ermatinger, J. W., *Daily Life of Christians in Ancient Rome*, Westport 2007 (The Greenwood Press “Daily Life through History” Series).

Escribano Paño, M. V., “Uniones mixtas y adulterio en CTh. III, 7, 2 = IX, 7, 5 (a. 388)”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 273-294.

Evans Grubbs, J. A., “Pagan and Christian Marriage: The State of the Question”, *J ECS*, 2, 3 (1994), p. 361-412.

– *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine’s Marriage Legislation*, Oxford 1995.

– “Virgins and Widows, Show-Girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity”, en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, p. 220-241.

– *Women and the Law in the Roman Empire. A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*, London – New York 2002.

Evepoel, W., “Prudence et la conversion des aristocrates romains”, *Augustinianum*, 30 (1990), p. 31-43.

Faller, O. (ed.), *Sancti Ambrosii Opera*, 7, Wien 1955 (CSEL, 73).

Feichtinger, B., “Change and Continuity in Pagan and Christian (Invective) Thought on Women and Marriage from Antiquity to the Middle Ages”, en W. S. Smith (ed.), *Satiric Advice on Women and Marriage. From Plautus to Chaucer*, Ann Arbor 2008⁴, p. 182-209.

Fernández Catón, J. M., *Manifestaciones ascéticas en la iglesia hispano-romana del s. IV*, León 1962.

Fernández Ubiña, J., “Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira”, en M. Sotomayor Muro – J. Fernández Ubiña (coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005 (Monográfica. Universidad de Granada. *Chronica noua* de estudios históricos, 85), p. 275-322.

Fin, R., *Asceticism in the Graeco-Roman World*, New York 2009 (Key Themes in Ancient History).

Flecha García, C., “Orden simbólico y educación en San Jerónimo”, en A. I. Cerrada Jiménez – J. Lorenzo Arribas (ed.), *De los símbolos al orden simbólico femenino (siglos IV-XVII)*, Madrid 1998 (Laya, 20), p. 71-86.

Flemming, R., “*Quae Corpore Quaestum Facit*: The Sexual Economy of Female Prostitution in the Roman Empire”, *JRS*, 89 (1999), p. 38-61.

Fuentes y bibliografía

Fontaine, J., "L'aristocratie occidentale devant le monachisme aux IV^e et V^e siècles", *RSLR*, 15 (1979), p. 28-53.

Forman, M., *Praying with the Desert Mothers*, Collegeville 2005.

Fournier, E., "Exiled Bishops in Christian Empire: Victims of Imperial Violence?", en H. A. Drake (ed.), *Violence in Late Antiquity. Perception and Practices*, Burlington 2006, p. 157-166.

Foxhall, L. – Salmon, J. (ed.), *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London – New York 1998 (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 7).

– *When Men Were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London – New York 1998 (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 8).

Franchi De'Cavalieri, P. F., *S. Agnese nella tradizione e nella leggenda*, Roma 1899 (Römische Quartalschrift für christliche Alterhumskunde und für Kirchengeschichte. Supplementheft, 10).

– *Note agiografiche*, VIII, Città del Vaticano 1935 (Studi e Testi, 65).

Francis, J. A., *Subversive Virtue: Asceticism and Authority in the Second-Century Pagan World*, University Park 1995.

Frank, T., "The Status of Actors at Rome", *CPh*, 26, 1 (1931), p. 11-20.

Frasca, R., *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Firenze 1991 (Educatori antichi e moderni, 480).

Fraschetti, A., "La sepoltura delle Vestali e la città", en *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde Antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome avec le concours du Centre national de la recherche scientifique (Rome 9-11 novembre 1982)*, Rome 1984 (Collection de l'École Française de Rome, 79), p. 97-129.

Freeman, C., *The Closing of the Western Mind. The Rise of Faith and the Fall of Reason*, London 2003.

French, D. R., *Christian Emperors and Pagan Spectacles. The Secularization of the Ludi, A. D. 382-525*, Tesis doctoral, Berkeley 1985.

– "Maintaining Boundaries: The Status of Actresses in Early Christian Society", *VChr*, 52, 3 (1998), p. 293-318.

French, V. "Midwives and Maternity. Care in the Roman World", en E. Van Teijlingen *et alii* (ed.), *Midwifery and the Medicalization of Childbirth. Comparative Perspectives*, New York 2004, p. 53-62.

Frend, W. H. C., "The Church in the Reign of Constantius II (337-361). Mission-Monasticism-Worship", en A. Dihle (ed.), *L'Église et l'empire au IV^e siècle*, Vandoeuvres 1989, p. 73-112.

Fuentes y bibliografía

– “St. Ambrose and Other Churches (Except Rome)”, en L. F. Pizzolato – M. Rizzi (ed.), *Nec Timeo Mori. Atti del Congresso Internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di Sant’Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*, Milano 1998, p. 161-180.

Friell, G. – Williams, S., *Theodosius. The Empire at Bay*, London 1994.

Frier, B., “Life Expectancy: Ulpian’s Evidence”, *HSPH*, 86 (1982), p. 213-251.

Gallego Franco, H., “La mujer hispanorromana y la actividad socioeconómica: las profesiones”, *Minerva*, 7 (1993), p. 111-128.

– “La participación femenina en las estructuras sociales hispanorromanas de Palencia”, *PITTM*, 64 (1993), p. 181-196.

– “Integración de la mujer en las estructuras oficiales de la *Hispania* altoimperial”, en S. Ordóñez Gutiérrez – P. Sáez Fernández (coord.), *Homenaje al Profesor Presedo*, Sevilla 1994 (Filosofía y Letras, 178), p. 451-456.

– “Iluminando sombras: mujeres y parámetros de marginación social en la *Hispania* tardoantigua”, en R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*, Salamanca 2013, p. 85-117.

Gallia, A. B., “The Vestal Habit”, *CPh*, 109 (2014), p. 222-240.

Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven – London 1995.

García Morcillo, M., *Las ventas por subasta en el mundo romano: la esfera privada*, Barcelona 2005 (Instrumenta, 20).

García Moreno, L. A., “Élites e Iglesia hispana en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo”, en J. M. Candau Morón – F. Gascó de la Calle – A. Ramírez de Verger (ed.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990 (Series Maior), p. 223-258.

Garrido Moreno, J., “La pena de muerte en la Roma antigua: algunas reflexiones sobre el martirio de Emeterio y Celedonio”, *Kalakorikos*, 5 (2000), p. 47-61.

Gaudemet, J., *L’Église dans l’Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*, III, Paris 1958 (Histoire du droit et des institutions de l’Église en Occident, 3).

– *El matrimonio en Occidente*, Madrid 1993 (Humanidades. Historia, 342) (trad. M. Barberán – F. Trapero, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris 1987).

Gemeinhardt, P., “In Search of Christian Paidea. Education and Conversion in Early Christian Biography”, *ZAC*, 16 (2012), p. 88-98.

Georges, T., “Justin’s School in Rome – Reflections on Early Christian «Schools»”, *ZAC*, 75 (2012), p. 75-87.

Giannarelli, E., *La tipologia femminile nella biografia e nell’autobiografia del IV secolo*, Roma 1980 (Studi storici. Istituto storico italiano per il Medio Evo, 127).

Fuentes y bibliografía

Giardina, A., “Carità eversiva: le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardorromana”, *StudStor*, 29, 1 (1988), p. 127-142.

– “Melania, la santa”, en A. Frascchetti (ed.), *Roma al femminile*, Roma 1994 (Storia e società), p. 259-285.

Gil Fernández J., “La normalización de los movimientos monásticos en *Hispania*: reglas monásticas de época visigoda”, *Codex Aquilarensis*, 10 (1994), p. 7-20.

Gilmore, D. D., *Manhood in the Making. Cultural Concepts of Masculinity*, New Haven 1990.

Girard, J.-L., “Pélagie dans un texte de Saint Ambroise («BHL 9030»): une assimilation induite”, *AB*, 92 (1974), p. 367-370.

Glancy, J. A., *Corporal Knowledge. Early Christian Bodies*, Oxford 2010.

Glücklich, A., *Sacred Pain. Hurting the Body for the Sake of the Soul*, Oxford 2001.

Goehring, J. E., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999 (Studies in Antiquity and Christianity).

Goldman, N., “Reconstructing Roman Clothing”, en J. L. Sebesta – L. Bonfante (ed.), *The World of Roman Costume*, Madison 2001, p. 213-240.

Gómez-Acebo, I., (ed.), *La mujer en los orígenes del Cristianismo*, Bilbao 2005 (En clave de mujer).

González Haba, M., “El *Itinerarium Egeriae*, un testimonio de la corriente cristiana de oposición a la cultura clásica”, *EClás*, 20 (1976), p. 123-131.

González Salinero, R., *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, Madrid 2000 (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión).

Görg, P. H., *The Desert Fathers. Saint Anthony and the Beginnings of Monasticism*, San Francisco 2011.

Gori, F., *Sant’Ambrogio. Le vergini, le vedove*, Roma 1989 (*SAEMO*, 14, 1).

Gould, G., *The Desert Fathers on Monastic Community*, Oxford 1993 (The Oxford Early Christian Studies).

Grattarola, P., “La morte dell’imperatore Valentiniano II”, *RIL*, 113 (1979), p. 359-370.

Green, W. M., “The Status of Actors at Rome”, *CPh*, 28, 4 (1933), p. 301-304.

Greenidge, A. H. J., *Infamia. Its Place in Roman Public and Private Law*, Aalen 1977.

Grig, L., *Making Martyrs in Late Antiquity*, London 2004.

Gryson, R., *Le ministère des femmes dans l’Église ancienne*, Gembloux 1972 (Recherches et Synthèses. Section d’Histoire, 4).

Guarino, A., “Studi sull’incestum”, *ZRG*, 63 (1943), p. 175-267.

Guerra Gómez, M., *El sacerdocio femenino (en las religiones grecorromanas y en el cristianismo de los primeros siglos)*, Toledo 1987.

Fuentes y bibliografía

Guillén Cabañero, J., *Vrbs Roma. Vida y costumbres de los romanos, IV: Constitución y desarrollo en la sociedad*, Salamanca 2000 (El peso de los días, 27).

Guizzi, F., *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968 (Publicazioni della Facoltà giuridica dell'Università di Napoli, 62).

Gwynn, D. M., *Athanasius of Alexandria. Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2012 (Christian Theology in Context).

Haas, C., *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore 1997 (Ancient Society and History).

Hadjittofi, F., "Erotic Fiction and Christian Sexual Ethics in Nonnus' Episode of Morrheus and Chalcomede", en M. P. Futre Pinhero – G. Schmeling – E. P. Cueva (ed.), *The Ancient Novel and the Frontiers of Genre*, Groningen 2014, p. 187-204.

Hadot, P., "Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambrose", *REL*, 34 (1956), p. 202-220.

– *Marius Victorinus: recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971.

Haines-Eitzen, K., *The Gendered Palimpsest. Women, Writing and Representation in Early Christianity*, New York 2012.

Hanson, R. P. C., *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318-381*, Grand Rapids 2005, p. 315-347.

Hardie, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Ovid*, Cambridge 2007⁴ (Cambridge Companion to Literature).

Harkness, A. G., "Age at Marriage and at Death in the Roman Empire", *TAPhA*, 27 (1896), p. 35-72.

Harlow, M., "In the Name of the Father: Procreation, Paternity and Patriarchy", en L. Foxhall – J. Salmon (ed.), *Thinking Men. Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*, London – New York 1998 (Leicester-Nottingham Studies in Ancient Society, 7), p. 155-169.

– "Clothes Maketh the Man: Power Dressing and Elite Masculinity in the Later Roman Empire", en L. Brubaker – J. M. H. Smith (ed.), *Gender in the Early Medieval World. East and West 300-900*, Cambridge 2004, p. 44-69.

– "Dressed Women on the Streets of the Ancient City: What to Wear?", en E. Hemelrijk – G. Woolf (ed.), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden – Boston 2013 (Mnemosyne. Supplementum, 360), p. 225-242.

Harlow, M. – Laurence, R., *Growing Up and Growing Old in Ancient Rome. A Life Course Approach*, London 2002.

Harper, K., *Slavery in the Late Roman World, AD 275-425*, Cambridge 2011.

– *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge – London 2013 (Revealing Antiquity, 20).

Fuentes y bibliografía

Harpham G. G., *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago 1993².

Harries J., “«Treasure In Heaven»: Property and Inheritance among Senators of Late Rome”, en E. Craik (ed.), *Marriage and Property. Women and Marital Customs in History*, Aberdeen 1991 (Scottish Women’s Studies Series), p. 54-70.

Harris, W. H., “Towards a Study of the Roman Slave-Trade”, en J. H. D’Arms – E. C. Kopff (ed.), *The Searborne Commerce of Ancient Rome: Studies in Archaeology and History*, Roma 1908 (Memoirs of the American Academy in Rome, 36), p. 117-140.

– “Demography, Geography and the Sources of Roman Slaves”, *JRS*, 89 (1999), p. 62-75.

Harvey, S. A., “Women in Early Bizantine Hagiography: Reversing the Story”, en L. L. Coon – K. J. Haldane – E. W. Sommer (ed.), *That Gentle Strength. Historical Perspectives on Women in Christianity*, Charlottesville 1990, p. 36-59.

– *Scenting Salvation. Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, Berkeley 2006 (The Transformation of the Classical Heritage, 42).

Hayne, L., “Thecla and the Church Fathers”, *VChr*, 48, 3 (1994), p. 209-218.

Hefele, K. J. – H. Leclerq, *Histoire des Conciles d’après les documents originaux*, II, Paris 1908 (trad. H. Leclerq, *Conciliengeschichte*, II, Fribourg-en-Brisgau 1875²).

Heil, U., “The Homoians”, en G. B. Berndt – R. Steinacher (ed.), *Arianism. Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham 2014, p. 85-117.

Hemelrijk, E. A., *Matrona docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna*, London 1999 (Routledge Classical Monographs).

– “Masculinity and Femininity in the «*Laudatio Turiae*»”, *CQ*, 54, 1 (2004), p. 185-197.

– “Women’s Daily life in the Roman West”, en S. L. Budin – J. M. Turfa, *Women in Antiquity. Real Women Acroos the Ancient World*, London – New York 2016 (Rewriting Antiquity), p. 895-904.

Henry, N., “A New Insight into the Growth of Ascetic Society in the Fourth Century AD: The Public Consecration of Virgins as a means of Integration and Promotion of the Female Ascetic Movement”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold (ed.), *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 (*SP*, 35: *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*), p. 102-109.

Herreros González, C., “Las meretrices romanas: mujeres libres sin derechos”, *Iberia*, 4 (2001), p. 111-118.

Herreros González, C. – Santapau Pastor, M. C., “Prostitución y matrimonio en Roma. ¿Uniones de hecho o de derecho”, *Iberia*, 8 (2005), p. 89-111.

Hersch, K. K., *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge 2010.

Herter, H., “The Sociology of Prostitution in Antiquity in the Context of Pagan and Christian Writings”, en M. Golden – P. Toohey (ed.), *Sex and Difference in Ancient*

Fuentes y bibliografía

Greece and Rome, Edinburgh 2003 (Edinburgh Readings on the Ancient World), p. 57-113.

Hilhorst, I., “Tertullian on the Acts of Paul”, en J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996 (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 2), p. 150-163.

Hom, C. B. – Martens, J. B., “*Let the Children Come to Me*”. *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington D. C. 2009, p. 301-345.

Hornung, C., “Siricius and the Rise of the Papacy”, en G. D. Dunn (ed.), *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham 2015, p. 57-72.

Hopkins, M. K., “The Age of Roman Girls at Marriage”, *PS*, 18, 3 (1965), p. 309-327.

Hugoniot, C., “De la infamie à la contrainte. Évolution du statut de l’acteur sous l’Empire romain”, en C. Hugoniot – F. Hurlet – S. Milanezi (coord.), *Le statut de l’acteur dans l’Antiquité grecque et romaine. Actes du Colloque qui s’est tenu à Tours les 3 et 4 mai 2002*, Tours 2004 (Collection Perspectives Historiques, 9), p. 213-240.

Humphries, M., “The West (1): Italy, Gaul and Spain”, en S. A. Harvey – D. G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008 (Oxford Handbooks in Religion and Theology), p. 283-301.

Hunt, A., *Clothed in the Body. Asceticism, the Body and the Spiritual in the Late Antique Era*, Farnham 2012 (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity).

Hunt, D., “Valentinian and the Bishops: Ammianus 30.9.5 in Context”, en J. Den Boeft *et alii* (ed.), *Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the “Res Gestae”*, Leiden 2007 (Mnemosyne. Supplementum, 289), p. 71-94.

Hunt, T. E., “Condemning Nature? *Natura* and Asceticism in the Jovinian Affair”, *VChr*, 67 (2013), p. 364-392.

Hunter, D. G., “Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth Century Rome: The Case of Jovinian”, *JThS*, 48 (1987), p. 45-64.

– “Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome”, *JECS*, 1, 1 (1993), p. 47-71.

– “The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome and Augustine”, *ChHist*, 69, 2 (2000), p. 281-303.

– “Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity”, *JEMS*, 33, 3 (2003), p. 453-470.

– “Sexuality, Marriage and the Family”, en A. Casiday – F. W. Norris (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, p. 585-601.

– *Marriage, Celibacy and Heresy in Ancient Christianity*, Oxford 2007 (The Oxford Early Christian Studies).

Fuentes y bibliografía

Hylen, S. E., *A Modest Apostle. Thecla and the History of Women in the Early Church*, Oxford 2015.

Ibarra Benlloch, M., *Mulier fortis: la mujer en las fuentes cristianas*, Zaragoza 1990 (Monografías de Historia antigua).

Ilan, T., *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status*, Tübingen 1995 (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 44).

Jacobs, A. S., “Writing Demetrias. Ascetic Logic in Ancient Christianity”, *ChHist*, 69, 4 (2000), p. 719-748.

Janes, D., *God and Gold in Late Antiquity*, Cambridge 1998.

Jantzen, G. M., *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge 2000 (Cambridge Studies in Ideology and Religion, 8).

Jensen, A., *God's Self-Confident Daughters. Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville 1996 (trad. O. C. Dean Jr., *Gottes selbstbewusste Töchter: Frauenemanzipation im frühen Christentum?*, Freiburg 1992).

Jiménez Sánchez, J. A., “El lenguaje de los espectáculos en la patrística de Occidente (siglos III-IV)”, *Polis*, 12 (2000), p. 137-180.

– *Poder imperial y espectáculos en Occidente durante la Antigüedad Tardía*, Tesis doctoral, Barcelona 2002.

– *La cruz y la escena. Cristianismo y espectáculos durante la Antigüedad Tardía*, Alcalá de Henares 2006 (Monografías UAH. Humanidades, 15).

– “En olor de santidad. La actitud del cristianismo hacia la cultura del baño”, *Polis*, 18 (2006), p. 151-161.

– “La crítica intelectual pagana al monacato primitivo”, *SEJG*, 49 (2010), p. 5-35.

– *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Treviso – Roma 2010 (Ludica, 10).

– “Las metáforas agonísticas en la *Historia monachorum Syriae* de Teodoreto de Ciro”, *Augustinianum*, 54, 2 (2014), p. 497-524.

Johnson, M. E., *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 2007 (A Pueblo Book).

Johnson, M. J., “On the Burial Places of the Valentinian Dynasty”, *Historia*, 40, 4 (1991), p. 501-506.

Johnson, P. D., “*Virtus*. Transition from Classical Latin to the *De Civitate Dei*”, *Augustinianum*, 6 (1975), p. 117-124.

Jones, A. H. M., *The Later Roman Empire (284-602). A Social and Economic Survey*, II, Norman 1964.

Fuentes y bibliografía

Jones, H., “Agnes and Constantia: Domesticity and Cult Patronage in the Passion of Agnes”, en K. Cooper – J. Hillner (ed.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge 2007, p. 115-139.

Joyal, M. – McDougall, I. – Yardley, J. (ed.), *Greek and Roman Education. A Sourcebook*, Milton Park 2009 (Routledge Sourcebook for the Ancient World).

Kalas, G., *The Restoration of the Roman Forum in Late Antiquity. Transforming Public Space*, Austin 2015.

Kannengiesser, C., “Athanasius of Alexandria and the Ascetic Movement of His Time”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis (ed.), *Asceticism*, New York 1995, p. 479-492.

Kartzow, M. B., *Destabilizing the Margins. An Intersectional Approach to Early Christian Memory*, Eugene 2012.

Katz, P. B., “Educating Paula: A Proposed Curriculum for Raising a 4th-Century Christian Infant”, en A. Cohen – J. B. Rutter (ed.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, Princeton 2007 (Hesperia. Supplement, 41), p. 115-130.

Keane, C., *Juvenal and the Satiric Emotions*, Oxford 2015, p. 108-116.

Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings and Controversies*, London 1975.

– *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom. Ascetic, Preacher, Bishop*, Ithaca – New York 1995.

Kelly, K. C., *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*, New York – London 2000 (Routledge Research in Medieval Studies).

Kidd, E., “The Virgin Desert: Gender Transformation in Fourth-Century Christian Asceticism”, *Lyceum*, 8, 2 (2007), p. 1-18.

Kraemer, R. S., “The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity”, *Signs*, 6, 2 (1980), p. 298-307.

– *Her Share of the Blessings. Women’s Religions among Pagan, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York 1992.

– *Unreliable Witnesses. Religion, Gender and History in the Greco-Roman Mediterranean*, New York 2011.

Kraemer, R. S. – D’Angelo, M. R. (ed.), *Women & Christian Origins*, New York – Oxford 1999.

Krause, J.-U., “Children in the Roman Family and Beyond”, en M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, Oxford 2011, p. 623-642.

Krautheimer, R., *Three Christian Capitals. Topography and Politics. Rome, Constantinople, Milan*, Berkeley 1983.

Krondorfer, B. (ed.), *Men and Masculinities in Christianity and Judaism. A Critical Reader*, London 2009.

Fuentes y bibliografía

Krueger, D., "Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East", *JR*, 79, 2 (1999), p. 216-232.

– *Writing and Holiness: The Practice of Austerity in the Early Christian East*, Philadelphia 2004 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion).

Kuefler, M., *The Manly Eunuch. Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago 2011.

Lamberigts, M., "Was Augustine a Manichaean? The Assessment of Julian of Aeclanum", en J. Van Oort – O. Wermelinger – G. Wurst (ed.), *Augustine and the Manichaeism in the Latin West. Proceedings of the Fribourg-Utrecht International Symposium of the Iams*, Köln 2001 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 49), p. 113-136.

Lamirande, E., "Quelques visages de séductrices. Pour une théologie de la condition féminine selon saint Ambroise", *ScEs*, 31, 2 (1979), p. 173-189.

Lançon, B., *Rome in Late Antiquity. Everyday Life and Urban Change (312-609)*, New York 2000 (trad. A. Nevill, *Rome dans l'Antiquité tardive*, Paris 1995).

Lanéry, C., *Ambroise de Milan hagiographe*, Paris 2008 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 183).

Laporte, J., *The Role of Women in Early Christianity*, New York 1982 (Studies in Women and Religion, 7).

Laughton, A. B., *Virginité Discourse and Ascetic Politics in the Writings of Ambrose of Milan*, Disertación doctoral, Durham 2010.

Laurence, P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la "vie parfaite"*, Paris 1997 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 155).

– "Les moniales de l'aristocratie: grandeur et humilité", *VChr*, 51, 2 (1997), p. 140-157.

– *Le monachisme féminin antique: idéal hiéronymien et réalité historique*, Leuven 2010 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Etudes et documents, 52).

Lazaire, E., *Étude sur les vestales d'après les classiques et les découvertes du Forum*, Puiseux – Pardès – Paris 1986 (Collection «Rebis [Sexualité et Tradition]»).

Lefort, L.-T., "Athanasie, Ambrose et Chénout. Sur la virginité", *Le Muséon*, 48 (1935), p. 55-73.

Le Nain de Tillemont, L. S., *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, X/3, Bruxelles 1730.

Leis, A. – Percy, W. – Verstraete, B., *The Age of Marriage in Ancient Rome*, Lewiston 2003 (Studies in Classics, 26).

Lepelley, C., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris 1979-1981, 2 vol.

Fuentes y bibliografía

– “Le patronat episcopal aux IV^e et V^e siècles”, en E. Rebillard – C. Sotinel (ed.), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité. Actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome (Rome, 1 et 2 décembre 1995)*, Roma 1998 (Collection de l'École française de Rome, 248), p. 17-33.

– *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le christianisme*, Bari 2001 (Munera, 15).

Lhuillier-Martinetti, D., *L'individu dans la famille à Rome au IV^e siècle d'après l'oeuvre d'Ambroise de Milan*, Rennes 2008 (Histoire).

– “Le chatiment de l'adultère chez Ambroise de Milan”, en *Organizzare Sorvegliare Punire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della tarda antichità. In memoria di Franca de Marini Avonzo*, Roma 2013 (AARC, 19), p. 497-504.

Liebeshuetz, J. H. W. G., *The Decline and Fall of the Roman City*, Oxford – New York 2003².

– *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, Liverpool 2005 (Translated Texts for Historians, 43).

– *Ambrose and John Chrysostom. Clerics between Desert and Empire*, Oxford 2011.

Lietzmann, H., *A History of the Early Church, II: The Founding of the Church Universal*, Cleveland – New York 1964 (trad. B. L. Woolf, *Geschichte der alten Kirche*, Berlin 1932-1944, 4 vol.).

Lieu, S. N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, Tübingen 1992 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 63).

Lightman, M. – Zeisel, W., “Univira: an Example of Continuity and Change in Roman Society”, *ChHist*, 46, 1 (1977), p. 19-32.

Lija, S., *Homosexuality in Republican and Augustan Rome*, Ekenäs 1983 (Commentationes humanarum litterarum, 74).

Limberis, B., “The Cult of the Martyrs and the Capadocian Fathers”, en D. Krueger (ed.), *Bizantine Christianity*, Minneapolis 2006 (A People's History of Christianity, 3), p. 39-48.

Lipsett, B. D., *Desiring Conversion. Hermas, Thecla, Aseneth*, Oxford – New York 2011.

Lizzi Testa, R., “Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.”, *StudStor*, 30, 1 (1989), p. 129-153.

– “Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy”, *JRS*, 80 (1990), p. 156-173.

– “Ascetismo e monachesimo nella Italia tardoantica”, *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), p. 55-76.

Fuentes y bibliografía

– “Vergini di Dio – Vergini di Vesta. Il sesso negate e la sacralità”, en S. Pricoco (ed.), *L'Eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo*, Soveri Mannelli, 1998, p. 89-132.

– “Christianization and Conversion in Northern Italy”, en A. Kreider (ed.), *Origins of Christendom in the West*, Edinburgh – New York 2001, p. 47-96.

– *Senatori, popolo, papi: Il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*, Bari 2004 (Munera, 21).

– “Christian Emperor, Vestal Virgins and Priestly Colleges: Reconsidering the End of Roman Paganism”, *AnTard*, 15 (2007), p. 251-262.

– “*Augures et pontifices: Public Sacral Law in Late Antique Rome*”, en A. Cain – N. Lenski (ed.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham – Burlington 2009, p. 251-278.

Lo Menzo Rapisarda, G., “Ambrogio e Valentiniano II nella polemica per l'Ara della Vittoria”, *ND*, 21, 1-2 (1971), p. 5-28.

– “La personalità di Ambrogio nelle Epistole XVII e XVIII”, *Orpheus*, 20 (1973), p. 3-143.

López Blanco, M. A., “La pérdida de la dignidad: la prostitución femenina en la Roma imperial”, en C. Alfaro Giner – A. Noguera Borel (ed.), *Actas del Primer Seminario sobre la Mujer en la Antigüedad (Valencia, 24-25 Abril, 1997)*, Valencia 1998, p. 117-125.

López Huguet, M. L., “Consideraciones generales sobre los conceptos de *patria potestas*, *filius-*, *pater-*, y *materfamilias*. Una aproximación al estudio de la familia romana”, *Redur*, 4 (2006), p. 193-213.

López Kindler, A. (ed.), *Ambrosio de Milán. Discursos consolatorios*, Madrid 2011 (Fuentes Patrísticas, 25).

Lorsch Wildfang, R., *Rome's Vestal Virgins. A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London – New York 2006.

Lorusso, G., “Il NT e alcuni punti nodali sul matrimonio”, en *Il matrimonio dei cristiani: Egesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (*SEA*, 114), p. 37-52.

Lovisi, C., “Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la république romaine”, *MEFRA*, 110, 2 (1998), p. 699-735.

Lucchesi, E., *L'usage de Philon dans l'oeuvre exégétique de Saint Ambroise. Une «quellenforschung» relative aux commentaires d'Ambroise sur la genèse*, Leiden 1977 (*Arbeiten zur Literatur und Geschichte des Hellenistischen Judentums*, 9).

Lucrezi, F., *La violenza sessuale in diritto ebraico e romano*, Torino 2004 (Studi sulla “Collatio”, 2).

Fuentes y bibliografía

Lugaresi, L., “Tra evento e rappresentazione. Per un’interpretazione della polemica contro gli spettacoli nei primi secoli cristiani”, *RSLR*, 30 (1994), p. 437-463.

– *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia 2008 (Supplementi Adamantinus, 1).

MacDonald, M. Y., *Early Christian Woman and Pagan Opinion. The Power of the Hysterical Woman*, Cambridge 1996.

– “Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity”, en D. L. Balch – C. Osiek (ed.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids 2003, p. 157-184.

Mackie, G. V., “Symbolism and Purpose in an Early Christian Martyr Chapel: The Case of San Vittore in Ciel d’Oro, Milan”, *Gesta*, 34, 2 (1995), p. 91-101.

– *Early Christian Chapels in the West. Decoration, Function and Patronage*, Toronto 2003.

Madec, G., *Saint Ambrose et la philosophie*, Paris 1974.

Maier, O., “Heresy, Households and the Disciplining of Diversity”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, II, Minneapolis 2005 (A People’s History of Christianity), p. 213-233.

Malineau, V., “L’apport de l’*Apologie des mimes* de Chorikios de Gaza à la connaissance du théâtre du VI^e siècle”, en C. Saliou (ed.), *Gaza dans l’Antiquité Tardive. Archéologie, rhétorique et histoire. Actes du colloque international de Poitiers (6-7 mai 2004)*, Salerno 2005 (Cardo. Studi e Testi per l’Identità Culturale del Tardoantico, 2), p. 149-169.

– “Les thèmes religieux dans le répertoire théâtral de l’Antiquité tardive”, en E. Soler – F. Thelamon (dir.), *Les Jeux et les spectacles dans l’Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, Mont-Saint-Aignan 2008 (Les Cahiers du GRHis, 19), p. 89-122.

Manzano Chinchilla, G. A., “Las identificaciones sociales de la prostituta en la literatura romana”, *Saldiva*, 10 (2010), p. 149-158.

– “La «no mujer»: categorización social de la prostituta libre en Roma”, *Antesteria*, 1 (2012), p. 29-36.

Mara, M. G., “Ambrosio de Milán, Ambrosiaster y Nicetas”, en A. Di Berardino (dir.), *Patrología*, III: *La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid 1981 (BAC, 422) (trad. J. M. Guirau, *Patrologia*, III: *Dal Concilio de Nicea [325] al Concilio di Calcedonia [451]. I Padri latini [secoli IV-V]*, Torino 1978), p. 166-227, p. 193.

Maraval, P., “Les catéchèses baptismales (et mystagogiques) de Cyrille de Jérusalem et le témoignage d’Égérie”, *CPE*, 91 (2003), p. 29-35.

Marcos Casquero, M.-A., “Peculiaridades nupciales romanas y su proyección medieval”, *Minerva*, 19 (2006), p. 247-284.

Fuentes y bibliografía

Marcos Sánchez, M. M., *Las mujeres de la aristocracia senatorial en la Roma del Bajo Imperio (312-410)*, Tesis doctoral, Santander 1990.

– “Los orígenes del ascetismo y el monacato en *Hispania*”, en J. Santos Yanguas – R. Teja Casuso (ed.), *El cristianismo: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del Symposium de Vitoria-Gasteiz (25 a 27 noviembre de 1996)*, Vitoria 2001 (Revisiones de Historia Antigua, 3), p. 201-233.

– “El ascetismo y los orígenes de la vida monástica”, en R. Teja Casuso (ed.), *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, Bari 2002 (Munera, 19), p. 231-266.

– “El monacato cristiano”, en M. Sotomayor Muro – J. Fernández Ubiña (coord.), *Historia del cristianismo, I: El mundo antiguo*, Madrid 2006³, p. 639-685.

– *Herejes en la Historia*, Madrid 2010².

Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948.

– *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris 1985 (Points. Histoire, 81).

Martimort, A. G., *Les diaconesses. Essai historique*, Roma 1982 (Bibliotheca “Ephemerides Liturgicae”, 24).

Martin, D. B., “Contradictions of Masculinity: Ascetic Inseminators and Menstruating Men in Greco-Roman Culture”, en V. Finucci – K. Brownlee (ed.), *Generation and Degeneration. Tropes of Reproduction in Literature and History from Antiquity to Early Modern Europe*, Durham 2001, p. 81-108.

Martínez López, C., “Virginidad-fecundidad: en torno al suplicio de las vestales”, *SHHA*, 6 (1988), p. 137-144.

Martínez Maza, C., “Aristocracia, matrimonio y conversión: crítica a una opinión generalizada”, *Arys*, 1 (1998), p. 279-289.

– “Religious Conflict in Late Antique Egypt: Urban and Rural Context”, en A. De Francisco Heredero – D. Hernández de la Fuente – S. Torres Prieto (ed.), *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, Newcastle 2014, p. 48-63.

Martini, M. C., *Le vestali. Un sacerdozio funzionale al “cosmo” romano*, Bruxelles 2004 (Latomus, 282).

Martroye, F., “L'affaire Indicia. Une sentence de Saint Ambroise”, en *Mélanges Paul Fournier de la Bibliothèque d'Histoire du droit publiée sous les auspices de la société d'Histoire du droit*, Aalen 1982, p. 503-510.

Marty Minguet, C., *La correspondencia epistolar de Ambrosio de Milán*, Tesis doctoral, Barcelona 2015.

Marucci, C., *Parole di Gesù sul divorzio: ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonistico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Napoli 1982 (Aloisina, 16).

Fuentes y bibliografía

– “Le clausole matteeane di impudicia ieri e oggi”, en *Il matrimonio dei cristiani: Egesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 53-66.

Masterson, M., *Man to Man: Desire, Homosociality, and Authority in Late-Roman Manhood*, Columbus 2014.

Mathisen, R. W., “Paleography and Codicology”, en S. A. Harvey – D. G. Hunter (ed.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford 2008, p. 140-165.

Matter, M., “Jeux d’amphithéâtre et réactions chrétiennes de Tertullien à la fin du V^e siècle”, en C. Domergue – C. Landes – J.-M. Pailler (ed.), *Gladiateurs et amphithéâtres: actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987*, Lattes 1990 (Spectacula, 1), p. 259-264.

Matthews, J., “The Letters of Symmachus”, en J. W. Binns (ed.), *Latin Literature of the Fourth Century*, London 1974 (Greek and Latin Studies), p. 58-99.

– *Western Aristocracies and Imperial Court AD 364-425*, Oxford 1990 (Clarendon Paperbacks).

Mazzarino, S., *Storia sociale del vescovo Ambrogio*, Roma 1989 (Problemi e ricerche di storia antica, 4).

McDonnell, M., *Roman Manliness. Virtus and the Roman Republic*, Cambridge – New York 2006.

McGinn, T. A. J., “The Taxation of Roman Prostitutes”, *Helios*, 16 (1989), p. 79-110.

– “The Taxation of Roman Prostitutes”, en T. A. J. McGinn, *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*, New York – Oxford 1998, p. 248-287.

– “Zoning Shame in the Roman City”, en C. A. Faraone – L. K. McClure (ed.), *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Madison 2006 (Wisconsin Studies in Classics), p. 161-176.

– *The Economy of Prostitution in the Roman World. A Study of Social History and the Brothel*, Ann Arbor 2007⁴.

– “Prostitution: Controversies and New Approaches”, en T. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Chichester 2014, p. 83-101.

McLynn, N. B., *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley – Los Angeles, 1994 (Transformations of Classical Heritage, 22).

– “Ambrose”, en G. W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar (ed.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (Mass.) – London 2000², p. 291-292.

McNamara, J. A., *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, New York – Binghamton 1985.

Fuentes y bibliografía

- McWilliam, J., “The Socialization of Roman Children”, en J. E. Grubbs – T. Parkin – R. Bell (ed.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford 2013, p. 264-285.
- Medina Quintana, S., *Mujeres y economía en la España Romana: oficios, riqueza y promoción social*, Tesis doctoral, Oviedo 2012.
- Mekacher N. – Van Haeperen, F., “Le choix des Vestales, miroir d’une société en évolution (III^{ème} s. a. C. – I^{er} s. p. C.)”, *RHR*, 220, 1 (2003), p. 63-80.
- Melchor, E., *Evergetismo en la Hispania romana*, Tesis doctoral, Córdoba 1993 (Série microfichas, 87).
- Mellado Rodríguez, J., *Léxico de los concilios visigóticos de Toledo*, Córdoba 1990 (Textos e instrumentos. Universidad de Córdoba, 24), 2 vol.
- Mellor, N., “La violación y los mecanismos del miedo: imágenes de violencia sexual en los textos patrísticos”, en M. D. Molas Font (ed.), *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, Barcelona 2007 (Akademeia. Mujeres y cultura, 83), p. 177-188.
- Menis, G. C., “Le giurisdizioni metropolitiche di Aquileia e di Milano nella antichità”, en S. Tavano (ed.), *Aquileia e Milano*, Udine 1973 (Antichità Altoadriatiche, 4).
- Mentxaca, R., *Cipriano de Cartago y las vírgenes consagradas. Observaciones histórico-jurídicas a la cuarta carta de sus Epistulae*, Lecce 2010 (Leda [Grifo], 4).
- “Aproximación a la situación de la mujer en el cristianismo primitivo”, en R. Rodríguez López – M. J. Bravo Bosch (ed.), *Mulier. Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano*, Madrid 2013 (Colección “Monografías de Derecho Romano”), p. 53-80.
- Methuen, C., “The «Virgin Widow». A Problematic Social Role for the Early Church?”, *HThR*, 90, 3 (1997), p. 285-298.
- Metz, R., *La consécration des vierges dans l’Église romaine*, Paris 1954 (Bibliothèque de l’Institut de Droit Canonique de l’Université de Strasbourg, 4).
- Milazzo, V., *Educare una vergine. Precetti e modelli in Ambrogio e Gerolamo*, Catania 2002 (Quaderni del Dipartimento di Filologia Moderna. Università de Catania).
- Miles, M. R., *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Tumbidge Wells 1992.
- Miller, P. C., *The Corporeal Imagination. Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, Philadelphia 2009 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion).
- Moingt, J., “Le divorce «pour motif d’impudicité» (Matthieu 5, 32; 19, 9)”, *RecSR*, 56, 1 (1968), p. 337-384.
- Mommsen, T., *Le droit pénal romain*, Paris 1907, 3 vol. (trad. J. Duquesne, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1907).
- Monachino, V., *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV. Centenario di S. Ambrogio, 374-1974*, Milano 1973.

Fuentes y bibliografía

Moore, S. D. – Anderson, J. C., *New Testament Masculinities*, Atlanta 2003 (Semeia Studies, 45).

Moorhead, J., *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World*, London 1999 (The Medieval World).

Moran, D., “Neoplatonism and Christianity in the West”, en P. Remes – S. Slaveva-Griffin (ed.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London – New York 2014 (Routledge Handbooks), p. 508-524.

Morano, C., “Algunos aspectos de la confrontación cultura pagana-cultura cristiana en el tratamiento de la mujer en la obra de S. Agustín”, *A&Cr*, 7 (1990), p. 313-318.

Morino, C., *Chiesa e stato nella dottrina di S. Ambrogio*, Roma 1963.

Moulard, A., *Saint Jean Chrysostome. Le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris 1923.

Muehlberger, E., “Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism”, *JECS*, 16, 4 (2008), p. 447-478.

– *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford 2013.

Munier, C., “Vers une édition nouvelle des concils africains (345-525)”, *REAug*, 18 (1972), p. 249-259.

– “Divorce, remariage et pénitence dans l'Église primitive”, *RSR*, 52 (1978), p. 97-117.

Natal Villazala, D., “Estrategias de adaptación y supervivencia de la aristocracia durante la usurpación de Eugenio, 392-394 D.C.”, *Polis*, 20 (2008), p. 209-232.

– *De Ambrosio de Milán a Lérins. Gestión del conflicto y construcción del poder episcopal en época teodosiana (375-450 d.C.)*, Tesis doctoral, León 2010.

– *Fugiamos ergo Forum. Ascetismo y poder en Ambrosio de Milán*, León 2010.

– “Tragedias familiares: muertos ilustres en la construcción del poder de Ambrosio de Milán”, en G. Bravo Castañeda – R. González Salinero (coord.), *Formas de morir y formas de matar en la Antigüedad romana*, Madrid 2013, p. 371-383.

Nathan, G., *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, London – New York 2000.

Nauroy, G., “Jérôme, lecteur et censeur de l'exégèse d'Ambroise”, en Y.-M. Duval (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du colloque de Chantilly, septembre 1986*, Paris 1988, p. 173-203.

– “Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais”, *RecAug*, 23 (1988), p. 3-86.

Nautin, P., “Le canon du Concile d'Arles de 314 sur le remariage après le divorce”, *RecSR*, 61 (1973), p. 353-362.

Fuentes y bibliografía

– “Divorce et remariage dans la tradition de l’Église latine”, *RecSR*, 62 (1974), p. 7-54

Nazzaro, A. V., “La vedovanza nel cristianesimo antico”, *AFLN*, 26 (1983-1984), p. 103-132.

– “Il *De uiduis* di Ambrogio”, *Vichiana*, 13 (1984), p. 274-298.

– “Figure di donne cristiane: la vedova”, en R. Uglione (ed.), *Atti del II Convegno nazionale di studi su “La donna nel mondo antico” (Torino 18-19-20 Aprile 1988)*, Torino 1989, p. 197-220.

Neil, B., “Leo I on Poverty”, en P. Allen – B. Neil – W. Mayer (ed.), *Preaching Poverty in Late Antiquity. Perceptions and Realities*, Leipzig 2009 (Arbeiten zur Kirchen und Theologiegeschichte, 28), p. 171-204.

Nelson, B. R., *Western Political Thought. From Socrates to the Age of Philosophy*, Englewood Cliffs 1996².

Neri, V., *I marginali nell’Occidente tardoantico. Poveri, “infames” e criminali nella nascente società cristiana*, Bari 1998 (Munera, 12).

– “Vestito e corpo nel pensiero dei Padri tardoantichi”, *AnTard*, 12 (2004), p. 223-230.

Ng, E. Y. L., “Acts of Paul and Thecla. Women’s Stories and Precedent?”, *JThS*, 55, 1 (2004), p. 1-29.

Noy, D., *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London 2000.

Oden, T. C., *Early Libyan Christianity. Uncovering a North African Tradition*, Downers Grove 2010.

Ogliari, D., *Gratia et Certamen: the Relationship Between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians*, Leuven 2003 (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 169).

Olson, K., “Matrona and Whore: Clothing and Definition in Roman Antiquity”, en C. A. Faraone – L. K. McClure (ed.), *Prostitutes & Courtesans in the Ancient World*, Madison 2006 (Wisconsin Studies in Classics), p. 186-206.

– “The Appearance of a Young Roman Girl”, en J. Edmonson – A. Keith (ed.), *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, Toronto 2008 (Phoenix. Supplementary Volume. Studies in Greek and Roman Social History, 1. Phoenix. Supplementary Volume, 46), p. 139-157.

– *Dress and the Roman Woman: Self-Preparation and Society*, Milton Park – New York 2008.

– “Cosmetics in Roman Antiquity: Substance, Remedy and Poison”, *CW*, 102, 3 (2009), p. 291-310.

– “Masculinity, Appearance, and Sexuality: Dandies in Roman Antiquity”, *JHSex*, 23, 2 (2014), p. 185-204.

Fuentes y bibliografía

Olszaniec, S., *Prosopographical Studies on the Court Elite in the Roman Empire (4th Century AD)*, Toruń 2013.

O'Neill, J. C., "The Origins of Monasticism", en R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, p. 270-289.

Oroz Reta, J., "En torno al centenario de Egeria", *Helmantica*, 36, 109 (1985), p. 5-8.

Osiek, C. – MacDonald, M. Y. – Tulloch, J. H. (ed.), *A Woman's Place: House-Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis 2006.

Palanque, J.-R., *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution a l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du quatrième siècle*, Paris 1933.

Palucki, J., "Un motivo delle esortazioni pastorali di Ambrogio: richiami a santi e a martiri", en L. F. Pizzolato – M. Rizzi (ed.), *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio. (Milano, 4-11 aprile 1997)*, Milano 1998 (SPM, 21), p. 697-707.

Paredi, A., *S. Ambrogio e la sua età*, Milano 1960².

– "La velazione di S. Marcellina", en *Nel XVI centenario della velatio di S. Marcellina*, Milano 2013², p. 27-30.

Parker, H. N., "Why Were the Vestal Virgins? Or the Chastity of Women and the Safety of the Roman State", *AJPh*, 125, 4 (2004), p. 563-601.

Paschoud, F., "Reflexions sur l'idéal religieux de Symmaque", *Historia*, 14, 2 (1965), p. 215-235.

Pasini, C., *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996.

Pasquato, O., *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e cristianesimo ad Antiochia e Costantinopoli nel IV secolo*, Roma 1976 (Orientalia Christiana Analecta, 201).

Pastore, M., *Gli angeli in S. Ambrogio*, Firenze 1949.

Pedregal Rodríguez, M. A., "Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *SHHA*, 18 (2000), p. 277-294.

– "La *mulier uirilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", en J. Gómez (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao 2005 (La clave de mujer), p. 141-168.

Penn, M. P., *Kissing Christians. Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia 2005 (Divinations. Rereading Late Ancient Religion).

Pensa, M., "Elementi di interesse archeologico ed artistico nella *Peregrinatio Egeriae*", *RSA*, 30 (2000), p. 141-163.

Perea Yébenes, S., "Extranjeras en Roma y en cualquier lugar: mujeres mimas y pantomimas, el teatro en la calle y la fiesta de Flora", *Gerión*, 8 (2004), p. 11-43.

Fuentes y bibliografía

Pérez Negre, J., “Esclavas, semilibres y libertas en época imperial: aspectos sociojurídicos”, en C. Alfaro Giner – A. Noguera Borel (ed.), *Actas del Primer Seminario sobre la Mujer en la Antigüedad (Valencia, 24-25 Abril, 1997)*, Valencia 1998, p. 137-159.

Pesthy, M., “Thecla among the Fathers of the Church”, en J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996 (Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles, 2), p. 164-178.

Petitmengin, P. *et alii*, “La diffusion de la «Pénitence de Pélagie». Résultats d’une recherche collective”, en *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, p. 33-47.

– *Pélagie la pénitente. Métamorphoses d’une légende*, Paris 1981-1984, 2 vol.

Petoletti, M., “L’epitaffio di Santa Marcellina”, *Aevum*, 87, 1 (2013), p. 169-193.

Petrucione, J., “The portrait of St. Eulalia of Mérida in Prudentius’ Peristephanon 3”, *AB*, 108 (1990), p. 81-104.

Pirenne, J., “Le statut de la femme dans la civilisation hébraïque”, en *Récueils de la société Jean Bodin*, XI: *La Femme*, Bruxelles 1959, p. 107-126.

Pizzolato, L. F., “La coppia umana in sant’Ambrogio”, en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milano 1976 (SPM, 5), p. 180-211.

– “L’*Exhortatio uirginitatis* di Ambrogio (nel XVI centenario: 394-1994)”, *Aevum*, 69 (1995), p. 171-194.

Placida, F., *Aspetti catechistico-liturgici dell’opera di Cromazio di Aquileia*, Soveria Mannelli 2005.

Pomeroy, S. B., *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1995².

Poupon, G., “Encore une fois: Tertullien, *De baptismo* 17.5”, en D. Knoepfler (ed.), *Nomen Latinum. Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l’occasion de son départ à la retraite*, Neuchâtel – Genève 1997 (Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres et de sciences humaines. Université de Neuchâtel, 44), p. 199-203.

Poveda Navarro, A. M., “*Negotium* sexual. La prostitución en la cultura romana”, en A. M. Poveda Navarro – F. J. Navarro Suárez (ed.), *Sexo y erotismo: Roma en Hispania*, Murcia 2009, p. 97-117.

Pullan, W., “«Intermingled Until the End of Time»: Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage”, en J. Elsner – I. Rutherford (ed.), *Pilgrimage in Graeco-Roman Antiquity. Seeing the Gods*, Oxford 2005, p. 387-410.

Quacquarelli, A., *Il triplice frutto della vita cristiana. 100, 60 e 30. Matteo XIII-8 nelle diverse interpretazioni*, Bari 1989².

Fuentes y bibliografía

Rambaux, C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979 (Collection d'études anciennes).

Ramelli, I. L. E., "Late Antiquity and the Transmission of Educational Ideals and Methods", en W. M. Bloomer (ed.), *A Companion to Ancient Education*, Hoboken 2015, p. 267-278.

Ramin, J. – Veyne, P., "Droit romain et société: les hommes libres qui passent pour esclaves et l'esclavage volontaire", *Historia*, 30 (1981), p. 472-497.

Ramírez Sábada, J. L., "La prostitución: ¿un medio de vida bien retribuido?", en E. Garrido González (ed.), *La mujer en el mundo antiguo. Actas de las V Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, Madrid 1986, p. 225-236.

Ramos-Lissón, D., "Aspectos teológicos de la feminidad en San Ambrosio y San Agustín", en D. Ramos-Lissón – P.-J. Viladrich – J. Escrivá-Ivars (dir.), *Masculinidad y feminidad en la patrística*, Pamplona 1989 (Publicaciones del Instituto de Ciencias para la Familia, 7), p. 125-167.

– "«*Referamus ad Christum*» comme paradigme aux vierges dans les *Traités sur la virginité* de Saint Ambroise", en E. A. Livingstone (ed.), *Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991*, Leuven 1993 (SP, 28: *Latin Authors [other than Augustine and his Opponents]*, *Nachleben of the Fathers*), p. 64-74.

– "Las tipologías de Cristo en el «*Canticum Canticorum*» según el tratado ambrosiano «*De uirginitate*»", en G. Aranda – C. Basevi – J. Chapa (dir.), *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, Pamplona 1994 (Colección teológica, 83), p. 533-541.

– "En torno al alegorismo bíblico del tratado *De uirginitate* de San Ambrosio. Los préstamos de los autores clásicos y cristianos", en G. Schöllgen – C. Scholten (ed.), *Stimuli. Exegese und ihre hermeneutik in antike und Christentum*, Münster 1996 (*JbAC*, 23), p. 450-463.

– "La conversión personal en la literatura martirial en la Antigüedad (siglos I-III)", en C. Izquierdo – R. Muñoz (ed.), *Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*, Pamplona 2000 (Colección teológica, 100), p. 689-697.

Ramsey, B., *Ambrose*, London 1997 (The Early Church Fathers).

Ranke-Heinemann, T., *Eunucos por el reino de los cielos. La Iglesia católica y la sexualidad*, Madrid 1994 (trad. V. A. Martínez de Lopera, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität*, Hamburg 1988).

Rapp, C., "«For Next to God, you are my Salvation»: Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity", en J. Howard-Johnston – P. A. Hayward (ed.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford 2002, p. 63-82.

Fuentes y bibliografía

– “Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity”, en *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI) (24-30 aprile 2003)*, Spoleto 2004 (Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 51, 2), p. 1221-1280.

– *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley 2005 (Transformations of the Classical Heritage, 37).

Reggiori, F., “La sepoltura di S. Marcellina e le sue vicende nei secoli”, en *Nel XVI centenario della velatio di S. Marcellina*, Milano 2013², p. 63-67.

Reynolds, P. L., *Marriage in the Western Church. The Christianization of Marriage During the Patristic and Early Medieval Periods*, Leiden 1994 (Supplements to *VChr*, 24).

Ricci, R., “La scelta del coniuge tra diritto e pudore (Ambr., Virg. I, 56)”, *Il matrimonio dei cristiani: Esegesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 405-419.

Riché, P., *La educación en la Cristiandad antigua*, Barcelona 1983 (trad. R. Grau, *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Paris 1968).

Richlin, A., “Not before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men”, *JHSex*, 3, 4 (1993), p. 523-573.

– “Making Up a Woman: The Face of Roman Gender”, en H. Eilberg-Schwartz – W. Doniger (ed.), *Off with her Head. The Denial's of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, Berkeley 1995, p. 185-214.

Rigamonti, I., “Vita di sant'Ambrogio”, en *Ambrogio vescovo di Milano (397-1997). XVI Centenario della morte di Sant'Ambrogio: atti del Convengo di Cassago Brianza (29 agosto – 7 settembre 1997)*, Cassago Brianza 1998, p. 71-86.

Rivas Rebaque, F., *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid 2008 (Teología Comillas, 5).

– “¿Quién compuso la Vulgata? Las mujeres romanas del entorno de san Jerónimo”, en M. J. Fernández Cordero – H. Pizarro Llorente (ed.), *Las mujeres en el cristianismo: once calas en la historia. II Seminario “Textos para un milenio” (Madrid, 30 de noviembre, 1 y 2 de diciembre 2011)*, Santander 2012 (Servidores y testigos, 133), p. 48-60.

Rodríguez Martín, V. E., “Las vírgenes cristianas en Tertuliano”, en V. Alfaro Bech – V. E. Rodríguez Martín (ed.), *Desvelar modelos femeninos: valor y representación en la antigüedad*, Málaga 2002 (Biblioteca de estudios de la mujer, 19), p. 75-97.

Rordorf, W., “Sainte Thècle dans la tradition hagiographique occidentale”, *Augustinianum*, 24 (1984), p. 73-81.

Rosen, R. M., *Making Mockery. The Poetics of Ancient Satire*, Oxford 2007 (Classical Culture and Society), p. 207-242.

Fuentes y bibliografía

- Rosen, R. M. – Keane, C. C., “Greco-Roman Satirical Poetry”, en T. K. Hubbard (ed.), *A Companion to Greek and Roman Sexualities*, Malden 2014 (Blackwell Companions to the Ancient World. Literature and Culture), p. 381-397.
- Rosso, G., “La «Lettera alle vergini» Atanasio e Ambrogio”, *Augustinianum*, 23 (1983), p. 421-452.
- Rothfus, M. A., “The «*Gens Togata*»: Changing Styles and Changing Identities”, *AJPh*, 131, 3 (2010), p. 425-452.
- Rousseau, P., *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, Berkeley 1999 (The Transformation of the Classical Heritage, 6).
- Rouselle, A., *Porneia. Del dominio del cuerpo a la privación sensorial*, Barcelona 1989 (trad. J. Vigil, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1983).
- Rouwhorst, G., “The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold (ed.), *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 (*SP*, 35: *Ascetica, Gnostica, Liturgica, Orientalia*), p. 309-322.
- Rubenson, S., “Asceticism and Monasticism, I: Eastern”, en A. Casiday – F. W. Norris (ed.), *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c. 600*, Cambridge 2007, p. 637-668.
- Ruether, R. R., *Women and Redemption. A Theological History*, Minneapolis 2012².
- Ruiz Bueno, D. (ed.), *Padres apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid 2002 (*BAC*, 629).
- Sághy, M., “The Bishop of Rome and the Martyrs“, en G. D. Dunn (ed.), *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham 2015, p. 37-55.
- Salcedo Gómez, R., *El “Corpus” epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición y cronología*, Tesis doctoral, Barcelona 2007.
- Sales Carbonell, J., “Roman Spectacle Buildings as a Setting for Martyrdom and its Consequences in the Christian Architecture”, *JAHA*, 1, 3 (2014), p. 8-21.
- Salisbury, J. E., *Church Fathers, Independent Virgins*, London – New York 1992.
- Saller, R. P., “Men’s Age at Marriage and Its Consequences in the Roman Family”, *CPh*, 82, 1 (1987), p. 21-34.
- Saller R. P. – Kertzer, D. I., “Historical and Anthropological Perspectives on Italian Family Life”, en D. I. Kertzer – R. P. Saller (ed.), *The Family in Italy from Antiquity to the Present*, New Haven 1991, p. 1-19.
- Salles, C., *Los bajos fondos de la Antigüedad*, Barcelona 1983 (Las historias de la historia, 3) (trad. C. Ayra, *Les Bas-Fonds de l'Antiquité*, Paris 1982).
- Salzman, M. R., “Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century”, *Helios*, 16 (1989), p. 207-220.

Fuentes y bibliografía

– *On Roman Time: The Codex-Calendar and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley 1990 (Transformation of the Classical Heritage, 17).

– “How the West was Won: the Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine”, en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, VI, Bruxelles 1992 (Collection Latomus, 217), p. 451-479.

– *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge (Mass.) 2002.

– “Competing Claims to «Nobilitas» in the Western Empire of the Fourth and Fifth Centuries”, *JECS*, 9, 3 (2011), p. 359-385.

Salzman, M. R. – Roberts, M. (ed.), *Quintus Aurelius Symmachus. The Letters of Symmachus, Book I*, Atlanta 2011 (Writings from the Greco-Roman World, 30).

Sánchez Araya, M. M., *Devenir femina uirilis: de la virilización a la masculinización de la mujer, un camino entre el prestigio y el menosprecio*, Trabajo de investigación, Bellaterra 2010.

Sánchez Salor, E., *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*, Salamanca 1976 (Estudios Históricos y Geográficos, 26).

– *Historiografía latino-cristiana. Principios, contenido, forma*, Roma 2006 (*Hispania antiqua*. Serie historica, 1).

Sanchis Bueno, I., “Ministerios eclesiales femeninos: las diaconisas”, en C. Alfaro Giner – A. Noguera Borel (ed.), *Actas del primer seminario de estudios sobre la mujer en la Antigüedad (24-25 Abril, 1997)*, Valencia 1998, p. 161-176.

Santos Lemos, M., “O «mos maiorum» e a fortuna do Império Romano no século IV d.C.”, *Dimensões*, 25 (2010), p. 46-62.

Saquete Chamizo, J. C., *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid 2000 (*AEspa*, 21).

Sardella, T., “Introduzione”, en *I Canoni dei Concili della Chiesa Antica a cura di Angelo di Berardino*, II: *I Concili latini. I. Decretali, concili romani e canoni di Serdica a cura di Teresa Sardella – Carlo Dell’Osso*, Roma 2008 (*SEA*, 106), p. 9-25.

– “Vincoli e divieti matrimoniali nelle prime decretali papali: peccato e reato nell’«adulterio» della *sponsa Christi*”, en *Il matrimonio dei cristiani: Egesi biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell’antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (*SEA*, 114), p. 309-330.

– “Il corpo come linguaggio: tra teorie, pratica e retorica (età martiriale e postmartiriale)”, *Ilu*, 25 (2013), p. 35-57.

– “Il corpo come confine: riti di inclusione e di esclusione (concili di Ancyra e Neocesarea, 314-319)”, en G. Ruggieri (ed.), *Il corpo e l’esperienza religiosa (Catania, 21-22 novembre 2012)*, Catania – Troina 2013 (Quaderni di Synaxis, 30), p. 27-56.

Fuentes y bibliografía

– “Un percorso normativo in materia di controllo sessuale: l’adulterio della *sponsa christi* (*Ad Gallos* 3-4)”, en *Organizzare Sorvegliare Punire. Il controllo dei corpi e delle menti nel diritto della tarda antichità. In memoria di Franca de Marini Avonzo*, Roma 2013 (AARC, 19), p. 755-777.

Satlow, M. L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton 2001.

Satterlee, C. A., *Ambrose of Milan’s Method of Mystagogical Preaching*, Collegeville 2002.

Savon, H., *Saint Ambroise devant l’exégèse de Philon le Juif*, Paris 1977, 2 vol.

– “Un modèle de sainteté à la fin du IV^e siècle: la virginité dans l’oeuvre de saint Ambrose”, en J. Marx (ed.), *Problèmes d’Histoire du Christianisme. Sainteté et martyre dans les religions du livre*, Bruxelles 1989, p. 21-31.

– *Ambroise de Milan (374-397)*, Paris 1997.

– “Saint Ambroise et les femmes”, en P. Delage (ed.), *Les Pères de l’Église et les femmes. Actes du colloque de La Rochelle (6 et 7 septembre 2003)*, La Rochelle 2003, p. 262-276.

– “Remploi et transformation de thèmes philoniens dans la première lettre d’Ambroise à Just”, en B. Gain – P. Jay – G. Nauroy (ed.), *Chartae caritatis. Études de patristique et d’antiquité tardive en hommage à Yves-Marie Duval*, Paris 2004 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 173), p. 83-95.

Sawday, J., *The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, London – New York 1996.

Sawyer, D. F., *Women and Religion in the First Christian Centuries*, London – New York 1996 (Religion in the First Christian Centuries, 1).

Scampoli, E., *Firenze, archeologia di una città (secoli I a.C. – XIII d.C.)*, Firenze 2010 (Strumenti per la didattica e la ricerca, 108).

Scardigli, B., “Vestali integrate nella società romana”, *SHHA*, 21 (2003), p. 97-104.

Scheid, J., “Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine”, en *Le délit religieux dans la cité antique (Table ronde, Rome, 6-7 avril 1978)*, Roma 1981 (Collection de l’École Française de Rome, 48), p. 117-172.

Scheidel, W., “Quantifying the Sources of Slaves in the Early Roman Empire”, *JRS*, 87 (1997), p. 156-169.

– “Roman Age Structure: Evidence and Models”, *JRS*, 91 (2001), p. 1-26.

– “Roman Funerary Commemoration and the Age at First Marriage”, *CPh*, 102, 4 (2007), p. 389-402.

Schilling, R., “Le voile de consecration dans l’ancien rit romain”, en *Mélanges en l’honneur de Monseigneur Michel Andrieu*, Strasbourg 1956, p. 403-414.

Fuentes y bibliografía

Schroeder, J. A., “John Chrysostom’s Critique of Spousal Violence”, *J ECS*, 12, 4 (2004), p. 413-442.

Sebesta, J. L., “Symbolism in the Costume of the Roman Woman”, en J. L. Sebesta – L. Bonfante (ed.), *The World of Roman Costume*, Madison 1994 (Wisconsin Studies in Classics), p. 46-53.

– “The *toga praetexta* of Roman Children and Praetextate Garments”, en L. Cleland – M. Harlow – L. Llewellyn-Jones (ed.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford 2005, p. 113-120.

Seesengood, R., *Competing Identities. The Athlete and the Gladiator in Early Christian Literature*, New York 2006 (Library of New Testament Studies, 346).

Segura, C., “Mujeres públicas/malas mujeres. Mujeres honradas/mujeres privadas”, en C. Del Moral, *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa Medieval*, Granada 1993 (Feminae, 9), p. 53-62.

Seijo Ibáñez, E., “El ideal del esposo cristiano en la obra de Ambrosio de Milán”, *Polis*, 26 (2014), p. 147-170.

– “El desafío del poder local al poder central: la disputa entre el obispo Ambrosio de Milán y la emperatriz Justina”, en G. Bravo Castañeda – R. González Salinero (ed.), *Poder central y poder local: dos realidades paralelas en la órbita política romana, Actas del XII Coloquio de la Asociación Interdisciplinar de Estudios Romanos*, Madrid 2015 (Signifer, 45), p. 423-442.

– “*Felicitas*, a la sombra de *Perpetua*”, en *Actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo*, Murcia (en prensa).

Sellew, P., “The Hundredfold Reward for Martyrs and Ascetics: Ps.-Cyprian, *De centesima, sexagesima, centesima*”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold (ed.), *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 (*SP*, 36: *Critica et Philologica, Nachleben, First Two Centuries, Tertullian to Arnobius, Egypt before Nicaea, Athanasius and his Opponents*), p. 94-98.

Serrato Garrido, M., “«*Monachae Christianae*». Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano”, *Habis*, 22 (1991), p. 371-380.

– *Ascetismo femenino en Roma. Estudios sobre San Jerónimo y San Agustín*, Cádiz 1993.

Sessa, K., “Christianity and the *Cubiculum*. Spiritual Politics and Domestic Space in Late Antique Rome”, *J ECS*, 15, 2 (2007), p. 171-204.

– *The Formation of Papal Authority in Late Antique Italy: Roman Bishop and the Domestic Sphere*, New York 2012.

Sfameni Gasparro, G., *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Roma 1984 (*SEA*, 20).

Fuente y bibliografía

– “Asceticism and Anthropology: Enkrateia and «Double Creation» in Early Christianity”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis (ed.), *Asceticism*, New York 1995, p. 127-146.

Shanzer, D., “The Date and Composition of Prudentius’ *Contra Orationem Symmachi libri*”, *RFIC*, 117 (1989), p. 442-462.

Shaw, B. D., “The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations”, *JRS*, 77 (1987), p. 30-46.

Shaw, T. M., “Askesis and the Appearance of Holiness”, *JECS*, 6, 3 (1998), p. 485-500.

Sheridan, J. J., “The Altar of Victory. Paganism’s Last Battle”, *AC*, 35, 1 (1966), p. 186-206.

Siola, R. B., “«*Viduae*» e «*coetus uiduarum*» nella Chiesa primitiva e nella normazione dei primi imperatori cristiani”, en G. Grifò – S. Giglio (ed.), *Atti dell’Accademia Romanistica Costantiniana. VIII Convegno Internazionale*, Perugia 1990, p. 367-437.

Sivan, H., “Who was Egeria? Piety and Pilgrimage in the Age of Gratian”, *HThr*, 81, 1 (1988), p. 59-72.

– “Holy Land Pilgrimage and Western Audiences: Some Reflections on Egeria and her Circle”, *CQ*, 38, 2 (1988), p. 529-535.

– “Why Not Marry a Jew? Jewish-Christian Marital Frontiers in Late Antiquity”, en R. W. Mathisen (ed.), *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*, Oxford 2001, p. 208-219.

Smith, J. A., “Sacred Journeying: Women’s Correspondence and Pilgrimage in the Fourth and Eight Centuries”, en J. Stopfor (ed.), *Pilgrimage Explored*, York 1999, p. 41-46.

Smith, J. M. H., “*Radegundis Peccatrix*: Authorizations of Virginité in Late Antique Gaul”, en P. Rosseau – M. Papoutsakis (ed.), *Transformations of Late Antiquity. Essays for Peter Brown*, Farnham – Burlington 2009, p. 303-326.

Sogno, C., *Q. Aurelius Symmachus. A Political Biography*, Ann Arbor 2006.

Sordi, M., “I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo”, en L. F. Pizzolato – M. Rizzi (ed.), *Nec Timeo Mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant’Ambrogio. Milano, 4-11 aprile 1997*, Milano 1998 (*SPM*, 21), p. 107-118.

– *Sant’Ambrogio e la tradizione di Roma*, Roma 2008 (*SEA*, 111).

Spicq, C., “Gymnastique et morale, d’après I *Tim.* IV, 7-8”, *Rbi*, 54, 1947, p. 229-242.

Spidlik, T., *Melania la Giovane: la Benefattrice (383-440)*, Milano 1996 (Donne d’Oriente e d’Occidente, 2).

Squicciarino, N., *El vestido habla*, Madrid 1990 (Signo e imagen, 20) (trad. J. L. Aja Sánchez, *Il vestito parla: considerazioni psicosociologiche sulla indumentaria*, Roma 1986).

Fuentes y bibliografía

Staples, A., *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion*, London – New York 1998.

Sterk, A., *Renouncing the World Yet Leading the Church: the Monk-Bishop in Antiquity*, Cambridge (Mass.) 2004.

Stewart, S., *Cosmetics & Perfumes in the Roman World*, Stroud 2007.

Sullivan, J. J. – McGuire, M. R. P., “Saint Ambrose. On the Death of His Brother Satyrus”, en L. P. McCauley *et alii*, *Funeral Orations by Saint Gregory Nazianen and Saint Ambrose*, Washington D. C. 1968², p. 159-259.

Tajo, M., “Un confronto tra S. Ambrogio e S. Agostino a proposito dell’esegesi del Cantico dei Cantici”, *REA*, 7 (1961), p. 127-151.

Taupignon, J.-A., *Les écrits d’Ambroise de Milan sur la virginité: recherche d’un principe d’unité*, Tesis doctoral, Paris 1993.

Taylor, J. E., *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea*, Oxford 2012.

Teja Casuso, R., “Los orígenes del monacato (siglos IV-V)”, *Codex Aquilarensis*, 1 (1988), p. 15-30.

– “Monacato e historia social: los orígenes del monacato y la sociedad del Bajo Imperio Romano”, en M. J. Hidalgo de la Vega (ed.), *La Historia en el contexto de las ciencias humanas y sociales. Homenaje a Marcelo Vigil Pascual*, Salamanca 1989 (Acta Salmanticensia. Estudios históricos y geográficos, 61), p. 81-96.

– “Los orígenes del monacato y su consideración social”, *Codex Aquilarensis*, 2 (1989), p. 11-31.

– “Los juegos de anfiteatro y el cristianismo”, en J. M. Álvarez Martínez – J. J. Enríquez Navascués (ed.), *El anfiteatro en la Hispania romana. Bimilenario del anfiteatro romano de Mérida (coloquio internacional, Mérida, 26-28 de noviembre, 1992)*, Mérida 1995, p. 69-78.

– *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid 1999.

– “«*Exterae gentes*»: relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira”, en M. Sotomayor Muro – J. Fernández Ubiña (coord.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005 (Monográfica. Universidad de Granada. *Chronica noua* de estudios históricos, 85), p. 197-228.

Teja Casuso, R. – Marcos Sánchez, M. M., “Modelos de ascetismo femenino aristocrático en la época de Juan Crisóstomo: Constantinopla y Palestina”, en *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra IV e V secolo. XXXIII Incontro di studiosi dell’antichità cristiana (Roma, 6-8 maggio)*, Roma 2005 (*SEA*, 93), p. 619-625.

Temin, P., “A Market Economy in the Early Roman Empire”, *JRS*, 91 (2001), p. 169-181.

Thatcher, A., *God, Sex and Gender. An Introduction*, Oxford 2011.

Fuentes y bibliografía

Thompson, J. L., *Writing the Wrongs. Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford 2001.

Thorsteinsson, R. M., “Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans”, en T. Rasmus – T. Engberg-Pedersen – I. Dunderberg (ed.), *Stoicism in Early Christianity*, Peabody (Mass.) 2010, p. 15-38.

Thurston, B. B., *The Widows. A Woman's Ministry in the Early Church*, Minneapolis 1989.

Too, Y. L., *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden 2001.

Torjesen, K. J., “In Praise of Noble Women: Asceticism, Patronage and Honor”, en *Discursive Formations, Ascetic Piety and the Interpretation of Early Christian Literature*, Atlanta 1992 (Semeia, 57), p. 41-64.

– “The Episcopacy. Sacerdotal or Monarchical? The Appeal to Old Testament Institutions by Cyprian and the Didascalia”, en M. F. Wiles – E. J. Yarnold (ed.), *Papers presented at the Thirteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1999*, Leuven 2001 (SP, 36: *Critica et Philologica*, Nachleben, *First Two Centuries, Tertullian to Arnobius, Egypt before Nicaea, Athanasius and his Opponents*), p. 387-408.

Treggiari, S., *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford – New York, 1991.

Trevett, C., *Christian Women and the Time of the Apostolic Fathers (AD c. 60-180)*, Cardiff (UK) 2006.

Trout, D., “Saints, Identity and the City”, en V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity*, Minneapolis 2005 (A People's History of Christianity, 2), p. 165-187.

Tschen-Emmons, J. B., *Artifacts from Ancient Rome*, Santa Barbara 2014.

Uhalde, K., *Expectations of Justice in the Age of Augustine*, Philadelphia 2007.

Ulrich, J., “What Do We Know About Justin's «School» in Rome?”, *ZAC*, 16 (2012), p. 62-74.

Upson-Saia, K., *Early Christian Dress. Gender, Virtue and Authority*, New York – London 2011.

Usener, H., *Legenden der heiligen Pelagia*, Bonn 1879.

Van Haeperen, F., “À propos de recherches récentes sur les vestales”, *AC*, 77 (2008), p. 309-319.

Vera Zorrilla, F., *Los exempla femeninos en San Ambrosio*, Tesis doctoral, Pamplona 2001.

Verstraete, B. C. – Provencal, V. (ed.), *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition in the West*, New York 2005.

Fuentes y bibliografía

Veyne, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976 (L'Univers historique, 17).

Viciano, A., “El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago”, en E. Conde Guerri – R. Fernández González – A. Egea Vivancos (ed.), *Espacio y Tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía. Homenaje al profesor Antonino González Blanco*, Murcia 2006 (A&Cr, 23), p. 569-580.

Viggiani, M. C., *Santa Marcellina: una nobile romana a Milano. Vita, opere e devozione della sorella di S. Ambrogio*, Genova 2000 (Sestantestoria, memorie, documenti).

– “La vita di S. Melania Iuniore di Geronzio. Tra storia e agiografia”, *Maia*, 61, 2 (2009), p. 324-344.

Vilella Masana, J., “Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano”, en *Vescovi e pastori nell'età teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana (Roma, 8-11 maggio)*, II, Roma 1997 (SEA, 58), p. 503-530.

– “La epístola 1 de Siricio: estudio prosopográfico de Himerio de Tarragona”, *Augustinianum*, 44, 2 (2004), p. 337-369.

– “Las sanciones de los cánones pseudoiliberritanos”, *SEJG*, 46 (2007), p. 5-87.

– “Las disposiciones pseudoiliberritanas referidas a matrimonios mixtos e incestuosos: estudio comparativo y explicativo”, en *Il matrimonio dei cristiani: Esegese biblica e diritto romano, XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità Cristiana (Roma, 8-10 maggio)*, Roma 2009 (SEA, 114), p. 221-253.

– “Las estipulaciones pseudoiliberritanas acerca de los catecúmenos”, en *Lex et religio. XL Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 10-12 maggio)*, Roma 2013 (SEA, 135), p. 587-616.

– “The Pseudo-Iliberritan Canon Texts”, *ZAC*, 18, 2 (2014), p. 210-259.

Vilella Masana, J. – Barreda Edo, P.-E., “Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico”, en *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio)*, Roma 2002 (SEA, 78), p. 545-579.

– “¿Cánones del concilio de Elvira o cánones pseudoiliberritanos?”, *Augustinianum*, 46 (2006), p. 285-373.

– “Un decenio de investigación en torno a los cánones pseudoiliberritanos. Nueva respuesta a la crítica unitaria”, *RHE*, 108, 1 (2013), p. 300-336.

Ville, G., “Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien”, *MEFRA*, 72 (1960), p. 273-335.

Vismara, G., “Ambrogio e Teodosio: i limiti del potere”, *SDHI*, 56 (1990), p. 257-269.

Von Campenhausen, H., *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin – Leipzig 1929 (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 12).

Fuentes y bibliografía

Vuolanto, V. “Choosing Asceticism. Children and Parents, Vows and Conflicts”, en C. B. Horn – R. P. Phenix (ed.), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen 2009 (Studen und Texte zu Antike und Christentum, 58), p. 255-291.

– *Children and Asceticism in Late Antiquity. Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Farnham 2015 (Studen und Texte zu Antike und Christentum, 58).

Wallis, R. T. – Bregman, J. (ed.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1992.

Walker, W., *A History of the Christian Church*, New York 1985⁴.

Waltzing, J.-P., *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, II, Louvain 1896.

Ward-Perkins, B., *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford 2005.

Ware, K., “The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?”, en V. L. Wimbush – R. Valantasis (ed.), *Asceticism*, New York 1995, p. 3-15.

Watts, E. J., *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley 2006 (The Transformation of Classical Heritage, 41).

Westra, H. J., “The Pilgrim Egeria’s Concept of Place”, *MlatJB*, 30, 1 (1995), p. 93-100.

Webb, R., “Female Entertainers in Late Antiquity”, en P. Easterling – E. Hall (ed.), *Greek and Roman Actors. Aspects of an Ancient Profession*, Cambridge 2002, p. 282-303.

– *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*, Cambridge 2008.

Webber, C., “Egeria’s Norman Homeland”, *HSPH*, 92 (1989), p. 437-456.

Weismann, W., *Kirche und Schauspiele. Die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg 1972 (Cassiciacum, 27).

White, C., *Christian Friendship in the Fourth Century*, Cambridge 1992.

White, C., *The Emergence of Christianity*, Westport 2007.

Wilkinson, K., *Women and Modesty in Late Antiquity*, Cambridge 2015.

Wilkinson, K. W., “Dedicated Widows in *Codex Theodosianus* 9.25?”, *J ECS*, 20, 1 (2012), p. 141-166.

William, C. A., *Roman Homosexuality. Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford – New York 1999.

Williams, M. H., *The Monk and the Book. Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago 2006.

Winter, B. W., *Roman Wives, Roman Widows. The Appearance of New Women and the Pauline Communities*, Grand Rapids 2003.

Fuentes y bibliografía

Witherington, B., *Women in the Earliest Churches*, Cambridge 2000⁸.

Yarbrough, Y., “Christianization in the Fourth Century: The Example of Roman Women”, *ChHist*, 45, 2 (1976), p. 149-165.

Ysebabert, J., “The Deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and their Origin”, en G. J. M. Bartelink – A. Hilhorst – C. H. Kneepkens (ed.), *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon A. R. Bastiaensen à l’occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge 1991 (Instrumenta Patristica, 24), p. 421-436.

Zamfir, K., *Men and Women in the Household of God. A Contextual Approach to Roles and Ministries in the Pastoral Epistles*, Göttingen 2013 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 103).

Zelzer, M., “Gli scritti ambrosiani sulla verginità. «*Quam dulcis pudicitiae fructus*»”, *SC*, 125 (1997), p. 801-821.

Zlotnick, H., *Dinah’s Daughters. Gender and Judaism from the Hebrew Bible to Late Antiquity*, Philadelphia 2002.