

LA PROHIBICIÓN DE LAS SEGUNDAS NUPCIAS DE LA VIUDA DE CLÉRIGO EN LOS CONCILIOS HISPANOS TARDOANTIGUOS

POR

JESÚS GUTIÉRREZ PARDINA

Universidad Rovira i Virgili (Tarragona)

RESUMEN

Existe un conjunto de cánones occidentales, datados entre los siglos V y VI, dedicados las segundas nupcias de la viuda de clérigo. Todos ellos se muestran contrarios a las mismas, regulando una serie de medidas en respuesta. Normalmente se suele ligar estos cánones con el repudio eclesiástico a las segundas nupcias *per se* y con tendencias clericales misóginas. A partir del estudio de las disposiciones hispanas, es posible otra interpretación de las mismas, vinculándolas a la historia de la formación del *ordo ecclesiasticum* en Hispania y la negociación de su espacio social.

PALABRAS CLAVE: Matrimonio clerical, Segundas nupcias, *Ordo ecclesiasticum*, Iglesia hispana tardoantigua, Iglesia y mujer, Canonística.

ABSTRACT

There is a series of western canons, dated between the 5th and 6th centuries dealing with nuptials of clergys' widows. All those laws do not accept those second nuptials and establish a variety of measures against it. These laws are usually related to the ecclesiastical rejection of the second nuptials *per se*, added to misogynistic attitudes from the clergy. The analysis of the hispanic canons shows that another interpretation is possible, linking them with the history of the formation of the *ordo ecclesiasticum* in Hispania and the negotiation of its social area.

KEY WORDS: Clerical nuptials, Second nuptials, *Ordo ecclesiasticum*, Late antique hispanic church, Church and women, Canonist.

Antigüedad Hispana
Hispania Sacra 56 (2004)

INTRODUCCIÓN

La temática de la viudedad en el marco de la Hispania tardoantigua ha merecido, hasta el presente, una atención escasa y marginal, claramente focalizada en dos aspectos básicos. En primer lugar, a partir del trabajo de J. Orlandis sobre la reina visigoda¹, se ha tratado la situación de la reina viuda visigoda tal y como queda regulada por los tres concilios, el de XIII de Toledo (683), el III de Zaragoza (691) y el XVII de Toledo (694). Esta primera línea de investigación trata un tipo de viuda muy especial por su componente político a partir de una documentación escasa y sumamente concentrada cronológicamente. Por ello, no resulta factible que de ella se puedan extraer conclusiones generales sobre la viudedad. Una segunda línea de investigación sería la representada, entre otros, por A. Pardo Fernández que utiliza básicamente el material conciliar para formar la imagen de la viuda hispana tardoantigua. Las conclusiones básicas de estos autores se centran en la represión ejercida sobre la viuda, su discriminación social y la construcción de su personaje social sobre su carácter sexual².

En nuestra opinión, las cuestiones referentes a la viudedad requieren de una apreciación mucho más amplia, que valore los numerosos factores que inciden en la composición del personaje social de la viuda tardoantigua³. Así, aunque las cuestiones de género jueguen un papel incuestionable, parecen igualmente relevantes factores como el control de la dote, la capacidad de heredar tanto al esposo como a los hijos, la posibilidad de encontrar a viudas actuando como tutoras de sus hijos y la serie de capacidades que permitían a determinadas viudas formar y gestionar un patrimonio propio e independiente. Estas consideraciones, que implican aspectos patrimoniales y de organización familiar, más que las puramente sexuales, son las que pueden configurar una explicación del personaje de la viuda que responda al papel social que las fuentes nos indican que pudo llegar a tener.

En el presente trabajo no vamos a ocuparnos de la viudedad genérica en la Hispania tardoantigua, pues sería un empeño que exigiría un espacio mucho más amplio del aquí disponible. Nos centraremos en un tipo específico de viuda que reúne una serie de especiales características que la convierten en un buen medio para apreciar todos los posibles factores incidentes en la construcción de la viuda y su papel social: la viuda de clérigo.

¹ J. ORLANDIS, «La reina en la monarquía visigoda», en J. Orlandis, *Estudios visigóticos III. El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*, Madrid, 1962, págs. 103-125

² Vid. Alejandrina PARDO FERNÁNDEZ, «La condición de viuda en el mundo visigodo a través de las actas conciliares» en A. González Blanco (dir.), *Antigüedad y cristianismo III. Los visigodos*, Murcia, 1986, págs. 209-220

³ Básica a este respecto resulta la obra de H. PARRISSE (ed.) *Veuves et veuvage dans le haut moyen age*, París, 1993.

La viuda de clérigo puede ser considerada un *unicum* por diversos motivos. A partir del s. IV se convierte en una figura anacrónica y marginal en el pensamiento de una Iglesia que ubica su ideal en el sacerdote célibe y ve en la esposa del clérigo un peligro, una amenaza constante a la pureza ritual que se exige al sacerdote⁴. Tanto en calidad de esposa como de viuda del clérigo, merece una atención especial por parte de la legislación conciliar, que intenta imponer sobre ella un control mucho más estricto que sobre el común de las mujeres. Pero al mismo tiempo, precisamente por la especialísima relación que mantiene con el clérigo y, por extensión, con el ámbito de lo sagrado, es una mujer que podía alcanzar un notable prestigio social y jugar un papel destacado en la comunidad. Resulta por tanto evidente que se distinguirá claramente de las otras viudas.

La viuda es objeto de una clara protección por parte de la legislación tardoantigua⁵ en ámbitos como la propiedad de bienes, la protección contra la imposición de nuevos matrimonios, la capacidad de ejercer la tutoría sobre los hijos y la celebración de segundas nupcias. Las únicas restricciones que encontraremos a su posible actuación se relacionarán únicamente con consideraciones de decoro social (el respeto al duelo, el *tempus lugendi*, p.e.) o con la protección al derecho de sucesión de los hijos en caso de segundas nupcias.

Si pasamos a considerar el trato que recibe la esposa/viuda de clérigo en la legislación encontraremos diferencias significativas. En primer lugar es una figura inexistente en la legislación emanada de las esferas civiles, equiparada a todos los efectos con las esposas/viudas de seculares. Pero es una figura ampliamente tratada por la legislación conciliar, en un sentido claramente represivo y limitador, estrechamente en relación con la evolución canónica del matrimonio de los clérigos.

El matrimonio de los clérigos y sus usos conyugales son, entre los siglos IV y XII, elementos discordantes en la doctrina oficial de la Iglesia occidental.

⁴ Cánones destacables en este aspecto son el 33 del concilio de Elvira (306), 5 del concilio de Lérida (546) y 5-6 del concilio VII de Toledo (653). También la Decretal de Siricio a Himerio de Tarragona (*Patrologia Latina*, P. Migne, París, 1844-1864 (PL) XIII, col. 1131) fue una fuente indiscutible de doctrina en referencia a la pureza ritual sacerdotal en el ámbito hispano. Para un tratamiento más general de la evolución del concepto de pureza ritual en la Iglesia occidental resulta básico el artículo de D. Callam, «Clerical continence in the fourth century. Three papal decretals», en *Theological Studies* 41 (1980), págs. 3-50.

⁵ *Lex Iulia de maritandibus ordinibus*; *Codex Theodosianus (C.Th.)* III.8.1; *C.Th.* III.8.2; *C.Th.* IX.25.2; *Corpus Iuris Civilis (C.I.)* V.9.6; *C.I.* V.49.1; *C.I.* VI.56.4; *C.I.* VI.61.4; *Liber Iudiciorum (L.I.)* III. 1. 8; *L.I.* III. 3. 11; *L.I.* IV. 2.14 y *L.I.* V. 2. 4.

Para una aproximación general a la situación legal de la viuda Antti Arjava, *Women and law in the Late Antiquity*, Oxford, 1996 y también Jane F. Gardner, *Women in roman law and society*, Londres, 1990.

Este carácter problemático procede de la acumulación de contradicciones que implica la condición del clérigo casado. Por un lado, se debe reconocer el carácter de vínculo eterno e indisoluble del matrimonio, institución santificada por Cristo, y la pervivencia de los votos y obligaciones mutuas de los cónyuges, incluso por encima de la ordenación de uno de ellos. Pero, al mismo tiempo, se exige del sacerdote (a partir de cierto momento y desde determinados sectores) una pureza ritual que conduce a la separación de su esposa y a la renuncia *de facto* al matrimonio. ¿Cómo integrar al clérigo en la doctrina conyugal de la Iglesia?⁶

Esta discordancia se evidenciará en la existencia de dos posiciones respecto al problema, en principio igualmente válidas. La primera será una posición favorable al matrimonio del clérigo y a sus prácticas conyugales. Es de hecho una posición tradicionalista, defendida con éxito ya en el concilio de Nicea por Pafnuzio y que se basa en la doctrina paulina y en la pervivencia del sentido del deber cívico-familiar del matrimonio. También juega un papel relevante en esta posición una concepción judeo/pagana de la pureza ritual, que exige del ministro esa pureza únicamente en determinados lapsos temporales, permitiendo llevar en otros momentos una vida totalmente normal⁷. Frente a esta posición, a partir del s. IV aparece una corriente de clara inspiración ascético/monástica, basada en una concepción más radical de la pureza ritual. Ésta exigiría un estado de pureza continuo, una actitud de constante contacto con la divinidad ligada estrechamente con la valoración de la virginidad/continencia. La actividad conyugal sería interpretada como un lazo mundano que incapacitaría para este contacto continuado, una mácula en la pureza de espíritu requerida al ministro⁸. Esta segunda posición será, como mínimo desde el episcopado de Siricio, la posición oficial de la Iglesia, lo que llevará a la necesidad de desarrollar mecanismos de compromiso y de control que, aceptando en parte los usos conyugales de muchos clérigos, implícitamente reforzaban el carácter normativo del celibato clerical.

Pese a la imagen que puedan dar los cánones y los tratados moralizantes, no parece que socialmente la esposa del clérigo fuera una figura mal considerada. Al contrario, contamos con ejemplos de alta valoración de su papel, en especial en el caso de las esposas de obispos, las denominadas *episcopae*⁹. Estas mujeres aparecen ligadas a un ascetismo riguroso, colaborando (dentro de los

⁶ G. ROSSETTI, «El matrimonio del clero», en *Il matrimonio nella società altomedievale. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XXIV*, 1977, págs. 478-493; B. Brennan, «*Episcopae*: bishops' wives viewed in sixth-century Gaul», *Church history* 54, (1985), pág. 314.

⁷ G. ROSSETTI, *Ibidem* págs. 493-501; D. Callam, *Ibidem* págs. 27-29.

⁸ D. CALLAM, *Ibidem* págs. 29-35; B. Brennan, *Ibidem* pág. 312.

⁹ Una fuente básica es B. Brennan, *Idem*.

límites establecidos) con las funciones sacerdotales de sus esposos, sufragando a partir de su propio patrimonio iglesias y monasterios¹⁰, en contacto estrecho con monjes y vírgenes... Sinesio de Cirene, Sidonio Apolinar, Venancio Fortunato y Gregorio de Tours ofrecen los retratos más positivos de *episcopae* con los que contamos, desarrollando la imagen de la pareja episcopal como ejemplo del equilibrio requerido en el obispo para guiar correctamente la comunidad¹¹. Pero, con todo, resulta evidente que estos testimonios positivos, esporádicos y sin un planteamiento ideológico preciso tras de sí, se vieron ampliamente superados por una normativa que redujo al silencio o a la descalificación la figura de la esposa del clérigo.

Esta visión negativa de la esposa del clérigo, que se concreta en una serie muy amplia de cánones regulando su forma de vida y sometiéndola a estrecha vigilancia para evitar que afecte a la pureza de su esposo, se prolonga en algunos ámbitos geográficos, como Hispania y la Galia, en el control sobre la viuda del clérigo. Allí aparecen en los siglos V-VI una serie de cánones prohibiendo y penando las segundas nupcias de la viuda de clérigo (desde la del obispo hasta la del diácono en Hispania, desde la del obispo hasta la del acólito en la Galia). ¿Qué explicación podemos señalar para estas medidas en el ámbito hispano? ¿Responden a las mismas premisas y condiciones las prohibiciones hispanas y las galas?

EVOLUCIÓN CANÓNICA

La prohibición de las segundas nupcias de la viuda de clérigo se encuentra únicamente en dos cánones conciliares hispanos, ubicados en concilios de características muy similares, siendo evidente la estrecha conexión entre los mismos. Los cánones son el 18 del concilio I Toledo (400) y el 29 del concilio II Braga (572).

Ambos cánones son prácticamente idénticos, siendo seguramente el bracarense una reiteración de la norma toledana. En ambos se establece que en caso de segundas nupcias de una viuda de obispo, presbítero o diácono, ésta sea privada de la comunión hasta el momento de su muerte, al tiempo que se prohíbe que toda persona con votos (*nullus clericus, nulla religiosa*) se relacione con ella.

¹⁰ Gregorio DE TOURS, *Historiarum libri X*, II, 17, *Momumenta Germaniae historica. Scriptores rerum merovingicarum, tomus I, pars I* (M.G.H.), Hanover, 1884.

¹¹ Sinesio DE CIRENE, *Epistula* CV; Sidonio Apolinar, *Epistulae* VII.9 (PL LVIII, col. 443-); Venancio Fortunato, *Carmina* I, 5 y IV, 27 (PL LXXXVIII, col. 59); Gregorio de Tours, *Liber in gloria confessorum* LXXIV y LXXV; B. Brennan, *Ibidem*, págs. 317-321.

Ambos cánones representan un *unicum* en el ámbito hispano, pues solamente en estos encontramos referencias directas a la viuda del clérigo, y no serán objeto de revalidación por concilios posteriores. Pero, a nivel occidental, es posible encontrar un grupo similar de cánones, dedicados a la misma problemática con cronologías próximas, y de origen galo. el canon 13 del concilio I Orleans (511), el canon 22 del concilio I Epaon (517) y el Canon 16 del concilio II Mâcon (585)¹².

Contamos así con un conjunto de 5 cánones hispano-galos de los s. V-VI tratando la misma temática, las segundas nupcias de la viuda de clérigo. Pero, pese a la aparente similitud, existen notables diferencias entre los dos conjuntos de cánones.

La tradición hispana conlleva la excomunión de la mujer hasta el momento de su muerte (momento en que podrá volver a recibir la comunión) y una cierta marginación dentro de la comunidad. Pero no implica la disolución del matrimonio, no señala ninguna penitencia a cumplir, ni condena de igual forma al nuevo esposo. Y, en todo momento, el vocabulario de los cánones es neutro, la condena no se lleva a las últimas consecuencias.

Por el contrario, la tradición gala es mucho más dura en todos los aspectos. Ya en el vocabulario, las segundas nupcias son denominadas como *crimum intentione* o *coniunctione illicita*. Y en el aspecto disciplinar, los cánones galos sí exigen la separación inmediata de la pareja y la conversión de ambos en penitentes, siendo la pena en caso de persistir en su unión la excomunión perpetua.

¿Qué motiva la mayor dureza de los cánones galos frente a los hispanos al tratar el mismo tema? En nuestra opinión, esta mayor severidad se relaciona con diferentes situaciones de partida, que ocasionan una mayor gravedad del asunto en el ámbito galo y, paralelamente, facilitan la intervención drástica de la autoridad eclesiástica. Para comprenderlo, hemos de recurrir a un canon previo a los de Orleans, Epaon y Mâcon, el canon 16 del concilio I Agde (506)¹³.

Por este canon se establece que en el caso de los candidatos casados al sacerdocio, una condición previa es una profesión religiosa indeterminada por parte de su esposa. De este modo, no sólo el esposo pasaría a ser sacerdote,

¹² Los tres cánones, muy similares entre sí, establecen la prohibición de las segundas nupcias de la viuda del presbítero o del diácono. En caso que se produzca, ambos contrayentes son excomulgados, y sólo serán readmitidos en la comunión en el momento de su muerte si han realizado una penitencia conveniente.

¹³ El canon establece que en el caso de los laicos casados que desearan ser ordenados era necesario el consenso de sus esposas, igualmente convertidas a la vida religiosa de un modo que el canon no explicita.

sino que la esposa asumiría algún tipo de voto ascético/continente¹⁴. Esta es la base de los cánones posteriores sobre la viuda de clérigo en el ámbito galo: como continente profesa, equiparable a las viudas o a las vírgenes consagradas, el compromiso de la mujer no finalizaría con la muerte de su esposo sino que sería perpetuo, y las segundas nupcias equivaldrían a la ruptura de un voto religioso. Esta concepción explica tanto la dureza de los términos utilizados para referirse a la unión como las exigencias de separación inmediata y de penitencia para ambos cónyuges, por cuanto ambos son culpables de la violación del voto. Y también se justifica la excomunión a perpetuidad en caso de continuidad de la unión, pues ésta es la pena tradicional a los continentes que rompen sus votos y no se someten a la autoridad eclesiástica¹⁵.

Frente a esta situación, la práctica de la consagración paralela de la esposa con la ordenación del marido no se encuentra documentada en Hispania. No aparece en ningún concilio hispano¹⁶, y tampoco nos consta ninguna noticia que indique esta costumbre. El ejemplo más cercano sería el matrimonio formado por Paulino y Therasia, pero no resulta válido, porque ambos cónyuges asumen un modo de vida basado en el ascetismo y la continencia con anterioridad a la ordenación sacerdotal de Paulino en Barcelona¹⁷.

La ausencia de esta costumbre es la que motiva el carácter tenue de las condenas a las segundas nupcias aparecidas en los concilios antes citados. ¿Cómo se podría ser más contundente contra las segundas nupcias de unas mujeres que no han recibido ninguna consagración y que, por tanto, son laicas libres de volver a casar? Así encuentra explicación que la condena no implique ni la separación del matrimonio (lícito) ni la condena paralela del nuevo esposo, y que sea posible la reconciliación *ad mortem* sin penitencia.

La solución a la cuestión en Hispania exigiría una evolución más lenta y tangencial. A partir de I concilio de Toledo (400) es posible seguir el desarrollo canónico de la figura de la viuda penitente o consagrada, figura a la que se iría equiparando la viuda de clérigo y que resultaría mucho más fácil de controlar. Esta figura se elaborará básicamente a partir de los cánones 6 del concilio I Lérida (546), 56 del concilio IV Toledo (633) y 5 del concilio X Toledo (656).

¹⁴ A partir de las referencias existentes, resulta notablemente complicado definir de forma precisa las características de este voto. Un texto de notable utilidad para aproximarse al carácter de este voto es la *Epistula ad galos episcopos* del papa Siricio (PL XIII, col. 1131-).

¹⁵ Por ejemplo el canon 6 del concilio de Lérida (546) o el 5 del concilio X de Toledo (656)

¹⁶ Aunque las actas del concilio de Agde (506) aparecen en la *collectio hispana* y fueron ampliamente conocidas y utilizadas. Prueba de ello son las frecuentes referencias en los concilios tarraconenses del primer cuarto del s. VI a las mismas como fuente de autoridad.

¹⁷ Paulino DE NOLA, *Epistula II* (PL LXI, col 153-); Dennis E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, letters and poems*, Berkeley, 1999, págs. 89-102.

El canon 5 del concilio X Toledo (656) es básico en esta evolución. Al condenar las rupturas de votos de las viudas consagradas, el canon señala las viudas que quedan incluidas en su reglamentación. No únicamente aquellas que hubieran tomado los votos de forma efectiva, sino también aquellas que, por su vestido o actuación, fueran consideradas por la comunidad como viudas consagradas. Éstas últimas quedan afectadas por la regulación aunque se admite que nunca recibieron la consagración de manos de un sacerdote. De este modo las viudas de clérigo quedaban incluidas en el grupo de las viudas consagradas (por el género de vida que llevaban en vida de sus esposos, *vid infra*) y se llegaba a unos resultados equiparables a los galos: dureza de vocabulario, disolución de la pareja, penitencia para ambos y excomunión para los insumisos.

Contamos así con dos tradiciones canónicas paralelas sobre el mismo asunto, con unos resultados finales muy parecidos, pero que parten de unos puntos de partida muy distantes y siguen ritmos evolutivos diferentes. Por tanto, hay que suponer que en Hispania el interés por controlar a las viudas de clérigo ha de responder a causas diferentes a las existentes en la Galia. ¿Cuáles pueden ser estas motivaciones?

PROHIBICIÓN DE LAS SEGUNDAS NUPCIAS DE VIUDAS DE CLÉRIGO EN HISPANIA: POSIBLES CAUSAS

El discurso ascético/eclesiástico se centra, desde el s. IV, en la importancia de la virginidad y la continencia conyugal como verdaderas formas de vida cristianas, lo que conlleva que la viudedad pase a ser un estado potenciado por la doctrina eclesiástica. Cumplidos los deberes conyugales, el viudo se encuentra libre para desarrollar una vida plenamente cristiana, basada en la continencia, la limosna y la piedad. Y, aunque San Pablo admitiera las segundas nupcias de forma explícita¹⁸, se desarrolla un discurso ascético contrario a las mismas, presentadas como una concesión a la debilidad pecadora, un último recurso al que es mejor no recurrir¹⁹.

Pero este discurso no logra imponerse socialmente por su carácter básicamente ascético y por resultar imposible que superara el nivel de recomendación moral. Era innegable que San Pablo había permitido las segundas nupcias, y si difícil resultaba alterar este hecho, más difícil resultaba condenar las se-

¹⁸ Aunque más favorable al estado continente, Pablo acepta en *I Corintios*, 7 la conveniencia de las segundas nupcias para aquellos incapaces de mantener la continencia.

¹⁹ El mejor representante de esta corriente es, sin duda, San Jerónimo, quien en su violento estilo usual condena las segundas nupcias en numerosas de sus obras, p.e. *Ep. Ad Furiam*, XV.

gundas nupcias sin caer en la condena de cualquier unión matrimonial²⁰. Prueba de la falta de calado social de esta doctrina sería la amplia extensión de las segundas nupcias en todas las sociedades occidentales, atestiguada por cánones y fuentes de todo tipo. Por citar algunos ejemplos notables, Gala Placidia, Gosvinda y Brunequilda son viudas que contraen segundas nupcias y no sólo no reciben ningún tipo de crítica por ello, sino que sus matrimonios (a causa de su posición política) tuvieron amplia publicidad.

Parece poco probable por todo ello que fueran motivaciones ascético-morales las que llevaran a prohibir las segundas nupcias de las viudas de clérigos, cuando doctrinalmente no era posible condenarlas y no se trató de imponer al conjunto de viudas una prohibición similar.

A partir del s. IV también es creciente la preocupación por la pureza ritual y la reflexión sobre las condiciones requeridas en el ministro para que el sacramento sea válido. Y, como mínimo desde el pontificado de Siricio, se establece una estrecha relación entre la pureza ritual y la actividad sexual del clérigo (*vid supra*). Por ello, tanto a nivel hispano como imperial, se multiplican los cánones regulando las relaciones entre los clérigos y todo tipo de mujeres, incluyendo a sus esposas. La mujer es vista en todo ellos como una amenaza directa a la pureza del sacerdote, tanto induciéndolo a pecar como pecando ella misma y vinculándolo a su culpa.

Ello motivará, como hemos comentado, que la vida de la esposa del clérigo esté sometida a la reglamentación de numerosos cánones, buscando evitar toda repercusión en la pureza ritual del esposo. Pero este control se debe no a la propia mujer, sino a la condición de su esposo, no se está defendiendo una pureza ritual propia, sino la del cónyuge. Por ello ¿qué motivo tendría controlar la actividad sexual de la viuda del clérigo, si ya no puede afectar a la pureza ritual de su esposo? ¿Qué relevancia podrían tener las segundas nupcias de la viuda en la pureza ritual clerical roto el vínculo conyugal por la muerte?

Otra posible causa del intento de control sobre la viuda de clérigo podría ser el deseo de apropiación de las propiedades de la viuda, o de defensa de los bienes eclesiásticos que se pudieran usurpar a la muerte del clérigo. Gregorio de Tours nos ofrece un amplio y conocido ejemplo de los efectos que podía tener la ambición de una *episcopa* viuda sobre las rentas de una diócesis²¹. Pero el propio relato de Gregorio nos señala que el control sobre las segundas nupcias es una defensa inútil o innecesaria en estos casos. Inútil si consideramos que en el episodio narrado la *episcopa* sigue viuda, y pese a ello es capaz

²⁰ Una prueba de esta dificultad y de sus riesgos son las reacciones motivadas por el jeronimiano *Adversus Jovinianum*. Para una visión general del conflicto alrededor del *Adversus Jovinianum*, Adalbert De Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, París, 1993, págs. 273-329.

²¹ Gregorio DE TOURS, *Historiarum libri X, VIII, 39*; B. Brennan, *Ibidem* pág. 316.

de intentar controlar los bienes eclesiásticos. Innecesaria porque la legislación canónica ha establecido ya suficientes medidas de defensa del patrimonio eclesiástico como para lograr sus objetivos siempre que las circunstancias sean propicias²². A esto podemos añadir una impresión basada en las fuentes disponibles: la mayor parte de viudas de clérigos debían contar, como sus esposos, con unos recursos propios muy limitados. Es usual en las fuentes la representación del bajo clero como personajes de baja extracción social, pobres y sin excesiva formación²³, y de similares orígenes debían ser sus esposas. Por tanto, ¿podemos pensar en el desarrollo de una legislación específica para controlar unos aportes patrimoniales tan escasos? Y además ¿resultaría lógico ocuparse de un tema como éste, objetivamente menor, en el seno de concilios como I Toledo o II Braga, centrados en cuestiones más relevantes?

Una causa que nos parece factible para justificar el intento de control sobre la viuda de clérigo sería su posible apreciación ministerial por parte de la comunidad, debida a la forma de vida desarrollada en vida de su esposo. La esposa del clérigo podía llegar a ser identificada de tal modo con otros grupos de mujeres consagradas y con la actividad del clérigo que sus segundas nupcias podrían llegar a ser vistas socialmente como la ruptura de un voto religioso. Así constituirían un ejemplo peligroso para los grupos de mujeres consagradas y, al mismo tiempo, serían un motivo de tensiones dentro de la comunidad, situaciones ambas que las prohibiciones tratarían de evitar.

Normalmente, al hablar de mujeres con funciones ministeriales pensamos inmediatamente en grupos heréticos o heterodoxos, en actividades fuera del sistema²⁴. Pero hay que considerar dos factores: frente a esta teoría, contamos con ejemplos de mujeres con poderes ministeriales en comunidades plenamente ortodoxas pero marginales (en Calabria a fines del s. V o en Normandía en el s. VI, p.e.); y, en este caso concreto, estamos hablando no de mujeres con poderes ministeriales, sino de mujeres así apreciadas socialmente a partir de actitudes públicas que en nada dependen de una situación canónica real.

²² Cánones significativos en este aspecto son el 3 del concilio de Valencia (546), el 4 y 5 del concilio II de Toledo (527) y el 4 del concilio IX de Toledo (655).

²³ *C.Th.* 16.2.3 y *C. Th.* 16.2.17 ofrecen claros indicios sobre la procedencia social humilde de gran parte del clero y las consecuencias de este origen sobre sus funciones y autoridad.

²⁴ Ewa WIPSZYCKA, *Storia della chiesa nella tarda antichità*, Milán, 2000, págs. 277-279; F. Gascó, «Castidad y don profético. Las profetisas montanistas», en J. ALVAR, C. BLÁNQUEZ y C. G. WAGNER (Eds.), *Sexo, muerte y religión en el mundo clásico*, Madrid, 1991, págs. 213-223. También la aproximación de Virginia Burrus al Priscilianismo está marcada por el apriorismo que une presencia femenina y heterodoxia. Una completa argumentación contra la posibilidad de la figura de mujeres con autoridad en la Iglesia se puede encontrar en H. Van der Meer, *Women priests in the Catholic Church. A theological-historical investigation*, Filadelfia, 1976.

Hemos de tener presente que el hombre antiguo y medieval es un hombre profundamente sensible a lo simbólico. La percepción visual y el consenso social, son tan importantes como las realidades en la determinación de la condición personal y el papel en la comunidad. Las actitudes, el vestuario, el vocabulario utilizado, el ámbito de actuación... marcan de forma real el papel social asignado, de manera que quien no cumple los requisitos esperados se ve desprovisto de reconocimiento, mientras que resulta posible usurpar una posición mediante la asunción de sus símbolos y actitudes²⁵. Y un ámbito donde esto es especialmente notable es el ámbito religioso, tan claramente marcado por la simbología y la gestualidad. Contamos con algunos claros ejemplos de ello: el canon 9 del concilio I Gerona (517) establece la imposibilidad de ordenación de antiguos penitentes como clérigos, pese a haber recibido ya la reconciliación, a causa de la apreciación social, que los seguiría viendo como penitentes pese al acto litúrgico de reconciliación. Y en el canon 5 del X Concilio de Toledo (656), ya comentado, se señala la posibilidad de incluir a una viuda en el grupo de las viudas consagradas, aunque ella niegue serlo, siempre que existan testigos que afirmen haberla visto como tal, si la comunidad la apreciaba como tal.

Nos hemos de preguntar, por ello, qué factores son los que podían diferenciar al clérigo y ver en cuántos su esposa podía jugar un papel paralelo. Cuanto más abundantes sean las coincidencias, más probable sería que sus figuras se conectaran y que creciera la imagen social de la esposa como una mujer con algún tipo de carga ministerial o carácter consagrado, aunque no existiera consagración *de facto*.

A grandes rasgos, podemos considerar que cinco factores distinguen al clérigo: la ordenación, el modo de vida, la actividad pastoral, la actividad sacramental y la gestión de los bienes de la iglesia. ¿En qué nivel podría compartir su esposa estos rasgos?

Como ya hemos comentado, la ordenación (consagración en caso femenino) no es un requisito exigido a la esposa de clérigo en Hispania, marcando una diferencia conceptual significativa. Pero en el modo de vida sí se debía dar una coincidencia significativa: la mujer también debería asumir la continencia sexual (como consecuencia del voto del esposo), asumiría un aspecto y unas prácticas ligadas normalmente al ascetismo, y se vincularía a las actividades de la iglesia. Contamos con un significativo ejemplo en Gregorio de Tours, donde una *episcopae* es confundida con una *vidua ecclesiae* por su aspecto y fre-

²⁵ Sabien G. MACCORMACK, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Turin, 1995, págs. 3-25; Peter Brown, *Power and persuasion in Late Antiquity towards a christian empire*, Madison, 1992, págs. 44-66.

cuencia en la iglesia²⁶. A ello hay que añadir que muchas, pese a las prohibiciones conciliares, vivirían en las mismas casas con sus esposos, por lo que su vinculación a una forma de vida ascética sería mucho más evidente.

La actividad pastoral está, teóricamente, totalmente vedada a las mujeres, como ejemplifica el canon 99 del concilio IV Cartago (398) *Mulier, quamvis docta et sancta, viros in conventu docere non audeat*. Pero estas prohibiciones se pueden matizar en dos ámbitos. En primer lugar, contamos con ejemplos hispanos de mujeres con una actividad claramente pastoral frente a varones y alabadas por esta actividad. La virgen Cerasia, según Eutropio el presbítero, predica entre los vascones y logra que se dirijan a los sacerdotes para ser bautizados²⁷. Y el monje Baquiario, hablando con otra virgen «de familia sacerdotal», afirma que sus obras son fuente de conocimiento incluso para los hombres²⁸. Esta presencia de mujeres doctas instruyendo a hombres podía resultar inapropiada, y de hecho los ejemplos conocidos son con vascos paganos (no miembros de la comunidad) y entre ascetas (mucho más receptivos a estas realidades). Pero existen otros ámbitos donde la pastoral femenina sería más libre y contaría con campos más amplios.

Como ya hemos comentado, la insistencia en la importancia de la continencia sexual de los clérigos motivó un grave problema de relación con las mujeres. ¿Cómo aproximarse a las mujeres para la labor pastoral necesaria, si todo contacto era susceptible de ser considerado sospechoso? Esto motivó que, tanto en Occidente como sobre todo en Oriente, aparecieran figuras femeninas destinadas a la pastoral femenina más básica. El ejemplo más conocido son las diaconisas orientales, pero en Occidente también contamos con noticias. El canon 99 del concilio IV Cartago citado con anterioridad prohíbe enseñar a hombres, pero no prohíbe en ningún momento la misma actividad entre mujeres. Y en el canon 12 del mismo concilio IV Cartago se nos indica que determinadas mujeres tienen como función instruir a las mujeres previamente a su bautismo. Es decir, toda la labor pastoral respecto a las mujeres laicas recae en mujeres con un contacto privilegiado con el ámbito religioso, siendo el sacerdote una figura en todo momento lejana para la laica. Ya en ámbito hispano, el canon 1 del concilio I Zaragoza menciona a mujeres reuniéndose para prácticas pastorales: (...) *ad ipsas legentes aliae studio vel docendi vel discendi conveniant*, prácticas que en este caso normalmente se vinculan a círculos ascéticos o priscilianistas. E Isidoro de Sevilla describe como figuras usuales las

²⁶ Gregorio DE TOURS, *Historiarum libri X 2*, 17 y B. Brennan, *Ibidem* págs. 317-318. Sobre la figura de las *viduae ecclesiae* y su papel en la comunidad, F. Bajo, «Las *viduae ecclesiae* de la Iglesia occidental (s. IV-V)», *Hispania Antiqua XI-XII*, (1981-1985), págs. 81-89.

²⁷ Eutropio el presbítero, *Liber de similitudine carnis peccati* (PLS I, col. 529).

²⁸ Baquiario, *Epistula I* (PLS I, col. 1035).

mujeres elegidas por los sacerdotes para la instrucción de las restantes mujeres de forma privada, señalando únicamente la conveniencia de evitar que asuman un papel excesivamente público²⁹.

Un ámbito privilegiado para detectar la función pastoral femenina es el monástico. Las abadesas aparecen como verdaderas guías espirituales de las vírgenes bajo su autoridad, maestras reconocidas por las autoridades masculinas. La virgen Baudonivia, hablando de Santa Radegunda, señala el papel instructor de la antigua reina en relación a las vírgenes de su monasterio en Tours³⁰. Y Leandro de Sevilla encomienda la formación monástica de su hermana Florentina al ejemplo y guía de Türtula, abadesa de su monasterio³¹. Este papel de las abadesas resulta lógico si consideramos las prohibiciones canónicas y en las reglas de contacto entre las vírgenes y todo tipo de hombre, incluyendo a los religiosos³². Aisladas así de los clérigos, era necesario que la abadesa asumiera un papel en la pastoral para dirigir la comunidad.

Difícilmente podrían desarrollar las vírgenes esta actividad pastoral entre las mujeres laicas, contra cuyo contacto les advertían generalmente las reglas³³. Por ello, es muy probable que los clérigos recurrieran a las mujeres más cercanas y susceptibles de ser instruidas en tales funciones: las *viduae ecclesiae* y sus propias esposas. Por ejemplo, Therasia dirige el coro de vírgenes en la basílica de Nola construida por su esposo³⁴, una presidencia que, seguramente, la llevaría a asumir un papel abacial respecto a esas vírgenes.

La actividad sacramental vuelve a ser un ámbito que, normativamente, aparece como exclusivamente masculino y, de hecho, la actividad ministerial de las mujeres será uno de los elementos utilizados para distinguir a la herejía³⁵. Pero la situación no parece tan clara al acercarse a las realidades de áreas marginales cultural o económicamente. En éstas, parece que las mujeres asumen claramente papeles auxiliares en el culto, en respuesta a la ausencia de órdenes menores que puedan colaborar con el clérigo.

²⁹ Isidoro DE SEVILLA, *De ecclesiasticis officiis*, II. XIX. 4 (PL LXXXI, col. 15).

³⁰ Baudonivia, *Vita radegundae liber secundus*, VIII-IX (PL LXXII, col. 663); Un análisis detallado del valor de la obra de Baudonivia para conocer la vida interna del monasterio de Poitiers se encuentra en E. Franca Consolino, «Due agiografi per una regina: Radegunda di Turingia fra Fortunato e Baudonivia», *Studi Storici* 29, (1988), págs.143-161.

³¹ Leandro DE SEVILLA, *De institutione virginum et de contemptu mundi*, XXXII (PL LXXXII, col. 873).

³² Cesáreo DE ARLÉS, *Statuta sanctorum virginum* XXI, XXXIII y XXXV (PL LXVII, col. 1105).

³³ Cesáreo DE ARLÉS, *Statuta sanctorum virginum* XXXIV; Aureliano de Arlés, *Regula ad virgenes* XIV (PL LXVIII, col. 399); Leandro de Sevilla, *De institutione virginum et de contemptu mundi* I.

³⁴ Paulino DE NOLA, *Carmina* XXI (PL LXI, col. 437).

³⁵ Vid. nota 25.

A finales del s. V, el papa Gelasio I se dirige a los obispos lucanos mencionando una serie de graves irregularidades frecuentes en la región. Y en el c. XXVI de dicha carta se menciona la sorpresa ante situaciones en las que se permite «*oficiar a mujeres en los sagrados altares*». Y esto en comunidades plenamente ortodoxas e incluso en presencia o con conocimiento de los clérigos locales³⁶. Aparecen aquí comunidades católicas de una región pobre y marginal en la que se permite el ministerio femenino (por razones que desconocemos) sin que esas comunidades lo consideren un motivo de escándalo.

Pero lo usual en estos casos no es que la mujer actúe como ministro, sino como acólito, colaborando con el clérigo masculino durante la liturgia. Así aparecen en una carta franca del 511 dirigida a los monjes bretones Lovocato y Caiterno, en la que son atacados por varios obispos por permitir que varias mujeres colaboraran como acólitas durante la celebración de la eucaristía³⁷. De nuevo aparece un contexto católico aunque marginal y rural, donde en esta ocasión oficiantes masculinos se ven asistidos por mujeres denominadas *conhospitas* actuando como acólitos. Una práctica que no parece puntual en Galia, pues en una inscripción de Poitiers del s. V aparece otra mujer, Martia, como cooficiante³⁸.

Vemos que en determinadas comunidades, marginales y pobres, incapaces de sustentar una estructura clerical compleja y donde el clérigo sería el único hombre ordenado capaz de participar en la liturgia, se podría recurrir de forma natural a ciertas mujeres para que actuaran como acólitas. Esta actuación sería más sencilla en el caso de mujeres consagradas, como vírgenes, que en ocasiones aparecen manipulando eulogias en los monasterios y dándoselas a familiares, como señala la regla de Cesáreo de Arlés³⁹. A falta de vírgenes disponibles, la esposa del clérigo, por su forma de vida y su relación con el clérigo, sería una mujer susceptible de ser utilizada en estas funciones.

¿Contamos con noticias similares en Hispania? Lamentablemente carecemos de toda noticia clara al respecto, pero diversos cánones parecen ofrecer pistas en esta misma dirección. En el concilio II Braga (572) contamos con dos cánones consecutivos y significativos. El canon 41 prohíbe a los laicos actuar como acólitos y manipular los vasos sagrados. El canon 42 prohíbe simplemente el acceso de las mujeres a la sacristía. ¿Por qué se suceden estos dos cánones? ¿Qué tendrían que hacer mujeres en la sacristía? Resulta evidente

³⁶ *Epistula IX Gelasium ad episcopos lucaniae* (PL LIX, col. 13). Tanto para éste como para los siguientes casos, una fuente básica es el artículo de G. Otranto «Notes on the female priesthood in Antiquity», *Journal of feminist studies* 7 (1991), págs. 73-94, en el que se realiza un detallado estudio de los diversos casos.

³⁷ *Epistula ad Lovocatium et Catihernum presbyteros*, (PLS III, col. 1256).

³⁸ CIL 13. 1183, n.; G. Otranto, *Ibidem* págs. 87-88.

³⁹ Cesáreo DE ARLÉS, *Statuta sanctorum virginum* XXIII.

que no se prohibiría su acceso a la misma si fuera con funciones de limpieza del local, pues en Hispania no hay una conciencia tan desarrollada de la impureza ritual de la mujer como para impedir su cercanía a los objetos litúrgicos. Pero sí se prohibiría si fuera con intención de tocar los objetos litúrgicos para llevarlos al altar. Resulta posible relacionar ambos cánones entre sí y con situaciones comentadas anteriormente. El canon 41 se dirigiría a impedir que laicos actuaran como acólitos en la liturgia, preparando el altar y ocupándose de los vasos litúrgicos, como consecuencia de la ausencia de clérigos con los órdenes menores. Y el canon 42 prohibiría (de forma más indirecta por la propia naturaleza altamente problemática de la acción) la misma actuación por parte de las mujeres. Otra indicación que las mujeres podían estar en contacto directo con los vasos litúrgicos aparece en el canon 2 del concilio III Braga (675), prohibiendo el uso por parte de los sacerdotes de los vasos litúrgicos como vajilla ¿Quién llevaría los vasos y platos litúrgicos a la mesa del clérigo, quién los llenaría de viandas, sino una mujer? ¿Quién los lavaría sino ella? ¿Y qué impediría que, igual que los llevaría del *secretarium* a la mesa del clérigo, los llevara del *secretarium* al altar?

Paralelamente, el canon 13 del concilio I Braga (561) prohíbe el acceso al *sanctuarium altaris* a los laicos (hombres y mujeres) en el momento de comulgar. Este tipo de prohibiciones se suele relacionar con las luchas por el prestigio social en el seno de la comunidad, buscando los laicos más poderosos distinguirse mediante el contacto más directo con el área sagrada por excelencia. Pero, en este contexto, ¿No se podría considerar aplicable también a los laicos que actuaran como acólitos? Como resulta lógico, al ser los más cercanos al oficiante y encontrarse en el *sanctuarium altaris*, también serían los primeros en poder comulgar. Al prohibírseles el acceso al *secretarium* y al *sanctuarium altaris*, se estaba incapacitando doblemente a los laicos (de todo sexo) para ejercer las funciones de los acólitos. En todo caso, es destacable que se considere la posibilidad de mujeres entrando en el *sanctuarium altaris* en el curso de la liturgia.

Existían, por tanto, ámbitos litúrgicos en los que la esposa del clérigo podía actuar en determinadas circunstancias, y ser vista actuando por la comunidad. Un ejemplo galo presenta muy gráficamente esta posibilidad de influencia en el ámbito litúrgico. En el cáliz consagrado por el obispo Leoncio de Burdeos (segunda mitad del s. VI) en su iglesia aparecía inscrito un poema que destacaba a su esposa como codonante del mismo⁴⁰. Una inscripción que pone en condiciones de igualdad como donante a la esposa del obispo y la vincula a su actuación como ministro, en un objeto destinado al culto y que es objeto de publicidad.

⁴⁰ Venancio FORTUNATO, *Carmina* I, 14; B. Brennan, *Ibidem* págs. 319-320.

La gestión del patrimonio eclesiástico es otro ámbito donde la esposa del clérigo podía jugar un papel importante. Esta participación sería posible gracias a la tendencia a la fusión entre las facetas pública y privada del clérigo, la confusión patrimonial usual y al papel normal de la esposa en la gestión del patrimonio doméstico-familiar.

La gestión patrimonial podría asumir dos aspectos claramente diferenciados. En primer lugar, podemos hablar de actividades ligadas al cuidado material de la iglesia y del propio sacerdote (limpieza del edificio, decoración de altares y capillas, confección de los vestidos litúrgicos...). Y en segundo lugar, es posible considerar la participación activa de determinadas mujeres en la gestión efectiva del patrimonio de la iglesia.

Contamos con numerosos ejemplos de mujeres dedicadas al cuidado material de la iglesia y del sacerdote, normalmente vinculados a vírgenes. Así, Venancio Fortunato nos presenta a Santa Radegunda e Inés dedicadas al adorno del altar con motivo de una festividad⁴¹. Y todavía más abundantes son los ejemplos de vírgenes vinculadas con el vestido del sacerdote. San Agustín recibe de una virgen una túnica como regalo⁴². Y San Césareo de Arlés señala las posibles actividades de las vírgenes vinculadas con el servicio a los clérigos, actuaciones que prohíbe en su regla⁴³. En una situación de convivencia entre el clérigo y su esposa (permitida por los cánones siempre que fuera con testigos⁴⁴), lo lógico sería que gran parte de estas funciones recayera sobre su esposa, que aparecería así nuevamente vinculada, de forma indirecta, con el culto, por su relación con instrumentos del mismo.

También tenemos ejemplos de participación en la administración material de bienes de la iglesia. La esposa de Namacio de Clermont dona los fondos para la erección de una basílica a S. Esteban, y aparece controlando todo el proceso constructivo e incluso la decoración pictórica de la basílica⁴⁵. Optato de Mileve menciona que, antes de partir a Roma, el obispo Mensurio de Cartago confía el inventario de los bienes de la iglesia a los presbíteros y a una anciana, seguramente una *vidua ecclesiae*, que aparece como una garantía frente los verdaderos encargados patrimoniales⁴⁶. Un ejemplo todavía más claro de administración de bienes eclesiásticos proviene de una inscripción de Salona⁴⁷.

⁴¹ Venancio FORTUNATO, *Carmina* VII, 12.

⁴² Agustín DE HIPONA, *Epistula* CCLXIII (PL XXIII, col. 61).

⁴³ Cesáreo DE ARLÉS, *Statuta sanctorum virginum* XLII.

⁴⁴ Cánones significativo en este aspecto son el 6 del concilio de Gerona (517), 22 y 23 del concilio IV de Toledo (633) y 4 del III concilio de Braga (675).

⁴⁵ Gregorio DE TOURS, *Historiarum libri X*, 2, 17; B. Brenan, *Ibidem* págs. 317-318.

⁴⁶ Optato DE MILEVE, *De schismate donatistarum adversus Parmenianum* I, XVII (PL XI, col. 883).

⁴⁷ G. OTRANTO, *Ibidem*, págs. 90-92; A. Crispo, «Antichità cristiane della Calabria prebyzantina», en *Archivio storico per la Calabria e la Lucania* 23 (1955), págs. 9-29.

Esta inscripción se interpreta, a partir de paralelos romanos, como la compra por parte de un tal Teodosio de una parcela en el cementerio de Salona, mediante un pago de tres sueldos a la presbítera Flavia Vitalia. Ciertamente la gestión de los cementerios solía ser función presbiteral, pero aquí aparece realizada por la esposa del presbítero, quien en este caso también debería tener autoridad sobre los enterradores (*fossores*).

Nuevamente nos encontramos con el silencio de las fuentes en el ámbito hispano. Únicamente contamos con algunos cánones referentes a los herederos del clérigo y la protección del patrimonio eclesiástico, en los que se evidencia la posibilidad de confusión entre bienes del clérigo y bienes eclesiásticos por la prolongada gestión en común⁴⁸.

Vemos así que, de los cinco factores que mencionamos para distinguir al sacerdote (ordenación, modo de vida, práctica pastoral, práctica sacramental y gestión del patrimonio eclesiástico), es posible ver en cuatro de ellos una actividad paralela femenina. Posible, que no obligatoria, y siempre con unos márgenes de actividad muy fluctuantes, dependiendo de la posibilidades y necesidades de la comunidad en cada momento.

También hay que señalar que, en la mayoría de casos, esta vinculación ha quedado mejor demostrada en relación con las vírgenes que con las esposas de clérigos. Pero ante esta circunstancia hay que considerar dos factores. El primero, la política de silencio respecto a la mujer del clérigo, posiblemente oculta muchas veces en un genérico. El segundo, que no todas las comunidades, especialmente las más pobres o marginales, contarían con vírgenes consagradas disponibles o capaces de asumir estas funciones, siendo mucho más factible recurrir a las esposas de sus clérigos.

Otro aspecto que consideramos estrechamente ligado a la prohibición de las segundas nupcias de la viuda de clérigo es el proceso de desarrollo del *ordo clericorum* a nivel hispano⁴⁹. Una vinculación que parte tanto de la evolución del proceso formativo del *ordo* en sí como del carácter de los dos concilios en que aparece la prohibición, claramente vinculados al fortalecimiento de la imagen y el prestigio clericales.

⁴⁸ Cánones significativos en este aspecto son el 3 del concilio de Valencia (546), el 4 y 5 del concilio II de Toledo (527) y el 4 del concilio IX de Toledo (655).

⁴⁹ R. GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España I. La iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, págs. 115-120; 303-311 y 378-389; J.M. MAYEUR *et alii* (eds.), *Histoire du christianisme. Naissance d'une chrétienté 250-430*, París, 1995, págs. 558-585; H. Jedin, *Manual de historia de la Iglesia II*, Madrid, 1980, págs. 369-395; M^a Victoria ESCRIBANO PAÑO, «Cristianización y liderazgo en la Lusitania Tardía», en IV Reunió d'arqueologia cristiana hispànica, Barcelona, 1992, págs. 267-275.

¿En qué estado se encuentra el clero hispano a principios del s. V, coincidiendo con la celebración del concilio I Toledo? A partir de los escasos elementos con que contamos, parece que era una situación de amplio desprestigio. La principal fuente para extraer esta opinión es el *Libellus precum*⁵⁰, petición presentada hacia el 384 a los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio, en la que se nos ofrece una imagen bastante crítica del clero hispano de la primera mitad del s. IV. Los autores del *Libellus* describen obispos que varían de doctrina cristológica según la opinión del emperador o a cambio de recompensas económicas, disputas entre obispos con mutuas excomuniones, agresiones contra clérigos y sus comunidades por parte de otros clérigos o por los propios obispos... Una situación quizás común, pero agravada por la lejanía respecto a las fuentes de autoridad pública y a la ausencia de una personalidad cohesionante y rectora a nivel hispano a partir de la muerte de Osio de Córdoba.

A esta situación se unirán, a partir de la segunda mitad del s. IV, dos graves problemas. El estallido de la crisis priscilianista llevará prácticamente al límite las tensiones en el seno de las comunidades hispanas, afectando seriamente al liderazgo eclesiástico. No solamente aparecen laicos compitiendo con los clérigos por la dirección de la comunidad⁵¹, sino que la autoridad de los obispos se ve discutida en sus propias sedes. Una muestra de ello son los conflictos en Mérida tras el concilio de Zaragoza (380), donde Hidacio sufre un intento de deposición, parte de su clero y del laicado se niega a comulgar con él y se vinculan a otros obispos, se realizan acusaciones de graves crímenes contra él...⁵². A esta situación se une el aparentemente mayor prestigio de los líderes priscilianistas entre parte de la población, prestigio quizás relacionado con su mayor rigorismo ascético, y que se evidencia en el éxito de la predicación personal de Prisciliano o en la elección como obispo de Dictinio.

Junto al priscilianismo, a partir del 409 aparecerá en Hispania una nueva fuente de amenaza religiosa, con la presencia de grupos arrianos políticamente dominantes. Los vándalos en la Bética hasta su marcha en 429, los suevos a partir de su conversión al arrianismo en 466 con la misión del obispo arriano Áyax y la presencia de contingentes visigodos dispersos durante la segunda mitad del s. V, motivan la aparición de un nuevo contingente clerical, arriano, del que apenas sabemos nada. Pero es evidente que la existencia de dos grupos

⁵⁰ *Libellus precum*: (PL XIII, col. 83); J. Fernández Ubiña, «El *libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», en R. Teja y C. Pérez (eds.), *Congreso internacional la Hispania de Teodosio*, Salamanca, 1997, págs. 59-69.

⁵¹ H. CHADWICK, *Prisciliano de Ávila: ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, Madrid, 1978, págs. 28-33.

⁵² Prisciliano, *Liber ad Damasum* (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Viena, 1866 sqq., XVIII, 1889); H. Chadwick, *Ibidem* págs. 52-57; V. Burrus, *The making of a heretic: gender, authority and the priscillianist controversy*, Berkeley, 1995, págs. 47-52.

clericales paralelos y antagónicos debía generar en determinadas zonas una fuerte competencia por los recursos y la autoridad⁵³.

Ante esta situación de tensión y amenaza a su posición, la Iglesia hispana reacciona con una serie de concilios centrados tanto en condenar a sus opositores como, especialmente, en fortalecer los mecanismos de control y autoridad eclesiásticos. Y por ello se produce un evidente fortalecimiento en todos los ámbitos del *ordo ecclesiasticus*, en un proceso que procura diferenciarlo de forma radical del laicado, reforzar su autoridad e incrementar los controles sobre sus miembros para asegurarse un comportamiento digno de su condición. La creación de un *ordo* prestigiado y potente, que cumpliera sus funciones religiosas y respondiera a unas mínimas exigencias ascéticas, es el principal instrumento para recuperar el liderato en las comunidades y afrontar con posibilidades de éxito las amenazas priscilianista y arriana⁵⁴.

El proceso de fortalecimiento del *ordo ecclesiasticus* se desarrolla en tres aspectos: el control sobre los clérigos⁵⁵ (marcando condiciones de ordenación, señalando una serie de deberes litúrgicos y prohibiendo ciertas actividades y profesiones); la institucionalización de la autoridad de los clérigos sobre los laicos y de la autoridad episcopal sobre toda la comunidad⁵⁶ (estableciendo las funciones exclusivas del obispo, marcando su autoridad sobre el clero y fijando los mecanismos para imponerse a los *potentes* laicos); y el control sobre el entorno familiar del clérigo⁵⁷ (instituyendo qué matrimonios son lícitos o ilícitos para los ordenados, controlando la actividad de la esposa o la hija del clérigo, señalando los tipos de convivencia con mujeres lícitos o ilícitos y, finalmente, regulando la forma de vida de la viuda del clérigo).

⁵³ Pese a que la información sobre las relaciones entre las dos comunidades en Hispania es muy escasa, contamos con una imagen más completa de las mismas en otros ámbitos. Así, conocemos los conflictos existentes en la zona dalmata y el norte de Italia a finales del s. IV, en los que juega un papel fundamental Ambrosio de Milán. En una situación de gran tensión y claramente politizada, la lucha se centra en el control sobre las basílicas y sus recursos, como instrumentos básicos del poder episcopal. Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and court in a christian capital*, Londres, 1994, págs. 3-25.

⁵⁴ Los principales concilios a los que nos referimos son I Toledo (400), en relación directa con la lucha antipriscilianista; I Tarragona (516), que se puede vincular con el proceso contemporáneo de asentamiento de los visigodos en partes de la Tarraconense; y I y II Braga (561 y 572), con una carga antipriscilianista muy marcada pero que son, al mismo tiempo, los concilios que organizan la conversión del arrianismo al catolicismo del reino suevo.

⁵⁵ Cánones significativos en este aspecto son el 2-5 y 10 del concilio I de Toledo (400), 2-4, 7 y 11 del concilio de Tarragona (516) y 2-5 y 7 del concilio II de Braga (571).

⁵⁶ A este respecto, por ejemplo los cánones 12 y el 20 del concilio I de Toledo (400), 5, 6, 8 y 12 del concilio de Tarragona (516) y 1-12 del concilio II de Braga (571) entre otros.

⁵⁷ Relativos a esta materia son los cánones 1, 3, 4, 7 y 19 del concilio I de Toledo (400), 1 y 9 del concilio de Tarragona (516) y 26, 28, 29 y 43 del concilio II de Braga (571).

El control sobre el entorno familiar del clérigo es motivado por la exigencia de un cierto nivel de ascetismo y por las preocupaciones por cuestiones relacionadas con la pureza ritual, como hemos comentado, y afecta a toda mujer que pueda tener contacto con el clérigo. La preocupación por el comportamiento público de su esposa e hijas (es destacable la forma en que se ignora el comportamiento de los hijos varones) y por la posible convivencia con *subintroductae*⁵⁸ van dirigidas a la creación de una imagen social sólida y basada en principios ampliamente aceptados. El clérigo ha de ser el *paterfamilia* ejemplar, cuyas mujeres destaquen por su piedad, modestia y castidad.

En este contexto ¿A qué se debería el deseo de controlar a sus viudas? En primer lugar, parece que las hijas, ya fuera por su consagración como vírgenes o por su matrimonio, ya quedarían sujetas a alguna autoridad. Por ello no sería necesario regular su actividad tras la muerte de su padre, mientras las viudas dispondrían de una mayor libertad de actuación, siempre peligrosa, a partir de ese momento. Y más en este caso, en el que su actuación se podría seguir vinculado a la imagen de su esposo fallecido y afectar a todo el *ordo ecclesiasticus*. Unas segundas nupcias (las cuales solían implicar la petición de penitencia) ¿no resultarían escandalosas en el caso de la viuda del clérigo? ¿Era admisible que la anterior esposa de un clérigo volviera a casar en una unión que no recibiría la bendición eclesiástica?

Y, además, la prohibición de sus segundas nupcias llevaría a potenciar la segregación del *ordo* respecto a los laicos y marcar su mayor autoridad y condición social. Como hemos mencionado anteriormente, todo parece indicar que las segundas nupcias eran frecuentes, existiendo una alta circulación de viudos y viudas. Al prohibir las segundas nupcias tanto a los sacerdotes como a sus viudas, el grupo se segregaba socialmente, se distinguía por unos usos y costumbres propios, reforzaba la conciencia de grupo frente al resto de comunidad. Si recordamos el texto de los cánones hispanos que estamos tratando, en ellos se especifica que una de las consecuencias de las segundas nupcias será que ningún clérigo ni religiosa consientan su trato (*nullus clericus, nulla religiosa cum ea convivium summat*). Ofrece una imagen de pervivencia de la integración de la viuda del clérigo en el ámbito social del esposo, ámbito del que es repudiada en caso de segundas nupcias. Implícita en la concepción de ser «uno de los nuestros» está la amenaza de expulsión del grupo en caso de romper sus reglas de comportamiento.

Un último elemento que podría jugar un papel en este contexto sería el fortalecimiento de la imagen de autoridad clerical que produciría que sus esposas

⁵⁸ Cánones significativos en este aspecto son el 27 del concilio de Elvira (304), 1 y 9 del concilio de Tarragona (516), 27 y 32 del concilio II de Braga (571) o 43 del concilio IV de Toledo (633), entre otros.

no pudieran volver a casar con laicos. Esta prohibición se vincularía con la alta dignidad de la condición del clérigo, que haría inviable un nuevo matrimonio, visto inevitablemente como un descenso en la escala social. Se estaría utilizando así, a favor del *ordo ecclesiasticus*, un argumento que aparecerá en el concilio III Zaragoza (691) a favor de los reyes: «*para que no parezca súbdita de la plebe la que antes fuera conocida como señora*». Las segundas nupcias equipararían en condición a los dos esposos, lo que sería, *de facto*, una degradación para el primer esposo, el clérigo, superior al laico en *dignitas* cuando no en *potestas*.

CONCLUSIONES

Una primera conclusión práctica es la imposibilidad de entender los cánones de forma aislada, o trabajar únicamente con material canónico, sin relacionarlo con otras fuentes de información de la época. Todo intento de definición de realidades sociales a partir únicamente de la información conciliar será, como mínimo, distorsionada y parcial, incapaz de captar los matices motivados por circunstancias sociales, temporales o culturales. Así, unos cánones que, *per se*, parecerían responder a una visión negativa desde ámbitos eclesiales de la mujer o la viuda, aparecen una vez contextualizados como instrumentos en la formación del *ordo ecclesiasticus* en Hispania.

Paralelamente, también ha quedado claro que el trabajo con cánones de diferentes procedencias ha de ser cuidadoso y sensible tanto a los matices como a los antecedentes y a la evolución canónica local de cada tema. Las similitudes pueden resultar únicamente aparentes, al partirse de tradiciones diferentes que posibilitan reacciones diferentes ante los mismos problemas. Así, frente a la aparente similitud entre los cánones hispanos y los galos referentes a la prohibición de las segundas nupcias de la viuda de clérigo, hemos podido comprobar como tal similitud no respondía a una identidad real en el problema tratado. En el ámbito galo, la esposa del clérigo asumía votos religiosos, lo que motivaba que sus segundas nupcias pudieran ser consideradas una ruptura de los votos y generar, por tanto, una reacción conciliar contundente. Por el contrario, en Hispania esta tradición es inexistente, lo que explica la relativa suavidad de la condena conciliar y obliga a buscar causas propias para la prohibición, diferentes a las que funcionan en el ámbito galo.

Buscando estas posibles causas, hemos visto que las que primero se suelen mencionar, en especial aquellas más estrechamente vinculadas con el género, no nos sirven para explicar el motivo de la prohibición conciliar. La cultura clerical favorable a la virginidad y la viudedad, las cuestiones relacionadas con

la pureza ritual o el deseo de controlar el patrimonio de la viuda pudieron jugar un papel, preparar un estado de ánimo, conferir coartadas intelectuales, pero no parecen en ningún momento capaces de ser factores clave en la cuestión que aquí tratamos.

Buscando causas que realmente pudieran motivar la prohibición que nos ocupa, hemos distinguido dos posibles motivaciones, que no resultan excluyentes mutuamente, y podrían combinarse perfectamente.

En primer lugar, a partir de las características que consideramos definitivas de la función sacerdotal en el momento de promulgación de los cánones, hemos intentado probar que determinadas mujeres podían cumplir, a ojos de la comunidad, muchas de esas características. Mujeres como vírgenes consagradas o las esposas de los clérigos podrían vincularse tan estrechamente a las actividades eclesíásticas que acabarían confundiendo con el clero en la visión popular, llevándolas a ocupar posiciones o a ostentar un prestigio social que, *de iure*, les resultaría impropio. Y, una vez investidas con esa apreciación ministerial-consagrada, sus segundas nupcias se verían imposibilitadas por la conveniencia social, que las identificaría con una ruptura de votos, un motivo de escándalo reprobable.

En segundo lugar, también hemos podido vincular el control sobre la viuda del clérigo con el proceso de concreción de las características y papel social del *ordo ecclesiasticus* en Hispania, en respuesta a los estímulos ocasionados por el priscilianismo y el arrianismo. La prohibición de las segundas nupcias reforzaría la segregación social del grupo clerical, reafirmaría su diferenciación por el prestigio y la dignidad, y marcaría de forma más estrecha la distancia entre los clérigos (y sus vinculados) y los simples laicos bajo su dirección y tutela.

De modo que la prohibición de las segundas nupcias parece tener poco que ver con la concepción clerical sobre las viudas o con el género de las afectadas, para entrar en cuestiones más vinculadas con percepciones populares a partir de las actividades realizadas en la comunidad y al proceso de formación del *ordo ecclesiasticus*.