

Domina mea: mujeres, protección y caridad en *Hispania* tardoantigua (ss. V-VII d.C.)

Domina mea: women, protection and charity in Spanish Late Antiquity
(5th-7th centuries)

Henar Gallego Franco

Universidad de Valladolid.

Recibido el 28 de octubre de 2011.

Aceptado el 29 de febrero de 2012.

BIBLID [1134-6396(2011)18:2; 335-368]

RESUMEN

Las fuentes escritas y arqueológicas, con especial atención a los documentos epigráficos, de la Tardoantigüedad hispana (ss. V-VII d.C.) nos permiten identificar un sector privilegiado de mujeres, capaces de acumular bienes económicos y prestigio social. Las relaciones de protección y caridad que patrocinan constituyen el vehículo fundamental de la expresión exterior de su excelencia en sociedad de la época.

Palabras clave: Mujeres. Evergetismo. Caridad. Patronazgo. Cristianismo. *Hispania* tardoantigua.

ABSTRACT

Written and archaeological sources, specially the epigraphical documents, in Spanish Late Antiquity (5th-7th centuries) allow us to identify a privileged group of women, able to gather wealth and social prestige. The relationships of protection and charity which they support are the main outside expression of their excellence in the society of the age.

Key words: Women. Evergetism. Charity. Patronage. Christianity. *Hispania*. Late Antiquity.

SUMARIO

1.—Evergetismo y cristianismo en la Antigüedad Tardía. 2.—Mujeres de fortuna en la Tardoantigüedad hispana. 3.—Testimonios femeninos del evergetismo cristiano en *Hispania* (ss. V-VII). 4.—Mujeres y patronazgo en *Hispania* tardoantigua: del siglo al cielo.

1.—*Evergetismo y cristianismo en la Antigüedad Tardía*

El objetivo del presente trabajo es el estudio de la participación de las mujeres en el fenómeno evergético en la sociedad de *Hispania* tardoantigua (ss. V-VII d.C.), en base a los datos proporcionados por las fuentes escritas, de carácter muy variado (doctrinal, patrístico, hagiográfico, epistolar, historiográfico, canónico y legislativo) y también por las fuentes arqueológicas, en especial las de carácter epigráfico.

Es bien conocido que en este período histórico se produce en toda Europa occidental una profunda transformación de la práctica evergética clásica, en dos direcciones: la considerable reducción de la participación en la misma de la iniciativa privada individual, y los nuevos significados que la ideología cristiana oficial otorga a este comportamiento, íntimamente unidos al concepto de caridad¹.

Ciertamente el evergetismo clásico de las élites municipales y provinciales sufre una profunda crisis en la Antigüedad Tardía. En esta época el patronazgo curial de edificios públicos y espacios de representación urbanos como expresión del orgullo cívico, de honda tradición romana, prácticamente había desaparecido al compás de la degradación patrimonial y la progresiva despoblación del *ordo*, y también de los cambios socio-ideológicos y las transformaciones sufridas en la vida urbana². Sin embargo, y en sintonía con los valores espirituales y sociales de la época, prospera un evergetismo cristiano, de raíces tardorromanas, en el que la aristocracia hispana tardoantigua, de estirpe romana y germánica, heredera de las viejas élites senatoriales y decurionales, participa también activamente³. Este nuevo

1. LEPELLEY, Claude: “Évergétisme et épigraphie dans l’antiquité tardive: les provinces de langue latine”. En: *Actes du X^e Congrès International d’Épigraphie grecque et latine*. Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, pp. 335-352; ROUECHÉ, Charlotte: “Benefactors in the Late Roman Period: the eastern empire”, *Ibidem*, pp. 353-370; DEVAL, Yvette, y PIETRI, Luce: “Évergétisme et épigraphie dans l’Occident chrétien (IV^e -VI^e s.)”, *Ibidem*, pp. 371-396.

2. MELCHOR GIL, Enrique: “Consideraciones acerca del origen, motivación y evolución de las conductas evergéticas en *Hispania* romana”. *Studia Historica-Historia Antigua*, XII (1994), 61-81. La transformación del evergetismo se explica también por el profundo cambio que se produce en la funcionalidad y morfología de los edificios y espacios públicos en las ciudades de *Hispania* tardoantigua, *vid.* DIARTE BLASCO, Pilar: “La evolución de las ciudades romanas en *Hispania* entre los siglos IV y VI d.C.: los espacios públicos como factor de transformación”. En *La investigación sobre la Antigüedad Tardía en España: estado de los estudios y nuevas perspectivas*. Mainake, XXXI, Málaga, Servicio de publicaciones de la Diputación de Málaga, 2009, pp. 71-84; GURT I ESPARRAGUERA, Josep M. y SÁNCHEZ RAMOS, Isabel: “La ciudad cristiana en el Mediterráneo occidental. La comprensión del mundo urbano tardío desde una perspectiva material”, *Ibidem*, pp. 131-147.

3. PALOL, Pedro de: “La cristianización de la aristocracia romana hispánica”. *Pyrenae*, 13-14 (1977-1978), 281-300; GARCÍA MORENO, Luis A.: “Élites e Iglesia hispanas

evergetismo cristiano aparece protagonizado por la llamada aristocracia eclesiástica, en especial los obispos y los abades de los monasterios, en un ejercicio práctico de la virtud cristiana de la caridad. Los actos evergéticos se dirigen, por tanto, a la atención y consuelo a enfermos, viudas y peregrinos, al reparto de donativos y limosnas (en metálico, alimentos, ropas...) a los necesitados, y a la construcción y dotación (donación de exvotos, reliquias, patrimonio fundiario) de edificios de funcionalidad religiosa, como hospitales, establecimientos cenobíticos, basílicas e iglesias, tanto en el medio urbano como en el rural⁴. Frente a esta actividad de las jerarquías eclesiásticas, la aportación de la aristocracia cristiana seglar resulta de menor cuantía y significación social. En todo caso se dirige preferentemente a los repartos de limosnas y a la edificación y dotación por cuenta propia de basílicas, iglesias y monasterios, incluso en sus propiedades fundiarias⁵.

En consecuencia, en la Antigüedad Tardía el cristianismo no sólo dota de nuevos contenidos, sino que también reinterpreta los conceptos tradicio-

en la transición del Imperio romano al reino visigodo". En GASCÓ, Fernando; CANDAU, Jose M.^a et al. (eds.): *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 223-258; BLÁZQUEZ, Jose M.^a: "Las élites de la Hispania romana en el bajo imperio". *Antiquitas*, 22 (1997), 7-19; ÍDEM: *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la antigüedad*. Madrid, Cátedra, 1998; TEJA, Ramón: *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del mundo antiguo*. Madrid, Trotta, 1999; BROWN, Paul: "The Study of the Elites in late Antiquity". *Arethusa*, 33 (2000), 200-333.

4. Realmente asistimos a una reorganización de las élites urbanas en torno a la Iglesia y sus autoridades, produciéndose una aristocratización del cargo episcopal, que se convierte además un de los más importantes baluartes de representación de la ciudad, GARCÍA MORENO, Luis, A.: "Dos capítulos sobre administración y fiscalidad del reino de Toledo". En: *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII, III Congreso de Estudios Medievales*. Madrid, Fundación Sánchez Albornoz, 1993, p. 311; VALLEJO GIRVÉS, Margarita: *Bizancio y la España Tardoantigua*. Alcalá de Henares, Public. Univ. Alcalá de Henares, 1993, p. 435; DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.: "Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la Hispania visigoda". En LOMAS, Francisco J., y DEVÍS, J. (eds.): *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*. Cádiz, Public. Univ. de Cádiz, 1992, 163-164, pp. 172-173; WICKHAM, Chris: "La transición en Occidente". En ESTEPA, Carlos y PLÁCIDO, Domingo (coords.): *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*. FIM Historia, Madrid, 1998, pp. 85-86.

5. GARCÍA MORENO, Luis A.: *Historia de España visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 232, 268; JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.^a: "La mujer en el mundo visigodo". En VERDEJO SÁNCHEZ, M.^a Dolores (coord.): *Comportamientos antagónicos de las mujeres en el mundo antiguo*. Málaga, Atenea. Estudios sobre la mujer, Univ. de Málaga, 1995, pp. 145-146; WICKHAM, Chris: "La transición en Occidente...", p. 84; GARCÍA MORENO, Luis A.: "La ciudad en la Antigüedad tardía (siglos V a VII)". En GARCÍA MORENO, Luis A. y RASCÓN MARQUÉS, Sebastián (eds.): *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad Tardía*. Alcalá de Henares, Public. Universidad de Alcalá de Henares, 1999, p. 13; PASTOR MUÑOZ, Mauricio: *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. IV. Granada*, Sevilla, Public. Univ. Sevilla, 2002, p. 150.

nales del comportamiento evergético clásico que se conocía en *Hispania* y en el Imperio Occidental. El evergetismo sigue siendo una práctica asociada a la fortuna material y al ejercicio del poder, y, por extensión, a las élites aristocráticas que monopolizan ambos, pero encabezadas ahora por la aristocracia eclesiástica por encima de la aristocracia seglar⁶. Ahora bien, la motivación de los evergetas y benefactores no es ya política, sino religiosa o espiritual. No se trata de ganar méritos ante la comunidad para canjearles por influencia pública y política, o de visibilizar el prestigio de la posición socioeconómica privilegiada de la que disfrutaban, sino de atesorar méritos ante la divinidad, allanando el camino de la salvación personal mediante el ejercicio de la virtud cristiana de la caridad. Por ello los actos evergéticos han perdido en variedad, porque no se conciben fuera del marco del amparo a los necesitados y la actividad protectora de la Iglesia, y así se caen del programa las evergesías clásicas, como la tradicional financiación de obras públicas, de espacios de ocio comunitario, de elementos de ornamento urbano, de espectáculos públicos, etc... La práctica evergética se circunscribe necesariamente a espacios eclesiásticos o religiosos, bien sea en las ciudades o en el medio rural. A pesar de ello los evergetas cristianos quieren dejar constancia de sus actos, al menos de su nombre, como evidencian los testimonios epigráficos, y resulta claro que las obras caritativas proporcionan no sólo mérito y gloria celestiales, sino alabanzas y admiración en el siglo, como se refleja en el tratamiento muy favorable que las fuentes escritas de la época dispensan a las figuras y al recuerdo de estos evergetas, que pasan así a la posteridad como *exempla* de excelencia cristiana⁷.

En virtud de todo ello se ha establecido que en la sociedad hispana tardoantigua, toda acción realizada bajo la cobertura del manto de la caridad que suponga un beneficio material para un individuo, grupo o comunidad debe ser entendida como evergética y sus responsables como evergetas⁸. Lo que nos interesa ahora es visibilizar la contribución de las mujeres a este

6. DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.: “Marginalidad económica...”, cit., p. 166 subraya precisamente que la *magnanimitas* y la *munificentia* que las fuentes escritas de la época suelen adjudicar a los benefactores episcopales no son virtudes genuinamente cristianas, sino tradicionalmente vinculadas al ejercicio del poder laico, expresión de un patronazgo cívico de cuño aristocrático y sólo cristianas por extensión.

7. DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.: “Marginalidad económica...”, pp. 163-164; CASTILLO MALDONADO, Pedro: “*Pro amore Dei*: donantes y constructores en la provincia *Baetica* tardoantigua (testimonios literarios y epigráficos)”. *Antiquité Tardive*, 13 (2005), 337 (nota 10), 350: la vieja austeridad romana se expresa ahora como ascetismo y el evergetismo clásico como caridad, fruto de una nueva piedad; pero también aparece en las fuentes epigráficas la figura del donante desconocido o el benefactor anónimo, que expresa una hasta ahora desconocida humildad de cuño cristiano.

8. CASTILLO MALDONADO, Pedro: “*Pro amore Dei...*”, p. 335.

nuevo evergetismo cristiano en *Hispania* tardoantigua, conocer sus nombres, determinar su posición socioeconómica, saber qué tipo de práctica evergética desarrollan, sus motivaciones y lugares de intervención.

2.—Mujeres de fortuna en la tardoantigüedad hispana

Todo lo expuesto hasta ahora nos permite afirmar que el evergetismo hispano tardoantiguo sigue siendo un rasgo de comportamiento propio de las élites sociales que dominan el poder político y económico. Si tomamos como referente la esfera del ejercicio explícito del poder, tanto laico como eclesiástico, el protagonismo de la práctica evergética cristiana ha de ser necesariamente masculino, ya que el orden patriarcal imperante en las sociedades antiguas aparta a las mujeres por naturaleza de este ámbito, y la sociedad hispana de la Antigüedad Tardía no constituye una excepción al respecto⁹. Por el contrario, mucho más abierta y fluida es la relación de las mujeres con la riqueza económica. Hay que tener para poder dar. El acto evergético precisa del disfrute por parte del benefactor de un grado privilegiado de bienestar material, y, ciertamente, las mujeres pueden ser titulares de importantes fortunas en *Hispania* tardoantigua sobre las que tienen una notable capacidad de decisión propia, sobre todo las viudas sin descendencia¹⁰.

9. GALLEGO FRANCO, Henar: “Imágenes de mujeres en el ocaso de una cultura”. En MORANT, Isabel (dir.); QUEROL, M.^a Ángeles; MARTÍNEZ, Cándida; PASTOR, Reyna y LAVRIN, Asunción (coords.): *Historia de las mujeres en España y América latina. I. De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 353-354. Sobre el tratamiento de la relación entre las mujeres y el poder político en la historiografía hispana tardoantigua vid. GALLEGO FRANCO, Henar: “Mujer e historiografía cristiana en la *Hispania* tardoantigua: Las *Historias contra los paganos de Orosio*”. *Habis*, 36 (2005), 459-479; ÍDEM: “Modelos femeninos en la historiografía hispana tardoantigua: de Orosio a Isidoro e Sevilla”. *Hispania Antiqua*, XXVIII, (2004), 197-222. Sobre el papel que el cristianismo reserva a las mujeres en la sociedad cristiana, en todo caso fuera también de los puestos de poder eclesiástico, vid. PEDREGAL, Amparo: “Las mujeres en la sociedad cristiana”. En *Historia de las mujeres...*, pp. 307-336.

10. En la *Hispania* de la Antigüedad Tardía las mujeres pueden acumular patrimonios propios a través de la recepción de la dote marital con motivo de su compromiso nupcial, de los obsequios y donaciones recibidos, por ejemplo de sus padres con motivo de su boda, o bien de manos de su marido, tanto en vida de éste o por testamento, y del ejercicio de sus derechos de herencia, tanto en intestados como en donaciones testamentarias. En el caso de las damas de la aristocracia la materialización de todas estas posibilidades, a las que cabe añadir las donaciones del monarca, terminaba depositando inmensas fortunas en sus manos. Alcanzada la mayoría de edad, las mujeres podían administrar y disponer de sus bienes según su voluntad, aunque la autoridad marital y los derechos sucesorios de

Es sabido que las fuentes escritas, arqueológicas y epigráficas de los ss.V-VII d.C. atestiguan la presencia social en *Hispania* de individuos cuya titulación (*senatores, curiales, comites, clarissimi, inlustres...*) lleva a verles como continuadores de la vieja aristocracia senatorial y curial hispanorromana. En general éstos nutren su fortuna en base a una considerable riqueza fundiaria, y en sus posesiones y entorno próximo regían de facto los destinos de sus habitantes, si bien también podían ostentar responsabilidades, probablemente administrativas, en los gobiernos municipales locales. Estas élites aristocráticas de tradición romano-cristiana resultan especialmente brillantes en las importantes ciudades meridionales y levantinas peninsulares, que conservaron un notable vigor y capacidad de autogobierno, y en las que éstas supieron aprovechar, además, las nuevas cotas de poder que les ofrecía el monopolio de las altas dignidades eclesiásticas, en especial las sedes episcopales¹¹. Del mismo modo, la supervivencia de una aristocracia latifundista de tradición romano-cristiana se atestigua también en las *villae* rurales peninsulares, como las del valle del Ebro, la Meseta castellana y la Lusitania portuguesa y extremeña, muchas de las cuales mantienen una continuidad de ocupación desde la época bajoimperial hasta el fin del período visigodo¹². Con esta poderosa aristocracia terrateniente y eclesiástica

los descendientes imponían limitaciones, *vid.* GALLEGO FRANCO, Henar: “Imágenes de mujeres...”, pp. 339-342; ÍDEM: “Los márgenes de la maternidad en el universo jurídico tardorromano del *codex Theodosianus*”. En CID LÓPEZ, Rosa M.^a (ed.): *Maternidad/es: representaciones y realidad social. Edades antigua y media*. Sevilla, Almudayna, 2010, pp. 233-250; ÍDEM: “Fronteras de la maternidad en la *Lex Visigothorum*”. *Hispania Antiqua*, XXXII (2008), 299-310.

11. Ello explica que, con independencia de su condición de grandes propietarios latifundistas, sus manifestaciones epigráficas aparezcan muy vinculadas a las ciudades y núcleos urbanos, en los que probablemente todavía residían de forma estable, *vid.* GARCÍA MORENO, Luis A.: “Andalucía durante la Antigüedad tardía (ss. V-VII). Aspectos socioeconómicos”. En: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía (diciembre 1976). Fuentes y Metodología. Andalucía en la Antigüedad*. Córdoba, Monte Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1978, pp. 302-304; ÍDEM: *Historia de la España visigoda...*, 225; SALVADOR VENTURA, Francisco: *Hispania meridional entre Roma y el Islam: economía y sociedad*. Granada, Univ. de Granada, 1990, pp. 78, 144-152; GARCÍA MORENO, Luis A.: “Dos capítulos sobre administración...”, pp. 308-311; WICKHAM, Chris: “La transición en Occidente...”, pp. 85-86; UBRIC RABANEDA, Purificación: *La iglesia en la Hispania del siglo V*. Granada, Univ. de Granada, 2004, pp. 39 y 53-56. Pero también es cierto que este tipo de títulos no tiene porqué implicar necesariamente la posesión de grandes dominios, *vid.* VALLEJO GIRVÉS, Margarita: *Bizancio...*, p. 435 nota 37.

12. GARCÍA MORENO, Luis A.: *Historia de España visigoda...*, 225; GUARDIA PONS, Milagros: *Los mosaicos de la Antigüedad tardía en Hispania. Estudios de iconografía*. Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992, pp. 35-36, 63, 96-100, 104, 127, 151, 224; BLÁZQUEZ, Jose M.^a: “La sociedad hispana del Bajo Imperio a través de sus mosaicos”. En: *Actas del I Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, vol. 2. Sala-

de origen hispanorromano se fusionaron progresivamente, desde su llegada y asentamiento en la Península Ibérica, las élites socioeconómicas y político-militares germanas (suevas católicas y sobre todo visigodas arrianas), dando lugar a la consolidación en el s. VII de un nuevo grupo dirigente del Estado de génesis mixta hispanorromana y visigoda¹³.

Pues bien, la información proporcionada por las fuentes históricas del período permite visibilizar un grupo selecto de mujeres integrantes de estas nuevas élites aristocráticas de *Hispania* tardoantigua, aunque ciertamente su existencia fontal es mucho más exigua que la de sus colegas masculinos. En la mayoría de las ocasiones se nos proporciona pocos detalles sobre sus vidas, puede que ni siquiera su nombre, pero su rango social lleva aparejado de forma indudable un bienestar material privilegiado, a veces realmente excepcional¹⁴. Comenzando por las fuentes escritas, en la segunda década del

manca, Junta de Castilla y León, 1997, pp. 396, 398; CASTELLANOS, Santiago: “Tradicción y evolución en los sistemas sociales tardoantiguos: el caso del alto Ebro (siglos V-VI)”. En BLÁZQUEZ, Jose M.^a; GONZÁLEZ BLANCO, Antonino y GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael (eds.): *La tradición en la Antigüedad tardía* (, *Antigüedad y Cristianismo, Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía*, XIV, Murcia, 1997, p. 205; PAMPLIEGA, Javier: *Los germanos en España*. Pamplona, 1998, pp. 350-351 notas 266 y 267; DÍAZ, Pablo C.: “El *Parrochiale suevum*: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la *Gallaecia* tardoantigua”. En: *Homenaje a Jose M.^a Blázquez. Vol. VI. Antigüedad: religiones y sociedades*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, p. 42; GARCÍA MORENO, Luis A.: “La ciudad en la Antigüedad tardía...”, pp. 12-13; CASTELLANOS, Santiago: *Calagurris tardoantigua. Poder e ideología en las ciudades hispanovisigodas*. Calahorra, Amigos de la Historia de Calahorra, 1999, pp. 21-53; ÍDEM: “Culto de los santos y *unanimitas* social en *Hispania* (siglos IV y VII)”. En: *Homenaje al Profesor Montenegro, Estudios de Historia Antigua*, Public. Universidad de Valladolid, Valladolid, 1999, pp. 751-754. ARCE, Javier: “*Augusta Emerita* en el siglo V” y “*Augusta Emerita*. En las *Vitas Patrum Emeritensium* (s.VI d.C.)”, *Mérida tardorromana (300-580 d.C.)*, *Cuadernos Emeritenses*, 22, Mérida, 2002, pp. 181-194 y 197-214.

13. GARCÍA MORENO, Luis, A.: *Historia de España visigoda...*, pp. 44-45, 54-55, 80, 95-96, 226-228.

14. Aunque caen fuera de los márgenes cronológicos de este trabajo, ya en el epílogo de la *Hispania* teodosiana (últimas décadas del s.IV e inicios del s.V d.C.) sabemos de brillantes representantes femeninas de la rica aristocracia senatorial hispana tardorromana, cuyas señas de identidad son la enorme propiedad fundiaria, a menudo de naturaleza supra-provincial, y el cristianismo militante, si bien sus periplos vitales se desarrollan preferente fuera de las fronteras hispanas: Melania la Vieja, Melania la Joven, Egeria, Poemenia, Terasia, admiradas en las fuentes de la época por su renuncia ascética, sus generosas donaciones a los pobres, sus fundaciones de cenobios y casas de hospitalidad, y sus valerosos viajes y peregrinaciones a los Santos Lugares. Precisamente estas importantes damas de origen hispano ilustran espléndidamente las raíces tardorromanas del evergetismo cristiano. *Vid.* por ejemplo TEJA, Ramón: “Feminismo, religión y política en la Antigüedad tardía”. En: *Spania. Estudis d=Antiguitat Tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Laellas*. Barcelona, Abadía de Montserrat, 1996, pp. 267-274; ÍDEM: “Mujeres hispanas en Oriente en época

s. V d.C., probablemente en el entorno de *Gallaecia*, encontramos a *Cerasia* y a su hermana, dos muchachas de origen noble desheredadas por su padre por dedicarse a una vida ascética y negarse al matrimonio; la primera de ellas, *Cerasia*, mujer culta, es receptora epistolar de cuatro tratados exegéticos del presbítero galo Eutropio, que se refiere a su labor evangelizadora entre los *barbari*, suevos o quizá vascones¹⁵. En la misma década, en Menorca, sabemos de la *devota ac religiosíssima Theodora*, seguramente una asceta de origen aristocrático, y también de la existencia de otras mujeres nobles (*materfamilias primaria, feminae nobilissimae, matronae*), algunas de ellas miembros de una próspera comunidad judía, como *Artemisia*¹⁶; y en el nordeste de la Tarraconense y en círculos priscilianistas hallamos a *Severa*, dama aristocrática de *Tarraco*, y a otra noble y rica mujer, madre del presbítero Severo de Osca¹⁷.

Teodosiana”. En: *Actas del Congreso Internacional La Hispania de Teodosio*, vol.1. Salamanca, Junta de Castilla y León, 1997, pp. 275-284; BLÁZQUEZ, Jose M.: *Intelectuales, ascetas...*, pp. 168-184, 224-254, 277-309, 315-336, 344-351, 366-413, 422-425, 559-560. En el mismo período las fuentes escritas también se hacen eco de la riqueza de *Pompeia*, una *clarissima* hispana, propietaria de caballos, que recibe cartas de Symmacho (carta IX, 18, 399 d.C.) cuando éste está gestionando la selección y compra equina para la pretura de su hijo, y de otra dama de *Ilerda*, casada con un tal Dinamio, profesor de Burdeos que llegó a *Hispania* huyendo de un escandaloso adulterio (Ausonio, *Commemoratio professorum Burdigalensium*, XXIII), así como de la fortuna y renuncia ascética de *Teodora*, acaudalada noble bética a la que San Jerónimo (*Epist.*, LXXV, cap. 1) consuela epistolaramente del fallecimiento de su marido, con quien había llevado a cabo extensas obras de caridad, *vid.* VILELLA MASANA, Josep: “El *ordo senatorius* en la *Hispania* de Teodosio”. En: *Actas del Congreso Internacional La Hispania de Teodosio...*, p. 302; ÍDEM: “Las cartas del epistolario de Q. Aurelio Símaco enviadas a *Hispania*”. En: *Spania. Estudis d’Antiguitat...*, p. 290; CASTILLO MALDONADO, Pedro: “*Pro amore Dei...*”, pp. 335-337.

15. Eutropio, *De simul. carn. pecc.*, PL, suppl.1, col. 555; GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España. I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid, Biblioteca de Autores Clásicos, 1979, pp. 285-286; NOVO GÜISÁN, Jose Miguel: *Los pueblos vasco-cantábricos y galaicos en la Antigüedad Tardía. Siglos III-IX, Memorias del Seminario de Historia Antigua. II*. Alcalá de Henares, 1992, p. 384; UBRIC RABANEDA, Purificación: *La Iglesia y los estados bárbaros en la Hispania del s. V (409-507)*. Tesis Doctoral, Granada, Universidad de Granada, 2003, p. 33 nota 86, pp. 508-509 notas 1976 y 1977, pp. 592, 627, 642.

16. Carta Encíclica de Severo de Menorca (416-418 d.C.), 10.1, 11.2, 24.1-2, 26.1-2 en AMENGUAL, Josep: *Consenci. Correspondència amb Sant Agustí* (Fundació Bernat Metge. Escriptors cristians), I. Barcelona, 1987, pp. 37-84.

17. Consencio, *Epist.* 11, 2, 2-4 (Ed. AMENGUAL). Eran damas nobles (al parecer emparentadas con el *comes Hispaniarum Asterius*, cfr. *Epist.* 11, 4, 3) y de notable educación, como pone de manifiesto su relación con la custodia de escritos priscilianistas. *Vid.* FRENCH, W. H. C.: “A new eyewitness of the barbarian impact on Spain, 409-419”. En: *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano, Antigüedad y Cristianismo*,

Ya en el s. VI d.C. el historiador bizantino Procopio nos informa del matrimonio contraído por el rey visigodo Teudis (531-548) con una riquísima dama hispana de estirpe romana senatorial, señalando que fueron las rentas, grandes propiedades y numerosos campesinos de ésta última lo que le catapultaron al ejercicio de un poder hegemónico en *Hispania*¹⁸. En la misma centuria contamos con testimonios literarios de otras damas aristocráticas: *Proseria*, esposa del *senator* Nepociano, y *Columba*, hija del *curialis* Máximo, de la zona del Alto Ebro, exorcizadas por San Emiliano¹⁹, *Minicea*, *inluster femina* de la zona de *Ercavica* (prov. Cartaginense)²⁰, y en *Emerita* sabemos de dos nobles y riquísimas mujeres, una anónima matrona de noble estirpe (*matronam quae it ipsa illustri stigmatē progenita nobilem trahebat prosapiem*), esposa de un rico propietario de rango senatorial (*ex genere senatorum*) y origen hispanorromano, sanada de su enfermedad por el obispo Paulo (530-560), y la aristócrata *Eusebia*, *nobilissima et sanctissima vidua*, seguramente también de estatus senatorial, de época de Leovigildo (572-586)²¹.

Finalmente, también las fuentes escritas del s. VII d.C. recogen los nombres de varias mujeres de noble estirpe: *Florentina*, hermana de los

VII, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, 339-340, las cartas ilustran bien las conexiones entre la nobleza local y la aristocracia eclesiástica hacia el 419 d.C.

18. *FHA*, IX, p. 406-407 = Prok., *B. G.*, I, 12,50; GARCÍA MORENO, Luis A.: *Historia de España Visigoda...*, pp. 93, 225. *FHA IX = Fontes Hispaniae Antiquae. IX. Las fuentes de la época visigoda y bizantinas* (Edición y comentario por Roberto Grosse), Barcelona, Librería Bosch, 1947.

19. Así se recoge en la *Vita Sancti Aemiliani (VSE)*, hagiografía escrita por Braulio de Zaragoza en el siglo VII d.C. pero que ilustra en esencia las relaciones sociales en la España del s.VI (Emiliano fallece hacia el 574), *vid. VSE*, p. 198 (XV, 22) y *VSE*, p. 198 (XVI, 23). San Braulio, *Vita sancti Aemiliani* (texto latino y traducción por José Oroz), *Perficit. Publicación mensual de Estudios Clásicos*, vol. IX núms. 119-120, Kadmos, Salamanca, 1978, pp. 165-215.

20. Minicea financia la fundación del monasterio Servitano por el monje norteafricano Donato, hacia el 572 d.C. *vid. Ildefonso de Toledo, De viris illustribus*, 3 (Ed. CODONER MERINO, Carmen, Salamanca, Univ. de Salamanca, 1972); GARCÍA MORENO, Luis A.: *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974, p. 61, n.º 99.

21. *VSPE*, IV,2 y *VSPE*, III, 5-7; *VSPE* = CAMACHO MACÍAS, Aquilino: *Liber vitas sanctorum patrum emerensium (El libro de las vidas de los santos padres de Mérida). Opúsculo anónimo del siglo VII. Estudio, traducción, anotaciones y apéndices documentales*, Mérida, 1988. KAMPERS, Gerd: *Personengeschichtliche Studien zum westgotenreich in Spanien*, Aschendorffsche Buschdruckerei, Münster, Westfalen, 1979, p. 12, n.º 22. Esta Eusebia podría ser Eusebia Patricia, madre de Estrategio, personajes repetidos en la correspondencia epistolar de S. Gregorio Magno, pero no hay otro fundamento que la identidad del nombre, y probablemente no se trate de la misma, *vid. CAMACHO MACÍAS, Aquilino: Liber...*, p. 125 nota 18 y p. 168.

célebres obispos Leandro e Isidoro de Sevilla, quien fue virgen consagrada en una comunidad monástica que debía estar situada cerca de *Hispalis*, cuya abadesa se llamaba entonces *Turtur*; otra abadesa de origen noble fue *Pomponia*, hermana de San Braulio de Zaragoza, cuya también hermana *Bassilla*, al enviudar, ingresó en su monasterio²². En la Bética hallamos a *Benedicta*, muchacha de origen ilustre (*claro genere exhorta*), probablemente de una familia senatorial de tradición romana, que había ingresado en una de las comunidades monásticas fundadas por Fructuoso de Braga²³, y en el Bierzo sabemos de la *matrona Theodora*, una aristócrata local cuyo hijo se educaba con el monje Valerio, quien escribió para él un tratado de formación.²⁴ Por el epistolario de San Braulio también desfilan distintas damas (*dominae*) nobles, tanto de origen romano como godo, de solvente posición económica²⁵.

22. ICERV 272 recoge el epitafio de Florentina, fechado en 633 d.C., junto con el de sus hermanos Leandro e Isidoro, que eran miembros de una familia aristocrática hispanorromana de grandes propietarios; para ella su hermano Leandro compuso *De Institutione virginum* en la segunda mitad del s.VI (Eds. de PALACIOS ROYÁN, José: *Perficit, Publicación mensual de estudios clásicos*, vol.IX, núms. 115-118. Salamanca, Kadmos, 1978, 93-132 (texto latino), 133-164 (traducción). Vid. ORLANDIS, José: *La vida en España en tiempo de los godos*, Rialp, 1991, pp. 31-32; GARCÍA MORENO, Luis A.: “La Andalucía de San Isidoro”. En: *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía (Córdoba, 1991). Historia Antigua*. Córdoba, 1994, pp. 555-556 y 564-579; KAMPERS, Gerd: *Personengeschichtliche...*, p. 71, n.º 246 (Florentina) y p. 72, n.º 251 (Turtur); SALVADOR VENTURA, Francisco: *Prosopografía de la España meridional. III, Antigüedad Tardía (300-711)*. Granada, 1998, n.º 152 (Florentina); Leander, *De institutione virginum*, 1163-1169 (Turtur). La familia de Braulio también debía ser de estirpe aristocrática hispanorromana, vid. VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Vitalino: “Sobre el origen geográfico de la familia de Braulio, obispo de Zaragoza”. En: *Mnemosynum, C. Codoñer a discipulis oblatum, Acta Salmanticensia, Estudios Filológicos 247*. Salamanca, Ed. Universidad de Salamanca, 1991, pp. 333-340; RIESCO TERRERO, Luis: *Epistolario de San Braulio. Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975, epístolas XV y XVIII (sobre Pomponia y Basila).

23. *Vita Fructuosi*, 17 (Ed. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel, Braga, 1974); SALVADOR VENTURA, Francisco: *Hispania meridional...*, p.183; ORLANDIS, José: *La vida en España...*, pp. 99-100; ÍDEM: *Semblanzas Visigodas*, Madrid, Rialp, 1992, pp. 180-186; VALVERDE DE CASTRO, M.ª del Rosario: “Mujeres viriles en la Hispania visigoda. Los casos de Gosvinta y Benedicta”. *Studia Historica, H.ª Medieval*, 26 (2008), 30-41.

24. Valerio del Bierzo, *Replicatio sermonum a prima conversione*, 6-8, en DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C.: *Valerio del Bierzo. Su persona. Su obra*. León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, Caja España de Inversiones, Archivo Histórico Diocesano, 2006, pp. 285-288.

25. RIESCO TERRERO, Luis: *Epistolario de San Braulio...*, epístola XV, a Basila, al enviudar (*dominae meae et dilectissime in Cristo filie Bassille*), epístola XVI, a Apicela, al enviudar (*domina et in Cristo filia Apicella*), epístola XVIII, a la abadesa Pomponia, su hermana (*domine et in Cristo filie Pomponie abbatisse*), epístolas XIX y XX, a Hoyon y a Eutrocia, madre y esposa del fallecido Huñán (*domnis et filiis meis Hoioni et Eutrocie*),

La documentación de carácter arqueológico contribuye igualmente a identificar a mujeres de elevado nivel social y económico en la sociedad hispana tardoantigua. Es el caso, por ejemplo, de los mosaicos tardorromanos de las *villae* rurales y suburbanas, uno de los conjuntos de fuentes arqueológicas mejor estudiados de este período, que nos ofrecen retratos y nombres de *posesores* y personajes de la alta sociedad hispana que incluyen mujeres²⁶. Del mismo modo, algunas de las tumbas femeninas en los cementerios hispanovisigodos demuestran que las mujeres a veces se enterraban con un ajuar personal del que formaban parte sus vestidos y una serie de variadas joyas y objetos de adorno personal²⁷. Precisamente es la calidad de estos ajuares la que identifica en ciertos casos a mujeres de importante nivel socioeconómico, e incluso alguno de estos enterramientos destaca por la riqueza verdaderamente singular del ajuar²⁸. En otras ocasiones, en torno a una rica tumba femenina se enterraron hombres y mujeres sin ajuar, tal vez los dependientes de un latifundio que, en el mundo de los muertos, querían seguir próximos a su *domina* o señora. De hecho, es conocido en las *villae* tardoantiguas el fenómeno de crecimiento de la necrópolis en torno al panteón funerario de

epístola XXVIII, a Ataúlfo, por la muerte de su suegra Melo (*domna Mello*), epístola XXIX, a Gundesvinda y Givario, al morir su madre (*inlustribus domnis et in Cristo dilectissimis filiis Gundesvinde et Givario*).

26. GUARDIA PONS, Milagros: *Los mosaicos de la Antigüedad tardía en Hispania...*, pp. 35-36 (Cantera del Puerto en Tarragona), p. 127 (Baños de Valdearado en Burgos), p. 151 nota 11 (Villa de la Olmeda, en Pedrosa de la Vega, Palencia); BLÁZQUEZ, Jose M.^a, “La sociedad hispana del Bajo Imperio a través de sus mosaicos”. En: *Actas del I Congreso Internacional La Hispania de Teodosio...*, p. 396 (Centelles en Constantí, Tarragona; Millanes de la Mata en Cáceres, Baños de Valdearado en Burgos), pp. 398-399 (Torres Novas en Santarem, Portugal; *villae* en Itálica [Santiponce, Sevilla]; Carranque en Toledo); MOSTALAC CARRILLO, Antonio: “El programa pictórico de la estancia absidiada “F” de la Casa Basílica de Mérida”, *ibidem*, p. 600, en este caso se trata de pintura mural en una *domus* en Mérida.

27. REIMER, H.: “Soziale Schichten im Westgotenreich von Toulouse und Toledo”, *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift*, 25 (1984), 479-488: pendientes, anillos de plata o bronce, collares de ámbar y cristal, pulseras, adornos de cinturones, sortijas para los dedos de los pies y hebillas de zapatos.

28. El hallazgo más singular de este tipo parece ser el de Turuñuelo (Mérida), la tumba de una dama noble con un espléndido ajuar de carácter orientalizante. *Vid.* PÉREZ MARTÍN, M.^a Jesús: *Una tumba hispano visigoda excepcional hallada en Turuñuelo, Medellín (Badajoz)*. Madrid, Universidad de Madrid-CSIC, 1961; MOTOS GUIRAO, Encarnación: “Aproximación a la mujer medieval a través de la arqueología”. En DEL MORAL, Celia (ed.): *Árabes, judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval*. Granada, Feminae, Universidad de Granada, Seminario de Estudios de la Mujer, 1993, pp. 100-101; ARBEITER, Achim: “Alegato por la riqueza del inventario monumental hispanovisigodo”. En CABALLERO, Luis y MATEOS, Pedro (eds.): *Visigodos y Omeyas. Un debate entre la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Anejos de AEspA*, XXIII, CSIC, Madrid, 2000, p. 261.

la familia de *domini/patroni* o señores propietarios del *fundus*, expresión de las relaciones de dependencia y poder en el medio rural²⁹.

Especialmente importante resulta la aportación de las fuentes epigráficas hispanas de la Antigüedad Tardía, que nos permite poner nombre propio a varias de estas mujeres de las élites aristocráticas, que expresan en ellas su elevado nivel socioeconómico a través de calificativos fuertemente enraizados en la tardorromanidad, como *clarissima femina* (*Aurelia Proba, Cervella, Paula, Alexandria, Eusebia*)³⁰, o *inlustris femina* (*Salvianella, Paulina, Anduives*)³¹, y expresiones como *honesta femina* (*Aianes, Auriola, Acantia, Fortuna, Eulalia, Sabina*)³², que en principio hace alusión a virtudes

29. JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.^a: “La mujer en el mundo visigodo...”, p. 159; GARCÍA MORENO, Luis A: “Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII)”. En LOMAS, F. J. y DEVÍS, F. (eds.): *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*. Cádiz, Univ. de Cádiz, 1992, p. 138; RASCÓN MARQUÉS, Sebastián; SÁNCHEZ MONTES, Ana Lucía y MÉNDEZ MADARIAGA, Antonio: “La villa hispanorromana de “El Val” (Complutum, Alcalá de Henares, Madrid). En: *Actas del I Congreso Internacional La Hispania de Teodosio...*, p. 670.

30. ICERV 539 = CILA 2.1, 142, en *Hispalis*, s. V; ICERV 111 = CILA 2.1, 143, en *Hispalis*, 562 d.C.; ICERV 110 = CILA 2.1, 150, en *Hispalis*, 544 d.C.; ICERV 131 = CILA 2.3, 1009, en *Nabrissa Veneria* (Lebrija, Sevilla), 545 d.C.; AP I, 2 = CILA 2.4, 1029, en *Olontigi* (Aznalcázar, Sevilla), 521 d.C., vid. GALLEGO FRANCO, Henar: *Mujeres en Hispania tardoantigua: las fuentes epigráficas (siglos V-VII d.C.)*. Valladolid, Public. Universidad de Valladolid, 2007, pp. 39-43. ICERV= VIVES, José: *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda* (ICERV). Barcelona, C.S.I.C., 1969. CILA 2 = GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julián: *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía*. Sevilla, Junta de Andalucía, 1991 (vol. 2.1), 1996 (vols. 2.3 y 2.4); AP I = MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M.^a Teresa: *Tradición fortular...*, APÉNDICE, pp. 329-344.

31. ICERV 158 = CIL II².5, 307, en *Cisimbrium* (Lucena, Córdoba), finales del s. IV o comienzo del s. V d.C.; ICERV 145, en Zahara (Cádiz), en entorno rural, s. VI d.C.; ICERV 505, en Vildé (Osma, Soria), inmediaciones de *Uxama* (Osma, Soria), s. VII d.C.?, a ésta se le aplica también otro apelativo de fuerte tradición romana, como es el de *matrona*. Vid. GALLEGO FRANCO, Henar: *Mujeres en Hispania tardoantigua...*, pp. 42-44. CIL II².5 = *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. II. Inscriptiones Hispaniae Latinae. 5. Conventus astigitanus*, ed. STYLOW, Armin U. et alii, De Gruyter, Berlín, 1995.

32. En *Myrtilis* (Mértola, Portugal): AP I, 59, 524/39 d.C.; ICERV 488; 510 d.C.; ICERV 104, s.V-VI. También ICERV 165-166B = CIL II².7, 644, en *Corduba*, 596 d.C.; CIL II².7, 652, en los Llanos de Vistalegre (Córdoba), entorno de *Corduba*, finales del s.VI o inicios del s.VII d.C.; HEp 7, 878 = CILA 2.4, 1013, en *Laelia* (Olivares, Sevilla), ss.V-VI?; AP I, 14 = AE 1988, 735 en *Baelo* (Bologna, Cádiz), s. VI d.C.? Vid. GALLEGO FRANCO, Henar: *Mujeres en Hispania tardoantigua...*, pp. 43-44. CIL II².7= *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. II. Inscriptiones Hispaniae Latinae. Conventus Cordubensis*, ed. STYLOW, Armin U. et alii, De Gruyter, Berlín, 1995. HEp = *Hispania Epigraphica* (dir. MANGAS, Julio), vols. 1 al 10 (1989 a 2000). Madrid, Departamento de Historia Antigua, Universidad Complutense, 1991-2004. AE= *Année Épigraphique*, Presses Universitaires de France, vol. 1988, Paris, 1989.

morales muy apreciadas en el modelo femenino ideal de las sociedades patriarcales, y que ahora acaba siendo un sinónimo de “distinción social” o “nobleza de origen”³³. Los nombres de estas mujeres se conservan en una serie de inscripciones funerarias cristianas halladas casi exclusivamente en *Hispania* meridional (distintos puntos de la Bética y el sur de Lusitania), preferentemente en entornos urbanos. Estas mujeres se adscriben a una tradición cultural romano-cristiana, a juzgar por su onomástica grecolatina y las habituales fórmulas cristianas de sus epitafios. Sólo *Anduies* escapa a este patrón general, tanto por su localización geográfica en la provincia de Soria como por su cronología, la más tardía de este grupo de documentos, y por su onomástica y la de su esposo, al parecer de raíz germánica, que podría revelar la presencia, infrecuente en nuestras fuentes epigráficas, de unos representantes de una aristocracia latifundista de ascendencia goda³⁴.

Además de estas *clarissimae, inlustres y honestae*, otras mujeres recogidas en las fuentes epigráficas de *Hispania* tardoantigua ofrecen pruebas, de forma indirecta, de disfrutar de un nivel socioeconómico de privilegio, bien a través del ejercicio de importantes responsabilidades administrativas por parte de sus esposos, como *Nonnita* en *Tarraco*³⁵, o bien porque su nombre aparece en anillos y sellos, que pueden ser evidencia de cierta distinción social, hallados preferentemente en contextos rurales de *Hispania* levantina y meridional, como los de *Iohanna, Aloiosa, Assyria, Iusta, Primitiva, Proclina* o *Severa*³⁶. También porque explicitan haber destinado notables sumas de

33. GONZÁLEZ ROMÁN, Cristóbal y SALVADOR VENTURA, Francisco: “La documentación epigráfica de *Hispania* meridional durante la Antigüedad tardía: aproximación a su génesis y transmisión”. En: *La tradición en la Antigüedad tardía...*, p. 325; MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M.^a Teresa: *Tradicón formular y literaria en los epitafios latinos de la Hispania cristiana*. Vitoria, Instituto de Ciencias de la Antigüedad/Universidad de Vitoria, 1995, p. 244; SALVADOR VENTURA, Francisco: *Hispania meridional entre Roma y el Islam...*, 149.

34. Sobre la problemática onomástica que presenta este nombre en concreto, y sobre la presencia de onomástica germánica en la antroponimia femenina recogida en las fuentes epigráficas, *vid.* GALLEGO FRANCO, Henar: “Algunas reflexiones entorno al aspecto étnico-cultural en la onomástica femenina de las fuentes epigráficas de la *Hispania* tardoantigua”. *Hispania Antiqua*, XXXI (2007), 214-217, en especial notas 14 y 16.

35. ICERV 205 = RIT 971, esposa de *Leucadius, primicerius domesticorum*, s.V d.C. Por otro lado, el calificativo *nobilis* que acompaña a [---]rbundius, esposo de una difunta cuyo nombre no se ha conservado en un epitafio deteriorado de Alburquerque (Badajoz), fechado en el s.VII, nos lleva a pensar que se trata de una pareja de estatus socioeconómico privilegiado, *vid.* ICERV 290 = SALAS MARTÍN, José; ESTEBAN ORTEGA, Julio; REDONDO RODRÍGUEZ, José Antonio y SÁNCHEZ ABAL, José Luis: *Inscripciones romanas y cristianas del museo arqueológico provincial de Badajoz*, Badajoz, 1997, n.º 68. RIT = ALFÖLDY, Géza: *Die romischen inschriften von Tarraco*, Berlín, 1975.

36. HEp 8, 202 = CIL II².5, 266, *Iohanna domina*, anillo de plata con sello circular,



Lauda sepulcral de *Baleria*, enterrada en el interior de la basílica paleocristiana de Son Peretó. Segunda mitad del s. VI d. C. Museo Arqueológico Municipal de Manacor (Baleares).

dinero para su enterramiento, como *Imafrita* en *Toletum*³⁷, o ser señoras de siervos, como *Eulalia* y *Rufina*³⁸, o porque se entierran *ad sanctos* o *apud ecclesiam*, en suelo sagrado³⁹, práctica signo de privilegio social⁴⁰, como

ss.VI-VII en Fuente Tójar (Córdoba); ICERV 393, *Aloiosa vivas in kirio*, anillo, ss.V-VI?, en *Caetobriga* (Setúbal, Portugal); IRC I 204 = IRC V p. 40 (IRC V 143), *Assyria vivas*, sello de bronce de un anillo, s.V, en Sant Cugat del Vallés (Barcelona); IRC I 205 = IRC V p. 41 (IRC V 143), *Primitiva vivas*, en un sello de bronce de un anillo, como el anterior del s.V, hallado en Sant Cugat del Vallés (Barcelona), en las excavaciones de Can Cabassa; HEp 10, 384, *Proclina*, en un anillo de oro hallado en Lorca (Murcia), donde se localizaba la antigua *Eliocrora*, de finales del siglo VI o primera mitad del siglo VII d.C.; ICERV 394 = CICM 167, *Iusta*, en un anillo de cobre, ss. VI-VII, en *Emerita*; ICERV 580, *Severa*, en un anillo-sello de corte aristocrático, ss. VI-VII?, en San Martín de Lena (Toledo), vid. KAMPERS, Gerd: *Personengeschichtliche Studien...*, p. 17, n.º 46. IRC I y V = FABRE, Georges; MAYER, Marc y RODÀ, Isabel: *Inscripcions romaines de Catalogne*. Vol. I, Paris, 1984 y vol. V, Paris, 2002. CICM = RAMÍREZ SÁDABA, Jose Luis y MATEOS CRUZ, Pedro: *Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida, Cuadernos Emeritenses*, 16, Mérida, 2000.

37. ICERV 69, 579 d.C.: *datum est pro locello ipso in auro soledos III*. Un sueldo o sólido es una moneda de oro de cuatro gramos y medio (ORLANDIS ROVIRA, José: *Semblanzas visigodas*. Madrid, Rialp, 1992, p. 46); con un sueldo era posible a finales del s.V subvenir a las necesidades alimenticias durante todo un año de un niño de diez años (GARCÍA MORENO, Luis A.: *Historia de España visigoda...*, p. 282).

38. En el epitafio bético de la *honestissima femina Eulalia* se alude a su condición de señora de servidumbre, vid. HEp 7, 878 = CILA 2.4, 1013, ss. V-VI? En HEp 10, 715, figura *Rufina*, dueña del siervo *Serpentius*, en una pizarra opistógrafa hallada en *Bracara* (Braga, Portugal), que aparentemente contiene una *defixio* o maldición, del siglo V o principios del siglo VI d.C. Ya el cánón V del Concilio de Elvira (s. IV d.C.) (ed. VIVES, José, 1963) alude a la mujer como propietaria de siervos, esclavas domésticas en este caso, vid. GALLEGO FRANCO, Henar: “La cuestión femenina en el primitivo cristianismo hispano: a propósito de los cánones V. XXXV y LXXXI del Concilio de Elvira”. *Helmantica*, XLIX, n.º 150 (1998), 241-242.

39. Es una práctica funeraria cristiana que gozó de gran estima en la *Hispania* tardoantigua, donde el culto a los mártires gozaba de gran arraigo. Responde al fervor e interés de los fieles por situar su lugar de enterramiento próximo a las tumbas de mártires y santos venerados o cerca de basílicas y lugares sagrados, incluso en su interior. Así se constata por ejemplo en varias necrópolis de ciudades hispanas tardoantiguas, como *Emerita*, *Valentia*, *Tarraco*, *Complutum*; en ésta última es célebre el caso del enterramiento del hijo de Paulino de Nola y su esposa Terasia a finales del s. IV, que busca la proximidad de la de los mártires locales, dado que Terasia, de origen hispano, seguramente pertenecía a la aristocracia terrateniente de esta ciudad vid. FUENTES DOMÍNGUEZ, Ángel: “Aproximación a la ciudad hispana de los siglos IV y V d.C.”. En: *Complutum y las ciudades hispanas en la Antigüedad Tardía...*, pp. 44-46; CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*. Granada, Univ. de Granada, 1999, pp. 192, 307-311; ÍDEM: *Cristianos y hagiógrafos. Estudio de las propuestas de excelencia cristiana en la Antigüedad tardía*. Madrid, Signifer, 2002, pp. 241-242, 245-246, 251, 287-288 y 290-291.

40. La motivación del difunto en este caso es establecer contacto el poder del santo y gozar de su protección para su incorporación a la vida futura. Pero al mismo tiempo esta

Antonia en la basílica de *Myrtilis*, *Baleria* en la de Son Peretó (Manacor), *Perpetua* en la basílica de Santa Eulalia de *Emerita*, la *univira* anónima de Sant Martí de Mata (Mataró), y, probablemente la más tardía, la *inlustris femina Anduïres* en Vildé (Osma, Soria)⁴¹. A éstas hay que añadir los casos evidentes de las mujeres que figuran en las fuentes epigráficas como donantes de objetos litúrgicos de cierto valor y patrocinan la construcción de algunos edificios de carácter religioso. Pero de éstas últimas nos ocuparemos en detalle en el próximo apartado, en el que nos referiremos a los testimonios femeninos de evergetismo cristiano constatados en la sociedad hispana en la Antigüedad Tardía, ya que sus acciones, además de evidenciar su nivel económico privilegiado, resultan ser paradigmáticas de este tipo de comportamiento evergético-caritativo. Para este fin recuperaremos también algunos de los nombres propios de mujeres aristocráticas que han dejado huella en las fuentes escritas o literarias, que hemos ido desgranando más arriba, y que han actuado igualmente en este campo del evergetismo cristiano.

En definitiva, en esta sociedad de *Hispania* tardoantigua, profundamente polarizada desde la perspectiva de la riqueza material y definida por las

situación privilegiada de la sepultura aseguraba mejor la inviolabilidad de la misma. Todas estas ventajas, muy valoradas, acabaron convirtiendo el enterramiento *ad sanctos* o *apud ecclesiam* en un signo de distinción social, un privilegio que no estaba al alcance de todos. De hecho algunos *conditores* de edificios religiosos unían a su acción la de construcción de una tumba para ellos en la iglesia que fundaban. Así pues se establecen unos círculos de prestigio social cuyo epicentro es el propio mártir: los obispos de Mérida se entierran junto a Eulalia (*VSPE* V, 15) y los prelatos de Toledo en la Basílica de Santa Leocadia (San Ildefonso, *Liber de viris illustribus* XIII), y por ello el hijo de Paulino y Terasia (*vid. nota anterior*) se entierra buscando el patronazgo de los mártires de la patria chica de la familia noble de su madre. Los excesos cometidos en este sentido llevaron a la prohibición de enterrarse en el interior de las basílicas recogida en el cánón 18 del primer Concilio de Braga del año 561 d.C., que no debió conseguir imponerse. *Vid.* CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, 307-308, 311-312; ÍDEM: “*Pro amore Dei...*”, 2005, p. 340.

41. *AP* I 62 en Mértola (Portugal), 571 d.C.; *ICERV* 269 = HEp 5, 124, en Manacor (Mallorca), segunda mitad del s. VI, *vid.* GÓMEZ PALLARÈS, Joan: *Epigrafía cristiana sobre mosaico de Hispania*. Roma, Quasar, 2002, pp. 61-62; *CICM* 37B, en Mérida, 582 d.C.; *IRC* I 123, ss. V-VI; *ICERV* 505, s. VII?, cfr CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, p. 310, *Anduïres* se haría enterrar en la iglesia cuya construcción ella y su marido habían financiado. Los enterramientos de *Antonia*, *Perpetua* y *Anduïres* son de fecha claramente posterior a la prohibición conciliar de Braga (*vid. nota anterior*), *vid.* CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 192, 200, 307-308, 311-312; BUENACASA PÉREZ, Carles: “La instrumentalización económica del culto a las reliquias: una importante fuente de ingresos para las iglesias tardoantiguas occidentales (ss.IV-VIII)”. En GARCÍA MORENO, Luis A. *et alii* (eds.): *Santos, obispos y reliquias. Actas del III Encuentro Internacional Hispania en la Antigüedad Tardía*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2003, p. 131; UBRIC RABANEDA, Purificación: *La iglesia en la Hispania del siglo V...*, pp. 157-158.

relaciones de poder, dependencia y patronazgo, las fuentes de distinto tipo nos permiten visibilizar un sector privilegiado de mujeres de fortuna, *dominae* pertenecientes a las aristocracias dominantes, que asumen comportamientos propios, y bien documentados, de su grupo social, como las inquietudes ascéticas, la complicidad con las jerarquías eclesiásticas (abades y obispos), el ejercicio evergético de la caridad cristiana y el patronazgo de relaciones de protección y dependencia. De estos dos últimos aspectos hablaremos en los próximos apartados.

3.—*Testimonios femeninos del evergetismo cristiano en Hispania (ss. V-VII)*

Así pues, asumiendo comportamientos propios de su rango social, las fuentes escritas y epigráficas de *Hispania* tardoantigua conservan los testimonios de algunas mujeres aristocráticas que realizan actos de caridad identificables con el fenómeno que conocemos como evergetismo cristiano. En primer lugar, podemos encuadrar aquí a varias damas nobles de sensibilidad espiritual extrema que eligen una forma de vida ascética. La renuncia ascética, que en su práctica más antigua se ejercía de forma privada y luego es canalizada por la autoridad eclesiástica hacia la convivencia cenobítica, está bien documentada ya entre la aristocracia tardorromana del s. IV d.C., con brillantes representantes femeninas de origen hispano⁴². Esta opción de vida cristiana exige la donación de todos los bienes a los pobres por parte de los nobles implicados, desprendimiento que habitualmente se realiza a través de generosas y abundantes obras de caridad, como la entrega de limosnas y las fundaciones de edificios religiosos (*vid.* nota 14). Del mismo modo, la formalización de la vocación religiosa cenobítica pasa por la donación previa de todos los bienes del profeso/a, que ha de repartir igualmente entre los pobres⁴³. En consecuencia, la elección de un compromiso religioso por

42. SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio: *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigoda*. Salamanca, Univ. de Salamanca, 1976, pp. 203, 232-233, 238, 245-249, MARCOS, Mar: “El monacato cristiano”. En SOTOMAYOR, Manuel y FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.): *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*. Madrid, Trotta, 2003, pp. 639-685; CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Pro amore Dei...*, pp. 335-337 notas 7 y 8.

43. La *Regula Communis*, que rige la vida monástica de la *Gallaecia* de la segunda mitad del s. VII d.C., insiste enérgicamente en que el distintivo de la vocación religiosa auténtica es la entrega, previa al ingreso en el monasterio, de los propios bienes a los pobres, aunque del texto se desprende que también se solía hacer entrega de los mismos al monasterio en que se profesaba, *vid. Reg. Com.* I, II, IV, VI, XVIII (Ed. de CAMPOS, Julio y ROCA, Ismael: *Santos Padres Españoles. II. San Leandro, San Fructuoso y San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 165-211). Así JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.ª:

parte de vírgenes aristócratas, y viudas nobles, ricas y sin descendencia directa⁴⁴, es para las autoridades eclesiásticas la ocasión ideal de dirigir importantes recursos materiales hacia los objetivos e intereses de la Iglesia, a menudo bajo la forma de acciones caritativas a favor de los necesitados⁴⁵.

En la *Hispania* del s. V d.C. la vírgen noble *Cerasia*, a pesar de haber sido desheredada por su padre por su vocación ascética, auxilió materialmente con generosa entrega a los necesitados, sobre todo con ocasión de una epidemia, con el apoyo de su hermana y su madre⁴⁶. En el s. VI d.C. encontramos en *Emerita* a una noble matrona de rango senatorial, que vive

“La mujer en el mundo visigodo...”, p. 155 incide en el hecho de que *Bassilla* aportaría su propio patrimonio al ingresar en el convento de su hermana.

44. Sólo la mujer y el hombre sin hijos legítimos disfrutaban de una libre disposición de sus bienes a la hora de hacer testamento, *vid. LV III, 1, 6 antiqua; LV IV, 5, 2; L.V. V, 2, 4 antiqua*. El principio general en *LV IV, 2, 20*, que indica que los hombres y mujeres sin descendientes pueden disponer de sus bienes por testamento como quieran, pero en la sucesión intestada son heredados por sus parientes más próximos. *LV IV, 2, 19* permite a los hombres y mujeres con descendientes disponer sólo de una quinta parte de sus bienes por testamento, ya que el resto debe pasar a sus hijos, nietos o bisnietos, que en la sucesión intestada son sus primeros herederos (*L. V. IV, 2, 2-3*). Esa parte de libre disposición es la que podrían donar a obras de caridad o a la Iglesia. *Lex Visigothorum (L.V.) o Liber Judicum/El Fuero Juzgo (L.I.), Los códigos españoles concordados y anotados*, Imprenta La Publicidad, Madrid, 1847, 1-86 (*L.V.*) y 97-201 (*L.I.*).

45. GARCÍA MORENO, Luis A.: *Historia de España Visigoda...*, p. 232; JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.^a: “La mujer en el mundo visigodo...”, pp. 145-146; *Vid. también L.V. IV, 2, 12*, las religiosas que no hicieron testamento y no dejaron herederos legítimos hasta séptimo grado, son heredadas por la iglesia en la que sirvieron e igual los religiosos. Igualmente la Iglesia desaconseja a las viudas los nuevos matrimonios, exhortándolas a una vida de oración y ejercicio de la caridad, avalado por su capacidad para administrar su patrimonio, que perdían si se volvían a casar, *vid. GARRIDO GONZÁLEZ, Elisa*: “El régimen patriarcal romano y visigodo”. En *Historia de las mujeres en España*. Madrid, Síntesis, 1997, pp. 103-104; GALLEGO FRANCO, Henar: “Fronteras de la maternidad...”, pp. 308-310. La abundante legislación conciliar hispanovisigoda dirigida a impedir la ruptura de la promesa religiosa por parte de las viudas y vírgenes también tenía que ver con el deseo de evitar que los bienes donados a la Iglesia por estas religiosas fuesen arrancados del patrimonio eclesiástico al retornar éstas a una vida secular, *vid. Reg. Com. XVIII*; CUADRA GARCÍA, Cristina y MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas”. En CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel y LORENZO ARRIBAS, Josemí, (eds.): *De los símbolos al orden femenino (ss. IV-XVII)*, Asociación Cultural Al-Mudayna, Madrid, 1998, 294; GALLEGO FRANCO, Henar, “Legislación y sexualidad en la Hispania visigoda”. En: *Actas del XXVII Congreso Internacional GIREA-ARYS IX, Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo*. Valladolid, Universidad de Valladolid/Centro Buendía, 2002, 611-613; VALVERDE DE CASTRO, M.^a del Rosario: “Mujeres viriles...”, pp. 37-39 nota 94.

46. Eutropio, *De contemnenda haereditate* (PL 30, 45-50); *De simul. carn. pecc.*, PL, suppl.1, col. 555; GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España...*, pp. 285-286.

el compromiso religioso de castidad junto con su marido, posibilidad bien conocida desde la tardorromanidad, tras haber sido sanada, en trance de muerte, por el obispo de la ciudad, Paulo, médico de origen oriental. Con motivo de este favor de Dios, el matrimonio se desprende de toda su fortuna, una de las mayores de Lusitania según la fuente, donándola al propio obispo Paulo, la mitad en vida y la otra mitad tras el fallecimiento de la pareja, si bien el texto de las *VSPE* señala explícitamente que Paulo se decidió a aceptar la donación porque redundaba en provecho no sólo propio, sino de los pobres⁴⁷. También en el s. VI, en *Gallaecia*, sabemos de la fundación de un edificio religioso, quizá un cenobio de mujeres, por parte de la *devota Marispalla*, probablemente una asceta noble influyente en la zona, según se conmemora en un epígrafe hallado Vairão (Porto, Portugal)⁴⁸. Otro epígrafe del s. VII d.C. nos da noticia de *Eugenia*, abadesa de un monasterio de vírgenes en *Emerita*, en el que patrocina la reconstrucción de la fachada del edificio⁴⁹. A mediados de esta centuria, en la Bética, *Benedicta*, muchacha de origen ilustre, escapa a un matrimonio concertado para abrazar la vida ascética bajo la tutela de Fructuoso de Braga, uno de los eclesiásticos más célebres e influyentes de la época, quien funda un importante cenobio femenino en torno a la joven, aprovechando el prestigio religioso alcanzado por ésta y financiado, seguramente, por el patrimonio de la misma⁵⁰.

Pero además de éstas vírgenes y viudas dedicadas a un voto religioso, las fuentes escritas y epigráficas también nos hacen saber de otras nobles y aristócratas seglares que promovieron y patrocinaron la construcción y dotación material de edificios religiosos, iglesias y cenobios, en entornos urbanos y rurales de la *Hispania* de los ss.V al VII d.C. *Minicea, inluster femina*, financió la construcción de un monasterio para acoger al monje

47. *VSPE*, IV,2, 14-18.

48. *ICERV* 355, 510 = *HEp* 7, 1199A, en Vairão (Santo Tirso, Porto), quizá fuera un edificio conventual o una iglesia. La inscripción, distribuida en seis placas de granito, se refiere a la fundación de un edificio religioso por la *devota Marispalla*, y se propone que se trate de una beata con influencia en la zona. Si aceptamos la datación defendida en *Hispania Epigraphica*, la fundación tuvo lugar en 535 d.C. Vid. FERREIRO, Alberto: "Veremundo R(eg)e: revisiting an inscription from San Salvador de Vairão (Portugal)". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 116 (1997), 263-272.

49. *ICERV* 358 = *CICM* 4.

50. *Vita Fructuosi*, 17; SALVADOR VENTURA, Francisco: *Hispania meridional entre Roma y el Islam...*, p. 183; ORLANDIS, José: *La vida en España...*, pp. 99-100; ÍDEM: *Semblanzas Visigodas...*, pp. 180-186; VALVERDE DE CASTRO, M.^a del Rosario: "Mujeres viriles en la *Hispania* visigoda...", pp. 30-41, quien señala que su fortuna debió servir a Fructuoso para fundar un monasterio en torno a ella, que reunió ochenta vírgenes, al que acudían también mujeres casadas con sus hijas; CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Pro amore dei...*, pp. 338-339, ve en ella una *conditor* o financiadora de la iniciativa de Fructuoso.

Donato y a sus compañeros, venidos del norte de África a finales de la década 560-570 d.C. Conocido como monasterio *Servitanum*, en el territorio diocesano de *Ercavica* (Cartaginense), su importante biblioteca religiosa, traída por sus monjes africanos, hizo del lugar un notable foco de cultura y espiritualidad de *Hispania visigoda*⁵¹. En el Bierzo leonés del s. VII la *matrona Theodora* pertenece a una familia de la aristocracia local que ejercía el patronazgo sobre una ermita situada cerca de su casa, de cuyo sostenimiento material debían ser responsables⁵². Este grupo de mujeres de nivel económico privilegiado que patrocinan a sus expensas la erección de edificios religiosos se incrementa con la aportación de las fuentes epigráficas, que, en los ss. VI-VII, añaden los nombres de *Asella*, *Optata*, *Eulalia* con su hijo el monje *Paulus*, y *Cara* en la Bética⁵³, *Anduïres*, *inluster femina*, y *Flammola*, junto a sus respectivos esposos, en la Cartaginense⁵⁴, y *Ma-*

51. Ildefonso de Toledo, *De viris illustribus*, 3; GARCÍA MORENO, Luis A.: *Prosopografía del reino visigodo de Toledo...*, p. 61, n.º 99; SALVADOR VENTURA, Francisco: *Hispania meridional entre Roma y el Islam...*, pp. 92, 106, 113, 151, 216 y 219; FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago: “Monaquismo oriental en la *Hispania* de los siglos VI-X...”, p. 207; ORLANDIS, José: *La vida en España...*, pp. 73 y 80; DÍAZ, Pablo C.: “El cristianismo y los pueblos germánicos”. En SOTOMAYOR, Manuel y FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coords.): *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo...*, pp. 714-715.

52. Podría tratarse de una iglesia propia de la familia, *vid.* UDAONDO PUERTO, Francisco José: “El sistema escolar en la *Hispania visigoda*: el ejemplo de Valerio del Bierzo”. *Helmantica*, LIV, 164-165 (2003), 428; Valerio del Bierzo, *Replicatio sermonum a prima conversione*, 6-8, pp. 285-288 (Ed. DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., 2006). GARCÍA MORENO, Luis A.: “Disidencia religiosa y poder episcopal en la Hispania tardoantigua (ss. V-VII)”. En: *De Constantino a Carlomagno...*, pp. 154-158 sobre la realidad de las iglesias propias vinculadas al patronazgo de familias nobles, que buscaban atraerse a su recinto a ermitaños o *reclusi*, algunos célebres como Valerio del Bierzo, con peligro de escapar a la jurisdicción episcopal, que finalmente se impone. Prueba de la influencia de la familia en la zona es que el hijo de *Theodora* se educara con Valerio del Bierzo, quien escribió para él un tratado de formación.

53. ICERV 411 = *HEp* 7, 29; *HEP* 7, 295 = *CIL* II².5, 907. Para Stylow *Asella* y *Optata* son señoras nobles y ricas que habrían hecho construir iglesias rurales cerca de Puente Genil (Córdoba), en la segunda mitad del s.VI o los inicios del s.VII d.C., *vid.* STYLOW, Armin U., “¿Salvo Imperio? A propósito de las placas ornamentales con la inscripción IHC 197 = 432”. *Singilis*, año II, n.º 2, Publicación del Museo Arqueológico de Puente-Genil, 1998, p. 30; SALVADOR VENTURA, Francisco: *Prosopografía de Hispania meridional. III. Antigüedad Tardía (300-711)*. Granada, Univ. de Granada, 1998, n.º 34; ICERV 308 = *CIL* II².5, 299 *Eulalia* y su hijo *Paulus*, un monje, patrocinan la construcción de una iglesia (*basilica, aedes*) dedicada a Santa María en el entorno de *Cisimbrium* (Zamora, Córdoba), 660 d.C.; ICERV 360 = *IHC* 55, *Cara*, en memoria de su esposo *Modfredus*, que seguramente también auspició la obra en vida, patrocina la construcción de una iglesia en Usagre (Badajoz), ss. VII-VIII d.C. *IHC = Inscriptiones Hispaniae christianae, edidit Aemilius Hübnner, Berlín, 1871 (Supplem. 1901)*, Georg Olms, Hildesheim-New York, 1975.

54. Ambas iniciativas, el patronazgo de la construcción de dos iglesias rurales, pudie-

ria y Palumba en la Tarraconense⁵⁵. Los edificios en cuestión parecen ser pequeñas iglesias (*ecclesia, basilica, aedes*), sobre todo en medios rurales, quizá en situadas en los propios fundos de estas nobles y sus familias.

Las mujeres también figuran entre los donantes de exvotos y objetos litúrgicos de cierto valor, cuyos nombres se conservan en las inscripciones que portaban sus ofrendas. *Aelia* ofrece una cucharilla de plata, *Deodata*, una patera, *Ares* y *Leoparda*, sendas jarras de bronce, objetos seguramente para ser utilizados en la liturgia, e igualmente encontramos cruces de oro de donantes femeninas en los célebres tesoros votivos de Torredonjimeno (Jaén), propiedad de las mártires sevillanas Justa y Rufina, y Guarrazar (Toledo)⁵⁶. Estas donantes habían de ser también mujeres con un alto nivel

ron situarse en un momento similar, a finales del siglo VII o comienzos del siglo VIII d.C. ICERV 505, *Anduies*, que junto con su esposo patrocina la construcción de una iglesia en Vildé (Osma, Soria), vid. GARCÍA MORENO, Luis A.: *Prosopografía del reino visigodo de Toledo...*, p. 32, n.º 10; MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M.ª Teresa: *Tradición formular y literaria...*, p. 259. ICERV 511-512, *Flammola* patrocina la construcción de una iglesia consagrada a Santa María en Quintanilla de las Viñas (Burgos), seguramente junto a su esposo *Danila*, quizá el *vir inluster* y *comes* que suscribe en el XVI Concilio de Toledo (693 d.C.), en un caso muy similar al anterior, vid. ANDRÉS ORDAX, Salvador y ABÁSOLO ÁLVAREZ, Jose Antonio: *La ermita de Santa María, Quintanilla de laas Viñas (Burgos)*. Burgos, Caja de Ahorros Municipal, 1982, p. 40.

55. ICERV 558, *Maria* y *Palumba* son dos nombres femeninos inscritos en el ara de la iglesia de San Pedro en Terrassa (Barcelona), la antigua *Egara*, pieza que podría pertenecer al período cronológico que nos ocupa, aunque la datación de las conflictivas iglesias de Terrassa se ha llevado, según los diferentes investigadores, desde la tardoantigüedad hasta el prerrománico, vid. SALES CARBONELL, Jordina: "Necrópolis tardoantiguas en el área catalana: estado de la cuestión". En: *Santos, obispos y reliquias...*, p. 324, notas 40, 41 y 42; UBRIC RABANEDA, Purificación: *La iglesia en la Hispania del siglo V...*, p. 138, nota 34.

56. ICERV 572, *Aelia*, en una cucharilla de plata probablemente destinada a administrar el *sanguis* en la comunión, hallada en Elvas, Portugal, ss.VI-VII?. Al siglo VII d.C. corresponderían los siguientes testimonios: CIL II².14.1, 750 = CORELL, Josep: *Inscripcions romanes del País Valencià. IB (Saguntum i el seu territor)*. Valencia, Univ. de Valencia, 2002, n.º 525, *Deodata* y su esposo *Teuderedus* ofrecen una patera, en Sagunto, 650-711 d.C.; IRC V, 150, *Ares* junto a su esposo *Sindes*, donan una jarra de bronce, en Sant Julià de Ramis (Gerona), del siglo VII avanzado; HEP 4, 610, *Leoparda*, en un jarrito de bronce hallado en Fresneda de Cuéllar (Segovia); ICERV 384 y 388f = CIL II².5, 170 y 169 = CILA 3.2, 531 y 537, *Iabasta (Ioviana?)* y *Gaudiosa?*, posibles nombres femeninos entre los donantes de cruces de oro del tesoro de Torredonjimeno (Jaén), vid. CASTILLO MALDONADO, Pedro: "Pro amore Dei...", pp. 347-348 añade *Silvestra, Currentia*; ICERV 380, *Sonnica*, posible nombre femenino entre los donantes de cruces de oro del tesoro de Guarrazar (Toledo). CIL II².14.1 = *Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. II. Inscriptiones Hispaniae latinae. 14. Conventus Tarraconensis. 1. Pars meridionalis*, ediderunt ALFÖLDY, Géza et alii, De Gruyter, Berlín, 1995; CILA 3.2 = GONZÁLEZ ROMÁN, Cristóbal y MANGAS MANJARRÉS, Julio: *Corpus de inscripciones latinas de Andalucía. Vol. 3. Jaén. Tomo 2*. Sevilla, Junta de Andalucía, 1991.

económico, ya que se permitían ofrendar cruces y otros objetos decorativos de oro, plata y bronce, a mártires y santos patronos, pasando éstos a ser considerados propietarios de lo entregado.

En definitiva, las fuentes permiten documentar en *Hispania* tardoantigua la participación de damas aristocráticas en actos de evergetismo cristiano: entrega de limosnas y bienes a los necesitados, donación de patrimonios a la Iglesia, patronazgo y financiación de la construcción y restauración de edificios religiosos (iglesias y cenobios), y donación de objetos suntuarios, bien para un uso litúrgico o simplemente para honrar a santos y mártires titulares de las iglesias. La motivación de estas mujeres, como señalamos al principio de este trabajo, es sin duda eminentemente espiritual. Manifiestan un deseo de agradar a la divinidad, a veces a través de la intercesión de determinados santos patronos por quienes muestran una devoción personal, en otras ocasiones en el marco de la elección de una vida cristiana más exigente mediante la consagración de su virginidad o castidad a Dios. Su comportamiento evergético está destinado a ganar méritos para su salvación futura, para obtener el perdón por pecados cometidos o simplemente para mejorar de forma genérica sus posibilidades de disfrutar de la gloria eterna, celo que puede avivarse, como se ha sugerido, en trance de enfermedad grave o sintiendo próximo su final⁵⁷.

Sin embargo, considero que la motivación, digamos, “política”, de búsqueda de prestigio social e influencia pública, para ellas mismas o para los varones de sus familias, propia del evergetismo romano clásico, no está absolutamente ausente en el evergetismo cristiano. Resulta obvio que las actuaciones de estas mujeres, y hombres, enriquecen el patrimonio eclesiástico, y no sólo de la Iglesia como institución sino a veces incluso los haberes particulares de determinados preladados, recuérdese la donación recibida por el obispo Paulo de *Emerita* en el s. VI d.C. La caridad es así una virtud cristiana que las autoridades eclesiásticas gustan de recordar y promover entre las élites aristocráticas, que por su poder económico están en posición de ejercer, ofreciendo como contrapartida méritos de salvación espiritual extremadamente valiosos en una sociedad de profunda inquietud religiosa⁵⁸.

57. CASTILLO MALDONADO, Pedro: “*Pro amore Dei...*”, p. 348.

58. De hecho en la mentalidad de la sociedad hispana tardoantigua la caridad está entre las virtudes aristocráticas, y es además una de las virtudes del buen gobernante que se traduce en el bienestar del *populus*, *vid.* PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio: “La idea del ‘buen gobierno’ y las virtudes de los monarcas del reino visigodo de Toledo”. En: *La investigación sobre la Antigüedad Tardía en España: estado de los estudios y nuevas perspectivas*. Mainake, XXXI (2009), 2010, p. 223. Ejemplo fontal de ello ofrece también la carta que el *comes* Bulgar envió al rey Gundemaro (610-612) para manifestarle sus condolencias por la muerte de su

Es posible incluso que las damas de fortuna respondieran con especial diligencia a esta llamada de la Iglesia al ejercicio de la caridad, porque pocas posibilidades más tenían entonces de intervenir en el ámbito extradoméstico, dado el papel pasivo en el que la Iglesia encasillaba a las mujeres en la vida familiar, social y religiosa en los *Christiana Tempora*, habitualmente supervisadas por una autoridad masculina, sea, en cada etapa de su vida, el padre, el marido o el sacerdote⁵⁹. De hecho, varias de nuestras evergetas hispanas tardoantiguas realizan sus acciones junto a varones de su familia, en especial sus maridos, como *Cara*, *Flammola*, *Anduies*, *Ares*, *Deodata*, o en el caso de *Eulalia*, su hijo monje. Tampoco esta situación resulta ajena al evergetismo clásico, en el que las mujeres prominentes a nivel municipal y provincial participaban en muchas ocasiones “a título familiar”, ya que

esposa Hildoara, misiva en la que se hace un perfil de la difunta enumerando sus virtudes, retrato de la reina ideal, entre las que se encuentra precisamente la caridad (VALVERDE DE CASTRO, M.^a del Rosario: “Mujeres viriles...”, pp. 43-44): *Ep. Wisig.* 15 (Ed. GIL. Juan, *Miscellanea wisigothica*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1991 (1.^a ed. 1972), pp. 42-43. “... *noxiorum remedium, pauperum gubernatricem et catholice fidei prompta devotione cultricem...*”, es decir, la reina era “...remedio de los males y consuelo de los afligidos, especialmente de los pobres...”. En relación a este asunto *vid.* las perspicaces observaciones de LOMAS SALMONTE, Francisco Javier: “Breves notas sobre *Pauperes y Potentes*”. En GONZÁLEZ ROMÁN, Cristóbal y PADILLA ARROBA, Ángel, (eds.): *Estudios sobre las ciudades de la Bética*. Granada, Univ. de Granada, 2002, pp. 229-239 y en “Los pobres y el patrimonio eclesiástico de la iglesia visigoda”. *Humanística*, 12 (2001-2002), 53-61: ni la evergesía, hasta que desapareció, ni la caridad cristiana, en alza, pretendían remover la pobreza, los fines de la primera eran otros, y la segunda como mucho alivia; a los ojos de *domini y patroni* la indigencia y el desvalimiento resultaban naturales e inevitables, cuando no una maldición de Dios, mientras que la prosperidad es bendición de Dios, signo de su amistad; los pobres eran una coartada para los *potentes*, pues permitían, mediando la limosna, ejercer la caridad cristiana que purificaba sus almas y abría las puertas de la vida eterna.

59. *Vid.* por ejemplo CUADRA GARCÍA, Cristina; GRAÑA CID, M.^a del Mar; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela y SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Saber femenino, saber de mujeres”. En: *Las sabias mujeres. II (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna*. Madrid, Al Mudayna, 1991, pp. 28-33; ANDERSON, Bonnie S. y ZINSSER, Judith P.: “Tradiciones heredadas. Actitudes hacia las mujeres antes del año 800”. En: *Historia de las mujeres: una historia propia*. Barcelona, Crítica, 1992, pp. 91-101; PEDREGAL, Amparo: “Las mujeres y las tumbas de los mártires cristianos”. En NASH, Mary; PASCUAL, M.^a José de la y ESPIGADO, Gloria (eds.): *Pautas históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de representación*. Cádiz, Univ. de Cádiz, 1999, p. 59 y pp. 64-67; ÍDEM: “Las mujeres en la sociedad cristiana”. En: *Historia de las mujeres en España y América latina...*, pp. 307-336; GALLEGO FRANCO, Henar: “Imágenes de mujeres en el ocaso de una cultura”. *Ibidem*, pp. 337-356; FERNÁNDEZ UBIÑA, José: “Comunidades cristianas y jerarquía eclesiástica en la Hispania preconstantiniana”. En: *Homenaje a Jose M.^a Blázquez. Vol. VI. Antigüedad: religiones y sociedades*. Madrid, Ed. Clásicas, 1998, pp. 68-70, el ideal de la esposa fiel o de la virgen consagrada a Dios, pasiva en la vida comunitaria, litúrgica o espiritual, se consagra ya claramente en el concilio de Elvira.

eran los varones de su entorno los que por naturaleza podían canjear mejor el prestigio público obtenido por el ejercicio de un poder explícito, como el de los cargos y puestos políticos y administrativos. Además, la tutela de las jerarquías eclesiásticas es perfectamente visible revoloteando alrededor de nuestras evergetas cristianas tardoantiguas⁶⁰.

En consecuencia, este tipo de comportamiento caritativo es siempre alabado y prestigiado por las autoridades eclesiásticas, y de hecho los nombres y memoria de los evergetas hispanos tardoantiguos se perpetúan en buena parte gracias a su mención en escritos doctrinales, exegéticos, hagiográficos, epistolares..., cuyos autores son eminentemente hombres de la Iglesia, como hemos visto en este trabajo⁶¹. Ahora bien, en una sociedad en la que el cristianismo es la seña de identidad más importante y la

60. En primer lugar, tenemos las aclamaciones con las que *Asella* honra a *Imerius*, recogida en varios ladrillos, o con la que *Optata* honra a *Isidorus*, en una placa de barro, elementos todos ellos probablemente empleados en la construcción de sendos edificios religiosos, y en quienes (*Imerius*, *Isidorus*) se ha querido ver obispos de la *Hispalis* de finales del siglo VI y comienzos del siglo VII. Este *Imerius* sería un obispo hasta ahora desconocido, e *Isidorus* sería el célebre autor de *Las Etimologías*, obispo de Sevilla hasta el 636 d.C. En *HEp* 8, p. 192, Isabel Velasco estima, sin embargo poco prudente ver aquí *episcopi*, como ha sugerido Stylow (*vid.* nota 53), a no ser que se obtenga confirmación por otras fuentes. Véase también la consagración de las obras de *Eulalia* y *Eugenia* por parte de los obispos de la zona: en el primer caso sería *Bacauda*, obispo de *Igabrum*, que asistió al VIII Concilio de Toledo en 653 d.C. y en el segundo *Horontius*, obispo de *Emerita* desde el 638 d.C. Las fuentes escritas que hemos ido citando en este trabajo muestran igualmente la tutela del presbítero Eutropio hacia la virgen asceta *Cerasia*, del obispo Paulo hacia la matrona senatorial de *Emerita*, de Fructuoso de Braga hacia la virgen monja *Benedicta*, así como la vinculación del abad Donato con la *inluster Minicea* y del cenobita Valerio, discípulo de Fructuoso, con *Theodora* del Bierzo.

61. Ya a fines del s. IV d.C. San Jerónimo manifiesta admiración y alabanza por los méritos espirituales de la evergeta *Theodora* y su marido *Lucinus*, *vid.* CASTILLO MALDONADO, Pedro: “*Pro amore Dei...*”, pp. 335-337. Del mismo modo la narración que hace el autor de la *Vita Fructuosi* en su capítulo 15 sobre la aventura ascética de *Benedicta* está impregnada de un tono admirativo por los méritos espirituales de la joven, que alcanza la salvación eterna: *Vit. Fruct.* 15, 17-18: “...*quumque eius fama per diversa terra fuiste laudabiliter prolata...*” (... y cuando su fama se propagó entre alabanzas por diversas tierras...), *Vit. Fruct.* 15, 36: “...*sanctissimam virginem* (santísima doncella); *Vit. Fruct.* 15, 39-40: “...*praecederet et in sancta vocatione ad superna gloria regni caelorum...*” (fuera también la primera en ser llamada a la soberana gloria del reino de los cielos). La generosa donación de su patrimonio que hace el matrimonio senatorial emeritense al obispo Paulo es premiada, en poco tiempo, y habiendo guardado castidad en el temor de Dios, con el llamamiento divino a la patria celestial: *VSPE*, IV, II, 17: “*Illi autem a quibus ei oblatum est perseverantes cum timore Dei in castitate post non multo temporis intervallo ad supernam patriam vocatione divina adsciti sunt*”. *Minicea* recibe “el honor” de ser mencionada, y con nombre propio, en la entrada dedicada al monje Donato en *De Viris Illustribus* (“Sobre hombres ilustres”) de Ildefonso de Toledo.

Iglesia uno de los grandes poderes fácticos (político, social, económico, cultural...), no cabe duda de que la obtención de prestigio religioso se traduce también en la obtención de prestigio y ascendente social. Así se explica que los evergetas se preocupen igualmente en registrar sus nombres asociados a sus acciones en las inscripciones que las recogen⁶². Los y las evergetas cristianos/as son distinguidos por la Iglesia, por delante de otros fieles, en la excelencia de la fe, y ello les granjea respeto y estima pública. Al mismo tiempo, su comportamiento generoso es reflejo de su posición socioeconómica privilegiada e influyente, que, en una sociedad definida en buena medida por las relaciones clientelares y de dependencia, les sitúa de forma natural en la posición de *domini/patroni*, uno de cuyos puntales es precisamente, y así era ya en la mentalidad romana clásica, el ejercicio de esa caridad aristocrática⁶³. Riqueza/poder y caridad/patronazgo son así dos caras de la misma moneda en la sociedad hispana tardoantigua.

4.—Mujeres y patronazgo en Hispania tardoantigua: del siglo al cielo

Resulta, por tanto, coherente que las fuentes evidencien no sólo la participación de las mujeres aristocráticas de *Hispania* tardoantigua en el ejercicio evergético de la caridad cristiana, sino también, como ocurre en el caso de los hombres, en el entramado de relaciones de protección y dependencia que caracterizan la vida socioeconómica del momento, en

62. Aunque aparezca ahora también, de forma novedosa, la figura del evergeta/benefactor anónimo, que puede responder a un patronazgo colectivo de la evergesía o bien a la expresión de una “humildad” de profundas raíces ideológicas cristianas, *vid.* CASTILLO MALDONADO, Pedro: “*Pro amore Dei...*”, 344-346 y 350.

63. Los textos de la época destacan un conjunto de virtudes exclusivas y definitivas de la aristocracia (*domini et patroni* = *boni homines*) entre las que está la caridad, *vid.* PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio: “La idea del “buen gobierno” y las virtudes de los monarcas del reino visigodo de Toledo...”, pp. 220-222. Nótese, por ejemplo, como Valerio del Bierzo se refiere a la familia de *Theodora* como *boni*, lo que denota su rango social privilegiado (Valerio del Bierzo, *Replicatio sermonum a prima conversione*, 6). Pero ciertamente la generosidad caritativa y su asociación al poder aristocrático no es una creación original cristiana, sino que la *magnanimitas* y *munificencia* ya son virtudes vinculadas al ejercicio del poder laico y el patronazgo cívico, expresado en el comportamiento evergético romano clásico, *vid.* DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.: “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania* visigoda...”, p. 166. Sobre el papel fundamental del evergetismo en esta “economía de prestigio” liderada por las élites romanas y asociada a la ciudad y su destino, *vid.* CHIC GARCÍA, Genaro: “*Colonia Augusta Firma Astigi: una economía de prestigio*”. En *Écija. Economía y sociedad. Actas del VII Congreso de Historia de Écija*, Tomo I. Écija, Gráficas Sol 2005, pp. 13-46.

ocasiones dando muestra de un patronazgo activo e influyente⁶⁴. De hecho ya se ha apuntado la idea de que el reparto de limosnas era una magnífica oportunidad femenina para emular las relaciones de patronato-clientela cuyo protagonismo estaba reservado en la vida cívica a los hombres, lo que convertía el ejercicio de la caridad en una de las razones que atraía a las mujeres ricas al culto a los mártires⁶⁵.

Varias de las mujeres nobles y ricas de la sociedad hispana tardoantigua a las que hemos puesto nombre propio gracias a las fuentes históricas estudiadas en este trabajo evidencian una posición de poder e influencia social, capaz de mover a su favor las voluntades de terceras personas que, implícitamente o explícitamente, reconocen respecto a ellas cierto grado de dependencia. Asumen respecto a otros la posición de *domina*, de señora/patrona⁶⁶. Precisamente ése es el tratamiento social que reciben en la documentación escrita de la época, como la epistolar, idéntico al que les corresponde a los varones de su mismo rango socioeconómico, y que expresa, ya desde la sociedad romana clásica, su posición dominante en la escala social, de poder sobre otros⁶⁷. En este sentido, hay que recordar que

64. ORLANDIS, José: *La vida en España...*, p. 38-40; DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C.: “Marginalidad económica, caridad y conflictividad social en la *Hispania* visigoda...”, pp. 159-161, sobre la vigencia de la oposición *potentes/pauperes* en la España visigoda y la extensión de la pobreza y la marginalidad económica que alimenta el triunfo de las relaciones de patronazgo y dependencia; PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio: “La idea del “buen gobierno” y las virtudes de los monarcas del reino visigodo de Toledo...”, pp. 219-220, subraya que los textos visigodos realzan de forma continua la preeminencia social que ejercen los pudientes=*domini=boni homines (Liber Iudiciorum)* sobre la gran mayoría de la población.

65. PEDREGAL, Amparo: “Las mujeres y las tumbas de los mártires cristianos...”, p. 86.

66. Ya hemos visto como esta posición puede tener también una expresión arqueológica en las necrópolis rurales tardoantiguas, cuando en torno a una rica tumba femenina se entierran hombres y mujeres sin ajuar, tal vez dependientes de un latifundio que quieren descansar eternamente cerca de su *domina* (*vid.* nota 29). Igualmente, fuentes escritas y epigráficas revelan la condición de *domina* de siervos de ciertas mujeres (*vid.* nota 38), en ocasiones de gran número de ellos, como la dama hispana que se casa con el noble visigodo Teudis, cuyas importantes rentas y nutrido número de campesinos, suficiente para poner en pie un ejército de dependientes, resultaron recursos decisivos para el ascenso de éste al trono visigodo (*vid.* nota 18). Estas relaciones de patrocinio y patronazgo propias de la época se perpetúan también en los cenobios, y respecto a los conventos femeninos *vid.* Leandro de Sevilla cuando, al hablar del ingreso de mujeres de diverso origen, distingue entre *dominae* y *ancillae* (Leandro, *De inst. virg.*, XXII: “... *set in distribuenda fide, ubi pariter consulitur domine et ancille, ibi non eligitur domina et reprobatum ancilla, equaliter baptizantur, simul Christi corpus et sanguine sumunt*”).

67. *Vid.* los encabezamientos de las epístolas de Braulio de Zaragoza, RIESCO TERRERO, Luis: *Epistolario de San Braulio...*, ep. XV, a su hermana *Bassilla (Dominae meae et dilectissime in Cristo filie Bassille)*, quien en la carta considera “señora, hija y hermana” (*domina, filia, germana*); ep. XVI, a *Apicella (Domina et in Cristo filia Apicella)*; ep. XVIII,

las mujeres regias de *Hispania* tardoantigua, princesas y reinas consortes, se muestran en las fuentes como transmisoras de lazos de dependencia y redes clientelares nobiliarias, porque ellas mismas a menudo pertenecen a familias influyentes, y porque su experiencia asociadas al trono les proporciona importantes contactos⁶⁸. En algún caso excepcional incluso ejercen un

a su hermana la abadesa Pomponia (*Domine et in Cristo filie Pomponie abbatisse*), a la que en otro punto del texto denomina “señora mía” (*mi domina*); ep. XIX, a Hoyon y a Eutrocia (*Domnis et filiis meis Hoioni et Eutrocie*); ep. XX, a Hoyon y a Eutrocia (*Domnis et filiis meis Hoioni et Eutrocie*); ep. XXVIII: A Ataulfo (*Domino meo Ataulfo...*), por la muerte de su suegra Mello (*domna Mello*); ep. XXIX: A Gundesvinda y Givario (*Inlustribus domnis et in Cristo dilectissimis filiis Gundesvinde et Givario*). También la carta que el *comes* Bulgar envió al rey Gundemaro (610-612) para manifestarle sus condolencias por la muerte de su esposa, la reina Hildoara, a la que se refiere como *domina mea*, vid. Ep. Wisig. 15 (ed. GIL, Juan, *Miscellanea wisigothica...*, p. 42): “*Bulgarani ad Guntemarum regem:glorioso memorie domne mee quondam Hildoare regine...*”. También la virgen Benedicta recibe del autor de la *Vita Fructuosi* el tratamiento de *domina*, vid. *Vita Fructuosi*, 15, 25: “...*virginis domnae Benedictae...*”. En todo caso ello no es sino la continuidad de las fórmulas de tratamiento propias de la nobleza romana, y así por ejemplo, en la *Hispania* tardorromana, la asceta Egeria dirige la narración de su viaje a unas aristocráticas compañeras a las que denomina *dominae/sorores*, vid. CARDINI, Franco: “Egeria la peregrina...”, p. 52.

68. ORLANDIS, José: “La reina en la monarquía visigoda”, *AHDE*, XXVII/XXVIII (1957-8), 109-135; ÍDEM: “El poder real y la sucesión al trono en la Monarquía visigoda”. *Estudios Visigóticos*, III, Roma-Madrid, 1962, pp. 110-120; GARCÍA MORENO, Luis A.: “La mujer visigoda entre la represión sexual y el poder político”. En: *La mujer en el mundo antiguo, Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer / Univ. Autónoma de Madrid, 1986, pp. 424-425; SEGURA GRAÍÑO, Cristina: “Las mujeres y el poder en la España visigoda”. En: *Homenaje al Profesor Juan Torres Fontes, II*. Murcia, Universidad de Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 1987, pp. 1597-1598; JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.ª: “La mujer en el mundo visigodo...”, pp. 146 y 158. Precisamente el valor político de la reina como transmisora de redes clientelares nobiliarias propicia que los recién llegados al trono busquen matrimoniar con la reina viuda del anterior monarca para afianzar su posición, comportamiento bien constatado tanto en la monarquía visigoda como en la sueva. El caso más llamativo es el de Gosvinta, viuda de los reyes hispanovisigodos Atanagildo y Leovigildo y madre adoptiva de Recaredo, quien además ejerció una influencia política activa durante décadas (vid. GALLEGO FRANCO, Henar: “Mujeres, paganismo y heterodoxia en la historiografía hispana tardoantigua”. En HERNÁNDEZ GUERRA, Liborio (ed.): *El mundo religioso hispano bajo el Imperio Romano. Pervivencias y cambios*. Valladolid, Universidad de Murcia, Academia Alfonso X El Sabio, 2007, pp. 347-351; VALVERDE DE CASTRO, M.ª Rosario: “Mujeres viriles...”, pp. 17-30), pero los especialistas subrayan también la posible representación de *factiones* nobiliarias por parte de otras reinas consortes, como Siseguntia, viuda del rey suevo Miro (vid. GARCÍA MORENO, Luis A.: *Historia de España visigoda...*, pp. 130-131), o las visigodas Bado, esposa de Recaredo (vid. GARCÍA MORENO, Luis A.: *Historia de España visigoda...*, p. 141; ORLANDIS, José: *Semblanzas visigodas...*, pp. 62-63), y Cixilo, esposa de Egica e hija de Ervigio (vid. LÓPEZ SÁNCHEZ, Fernando: “La moneda del reino visigodo de Toledo: ¿por qué? ¿para quién?”. En: *La investigación sobre la Antigüedad Tardía...*, p.

liderazgo activo de *factiones* o grupos de poder nobiliarios, que ellas son capaces de concitar en torno a su persona, bien es cierto que habitualmente en ausencia de la figura masculina de turno, es decir, aprovechando las relaciones clientelares de un marido o padre ya fallecido⁶⁹.

Elocuentes respecto al ejercicio del patronazgo por parte de mujeres son los casos de *Severa* de *Tarraco* en el s. V o de *Eusebia* de *Emerita* en el s. VI. A la primera la conocemos por las epístolas que Consencio dirige a San Agustín (*vid.* nota 17), en las que éste narra las enormes dificultades en las que se ve inmerso, con riesgo para su propia vida, al tratar de que prosperara una acusación de herejía (priscilianista) contra esta dama, personaje de peso relevante en la trama, y otros nobles laicos y eclesiásticos de la zona, quienes reciben la protección de las redes de patronazgo y clientela de las que forman parte, y que encabeza el *comes Hispaniarum Asterius*. La segunda, viuda de rango senatorial (*vid.* nota 21), protagoniza un rocambolesco episodio en las *VSPE*, al imponer al diácono de la basílica de Santa Eulalia su deseo de conocer en persona al abad Nacto, célebre

177 nota 17 y 18; ORLANDIS, José: *Semblanzas visigodas...*, pp. 159-160 señala cómo las fuentes (Crónica Albeldense) indican que Egica sometió a su mujer Cixilo, bajo juramento, al servicio del viejo rey Wamba; si reina no transmitiera redes clientelares no hubiera sido obligada a este juramento). Igualmente a Egilo, viuda del último rey visigodo Don Rodrigo, la encontramos convertida en esposa del virrey musulmán de *Hispania*, y no fueron raros al comienzo de la dominación islámica los enlaces matrimoniales de damas de la aristocracia gótico-hispana y personajes musulmanes de alto rango, *vid.* ORLANDIS, José: *Semblanzas visigodas...*, pp. 187-189, y 193.

69. De hecho es muy posible, a tenor de ciertas leyes recogidas en la *Lex Visigothorum* (III, 1,5; III, 2,1), que fuera práctica de los grupos dirigentes de la sociedad hispanovisigoda ver en las viudas nobiliarias excelentes partidos matrimoniales, como herederas de patrimonios y redes clientelares de su linaje y del de sus difuntos maridos, tratando que tales potenciales cambiasen o no de familia aristocrática, *vid.* GARCÍA MORENO, Luis A.: “La mujer visigoda...”, p. 421-422. De todo lo dicho se desprende que la reina viuda puede convertirse en una amenaza para el sucesor al trono, lo que se pretende evitar desde el 683 d.C. con una legislación, recogida en los textos conciliares, que la retira del plano político y la sitúa en una posición totalmente dependiente respecto del difunto marido-rey (*vid.* Toledo XIII, c. 5; Zaragoza III, c. 5; Toledo XVII, c. 7; AYERBE IRÍBAR, M.^a Rosa: “La mujer y su proyección familiar en la sociedad visigoda a través de los concilios”. En: *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico, Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*. Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer /Univ. Autónoma de Madrid, 1983, p. 28; PARDO FERNÁNDEZ, Amparo: “La condición de la viuda en el mundo visigodo a través de las actas conciliares”. En: *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y Cristianismo*, III. Murcia, Univ. de Murcia, 1986, pp. 211-213; JIMÉNEZ GARNICA, Ana M.^a: “La mujer en el mundo visigodo...”, p. 146; SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Las mujeres y el poder...”, pp. 1599 y 1601, quien incide en que utilizaban estas influencias al margen de lo permitido, no tanto para lograr poder para sí mismas, que les estaba vedado, como para sus maridos, hijos y hermanos.

asceta de origen africano que peregrinó a *Emerita* atraído por la fama de la mártir Eulalia y que se alojaba en el edificio⁷⁰. Cuenta el autor de las *VSPE* que, como Nacto no consentía en recibir mujeres para evitar posibles tentaciones, el diácono, ante los ruegos insistentes de *Eusebia*, consintió en poner un cirio cerca de donde pasaba éste camino de la iglesia a su celda, al término de los oficios matutinos, para que ella pudiera al menos verle desde lejos, escondida. Lo cierto es que *Eusebia* se sale con la suya, aunque ello causa la desgracia del infeliz Nacto. La anécdota no está exenta de los habituales prejuicios de género, pero igualmente gravita sobre todo el asunto la poderosa influencia de *Eusebia*, el ascendente que le otorga su rango socioeconómico y el probable patronazgo que ejerce sobre instituciones eclesiásticas, quizá la propia basílica de Santa Eulalia, seguramente través del ejercicio de la caridad y la donación⁷¹.

En *Hispania* tardoantigua encontramos, además, que esta concepción de las relaciones sociales, fundada en el patronazgo y la dependencia personal, sobrepasa el ámbito terrenal, de manera que constituye también el modelo que aplican las gentes de la época para entender y concebir la relación de los humanos con la esfera de lo divino. Así, para los fieles cristianos el *dominus et patronus* supremo, quien desempeña este papel por excelencia en la vida de hombres y mujeres, es Dios⁷². Pero por extensión también los santos y mártires, tan próximos a la gloria divina, pueden ejercer este patronazgo sobre los seres humanos⁷³. Y entre éstos, en primera línea en

70. CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, p. 279.

71. La narración de la anécdota incluye los prejuicios de género propios de los valores patriarcales imperantes (*vid.* GALLEGO FRANCO, Henar: "Modelos femeninos en la historiografía...", pp. 202-203, 204-209, 215-217, 221-222): el diácono cede a los ruegos, no exentos de capricho, puesto que el abad ya había rechazado verla, de *Eusebia*, y ello causa en última instancia desorden y calamidad, al desencadenar una serie de acontecimientos desgraciados que se inician con la huída de Nacto y culminan con su su homicidio (*VSPE* III, 11-12). En todo caso, gran influencia manifiesta también el senador emeritense cuya esposa es intervenida por el obispo Paulo ante los sentidos ruegos de éste (*VSPE* IV, II, 1-13), motivo por el cual la pareja acaba donando a Paulo todo su inmenso patrimonio.

72. La dependencia personal de los fieles respecto de este *Dominus/Patronus* supremo queda bien expresada en las habituales fórmulas funerarias de la época, que acompañan el nombre del difunto con independencia de su sexo, edad, estado civil y nivelsocioeconómico: *famulus/a Dei*, *famulus/a Christi*, que es la más habitual, y también otras como *fidelis*, *ancilla Dei*, *ancilla Christi*, *vid.* MUÑOZ GARCÍA DE ITURROSPE, M.^a Teresa: *Tradición formular...*, pp. 77-85, 93-96.

73. Idéntica concepción de relación personal de dependencia respecto de un santo y/o mártir, patrono/protector divino para el acceso a la vida futura, expresa la práctica, a la que nos hemos referido (*vid.* notas 39 y 40) del enterramiento *ad sanctos* o *apud ecclesiam*, a la que se acogen igualmente las mujeres hispanas tardoantiguas. Esta práctica, signo de distinción socioeconómica, refleja el establecimiento de unos círculos de prestigio social cuyo



Lápida de la *beata Thecla*, virgen consagrada de origen egipcio, que reúne en torno a ella otros enterramientos en una necrópolis cristiana de *Tarraco*. *HEp* 10, 600. Primera mitad del s. V d.C. Museo Arqueológico de Tarragona.

el imaginario religioso del momento, se ubican algunas mujeres, caso paradigmático de la mártir y santa Eulalia, ajusticiada en *Emerita* fruto de la persecución de Diocleciano.

Es bien conocida la extrema popularidad que el culto a los santos y mártires, y a sus reliquias, alcanza en *Hispania* tardoantigua, y lo profundamente que esta devoción marca la sociedad del momento⁷⁴. Así, se ha puesto de manifiesto cómo en la medida en que el mártir/santo acaba asumiendo un papel de representación social, en base a su prestigio y la devoción que concita, éste asimila los roles propios de la aristocracia. Al mismo tiempo las élites dirigentes buscan conectarse con él y monopolizar su prestigio e influencia pública, comenzando por la jerarquía episcopal⁷⁵. Y precisamente

epicentro es el propio mártir/santo, *vid.* CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 311-312; ÍDEM: “*Pro amore Dei...*”, p. 340. Un testimonio arqueológico muy interesante del reflejo de este patronazgo “espiritual” en el espacio funerario, liderado por una mujer, puede ser el enterramiento de la *beata Thecla*, virgen consagrada de origen egipcio, en *Tarraco*, posiblemente la tumba principal de la necrópolis hallada en una basílica construida en la primera mitad del siglo V en las afueras de la ciudad, y en torno a la cual se localizaban los restantes enterramientos, *vid.* UBRIC RABANEDA, Purificación: *La iglesia en la Hispania del siglo V...*, pp. 163-164 y nota 48 con bibliografía especializada.

74. *Vid.* por ejemplo GARCÍA RODRÍGUEZ, Carmen: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, CSIC, 1966, pp. 284 ss.; CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 136-141, 249, 252, 331-332; ÍDEM: *Cristianos y hagiógrafos...*, p. 54; SOTOMAYOR, Manuel: “Estructuración de las iglesias cristianas”. En SOTOMAYOR, Manuel y FERNÁNDEZ UBIÑA, José, (coords.): *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*. Madrid, Trotta, Universidad de Granada, 2003, pp. 572-580. Destaca la gran popularidad del culto a Eulalia de Mérida desde el s. III d.C., que sobrepasa incluso las fronteras de *Hispania*.

75. CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 260-261,



Eulalia de Mérida. Meister von Messkirch, Renacimiento alemán (ca.1500-ca.1543).
Philadelphia, John G. Johnson Collection, Inv. Nr. 1700 u. 1701.

el patronazgo y patrocinio de personas y la protección de la comunidad es una actividad propia de nobles y aristócratas. El santo/mártir se convierte así en patrono de la comunidad que le rinde culto, y su delegado terrenal, a su vez “siervo” y “cliente” privilegiado, es el obispo⁷⁶.

Todo este proceso se materializa perfectamente en la figura de Eulalia de Mérida, cuyo relato martirial, del s. IV d.C., ya hace de ella el modelo ideal de virgen cristiana, justamente de origen noble⁷⁷. Como *patrona* y protectora de *Emerita*, la santa libra milagrosamente a la comunidad de todo tipo de males: bárbaros saqueadores, pestes, hambrunas y accidentes desastrosos⁷⁸. Y a nivel individual, ejerce como *domina* de personas, que

311-312. PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio: “La idea del “buen gobierno” y las virtudes...”, p. 222. Así por ejemplolos obispos de *Emerita*, Paulo, Fidel o Masona, lideran la ciudad mediante sus lazos privilegiados con la santa virgen Eulalia (*VSPE* IV y V).

76. CASTELLANOS, Santiago: *Calagurris tardoantigua...*, pp. 32-33, 36-37, 45, 48-49; CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 247-259; ÍDEM: *Cristianos y hagiógrafos...*, pp. 61-62, el mártir adopta roles aristocráticos como el poder político y militar, y el papel de patrono comunitario y defensor de la ciudad. A su vez la propaganda eclesiástica y episcopal se encarga de recordar el papel desempeñado en la defensa de las ciudades por las reliquias de los santos y mártires, como Santa Eulalia en Mérida, San Vicente en Zaragoza, San Acisclo en Córdoba y y Santa Leocadia en Toledo, *vid.* GARCÍA MORENO, Luis: *Historia de España visigoda...*, p. 345; CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 81, 201.

77. CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 91 y 98, e ÍDEM: *Cristianos y hagiógrafos...*, p. 63, incide en que el objeto del himno tercero del *Peristephanon* de Prudencio Clemente, gran poeta cristiano de origen hispano, que cuenta el martirio de Eulalia, es hacer el retrato ideal de la virgen cristiana, de origen noble, pasando a segundo plano los posibles detalles históricos del suceso y la persona. Del mismo modo, el posterior proceso de consolidación del prestigio martirial de Leocadia de Toledo, vinculado al ascenso político de esta ciudad como capital del reino a finales del s. VI, requiere otorgarle también una noble estirpe, *vid.* CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 224-225; ÍDEM: *Cristianos y hagiógrafos...*, pp. 58 y 61; DÍAZ, Pablo C.: “El cristianismo y los pueblos germánicos”. En: *Historia del cristianismo I...*, pp. 691, 702-703.

78. Hidacio, *Chron.* 90, 7-9, a. 429, muerte del jefe suevo Heremigario, que profanó su santuario, y *Chron.* 182, a. 456, sus prodigios asustan y alejan a Teodorico II, rey de los visigodos. (Ed. *Sources Chrétienes*, n.º 218 y 219, Paris, CERF, 1974). Isidoro de Sevilla recoge posteriormente los mismos episodios, *De origine Gothorum*, 32, 10-17= *Historia Gothorum*, 32, 10-15 (ed. RODRÍGUEZ ALONSO, Cristóbal: *Colección Fuentes y Estudios de Historia Leonesa*, n.º 13, León, 1975). *VSPE* IV, VI, 5: gracias a los méritos de la Eulalia nadie sucumbe en el desplome del palacio episcopal del obispo Fidel. *VSPE* V, II.3, por los ruegos del obispo Masona y los méritos de la santa virgen Eulalia alejó Dios de Mérida y de toda Lusitania el hambre y la peste (estos males azotaban *Hispania* en oleadas cíclicas en la Antigüedad Tardía, *vid.* GARCÍA MORENO, Luis A.: “El campesino hispanovisigodo entre bajos rendimientos y catástrofes naturales. Su incidencia demográfica”. En: *Los Visigodos. Historia y civilización...*, pp. 177-181; ORLANDIS, José: *La vida en España...*, pp.

entran a su servicio en calidad de siervos, y su basílica acoge los enterramientos de sus *fideles*, encabezados por los obispos de la ciudad⁷⁹. La figura de Eulalia como *domina* protectora, *patrona* que administra dones y justicia, se manifiesta en toda su magnitud en la narración que las *VSPE* hacen de la pugna entre el obispo emeritense Masona y el rey Leovigildo, a la sazón no católico, sino arriano, por la negativa del primero a entregar al monarca la casulla de la santa virgen. Eulalia, como *domina et patrona* buena y eficaz, inspira y protege a Masona en esta pugna, castigando justicieramente las afrentas que se le hacen, en un relato que muestra claramente que los vínculos entre Masona y Eulalia se entienden y explican en clave de patronazgo y dependencia⁸⁰.

160-170; TOVAR PAZ, Francisco Javier: *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*. Cáceres, Univ. de Extremadura, 1994, pp. 258-263, recoge cuatro sermones de peste, del s. VI). *VSPE* V, V, 22: (vida del obispo Masona) por ruego de esta sagrada virgen Dios había ensalzado a sus siervos y reducido a nada a sus enemigos.

79. *VSPE* V, XI,18: (así castiga Recaredo a Vagrila, noble goda que participó en una conjura contra él, *vid.* GARCÍA MORENO, Luis A.: *Prosopografía del reino visigodo de Toledo...*, p. 81, n.º 157) "... Que Vagrila, con su mujer, sus hijos y todo su patrimonio, viva perpetuamente como esclavo de la santa virgen Eulalia". Sobre el enterramiento de los obispos en la basílica, *VSPE*, I, 28 y V, XV,1 y 2. Del mismo modo los obispos de Toledo se entierran en la basílica de Santa Leocadia, *vid.* Ildefonso, *Liber de viris illustribus*, XIII, y Julián de Toledo, *Vita Ildefonsi*.

80. Las *VSPE* en varias ocasiones otorgan a Eulalia el título de *domina*, tanto el autor en nombre propio como poniéndole en boca del obispo Masona (I, 28: *...dominae meae Eulaliae...*; V,VI,13. *... dominae meae Eulaliae...*; V, VIII,1: *... piissima domina...*). El episodio de la casulla al que nos referimos se recoge en *VSPE* V, VI-VIII, y evoca el poder de las reliquias por la veneración popular que reciben. Leovigildo desea controlar ese instrumento de poder y minar la influencia de los obispos emeritenses y las poderosas aristocracias próximas a ellos, *vid.* CASTELLANOS, Santiago: *Calagurris tardoantigua...*, pp. 51-52; CASTILLO MALDONADO, Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, pp. 81, 131, 157; ÍDEM: *Cristianos y hagiógrafos...*, p. 58. Los pasajes de la narración presentan la relación entre Eulalia y Masona en clave de patronazgo protector, correspondido con servicio y fidelidad. *Vid.* en especial *VSPE* V, VIII, 1: "... la santa virgen Eulalia, en figura de paloma de nivea blancura y hablándole cariñosamente se dignó consolar como piadosísima señora a su fidelísimo siervo. Al fin le dijo: "Ha llegado el momento de que, regresando a tu ciudad, vuelvas a prestarme los pasados servicios". *VSPE* V, XIII, 8 insiste en el servicio de Masona a la virgen: "... a la que siempre había servido con devota entrega". *VSPE* V, VIII, 3-4: (Eulalia exige a Leovigildo el regreso de Masona de su exilio, ordenado por el rey) "Entonces, sin más espera, la mencionada gloriosa virgen se tomó severísima venganza de las afrentas de su siervo. Una noche, acostado en su lecho el impío tirano Leovigildo, se le hizo presente y lo azotó larga y duramente con un látigo, diciéndole: "Devuélveme a mi siervo; si te tardas en devolvérmelo, sábetes que te acribillaré con más fuertes castigos"... Pasajes como éste hacen que se considere a las *VSPE* un documento de excepción sobre el significado del culto martirial entendido como patronazgo, *vid.* CASTILLO MALDONADO,

En definitiva, en *Hispania* tardoantigua el evergetismo, renovado ahora en sus planteamientos conceptuales en función del cristianismo dominante, continúa, sin embargo, ofreciendo a las mujeres uno de los escasos espacios de visibilización prestigiosa social y pública fuera del ámbito doméstico, tal y como había venido sucediendo en la sociedad romana clásica. Las mujeres aristocráticas, respaldadas por el poder de la riqueza propia y de la estirpe a la que pertenecen, asumen el papel de *dominae et patronae* propio de su grupo social (*potentes, boni homines*). En función de éste participan, en la medida de sus posibilidades, en el ejercicio de la caridad evergética mediante la entrega de limosnas y bienes a los necesitados, la donación de patrimonios a la Iglesia, el patronazgo de la construcción y restauración de edificios religiosos y la donación de objetos suntuarios a los mismos. Obtienen así méritos en el plano espiritual, de salvación personal, pero al mismo tiempo, con el beneplácito de la propaganda eclesiástica de la época, refuerzan la posición de prestigio y dominio que ocupan, ellas y su parientes varones, en la jerarquía social del momento, imbricándose igualmente, a nivel personal, en el vigente e importante entramado socioeconómico de redes de patronazgo y clientela. Estas redes eran administradas, es cierto, por los hombres, lo que no obsta para que en ocasiones algunas mujeres dieran muestra de manejarse en ellas con una capacidad de actuación autónoma e influyente, como hemos puesto de manifiesto en este trabajo, y no sólo en el “siglo” sino también en el “cielo”. Es precisamente en el plano supraterrrenal en el que las fuentes de *Hispania* tardoantigua nos proporcionan la imagen más vívida y explícita de la *domina mea*, el arquetipo ideal de patrona aristocrática, protectora y caritativa, imbuida de autoridad moral hacia los individuos y hacia la comunidad: Eulalia de Mérida, noble, vírgen y mártir, golpeando, látigo en mano, a todo un rey, Leovigildo, a la par que le exige la devolución de su siervo. Pero no olvidemos que Eulalia adquiere esta dimensión social de *domina* arquetípica no en vida, sino después de muerta, y su autoridad, ganada con su sangre y definida por las élites dirigentes y la ideología ortodoxa imperante, no es gestada en “este mundo”, sino que se materializa tras la llegada de ésta a las cortes celestiales.

Pedro: *Los mártires hispanorromanos...*, p. 83, que incluso ve derivaciones como la unión entre el mártir y un sentimiento nacional o ciudadano.