

Mercedes Serrato*

LA EXPERIENCIA ASCÉTICA DE LAS VIUDAS DE
LA ARISTOCRACIA SENATORIAL ROMANA:
MAS ALLÁ DE LA ORACIÓN

La segunda mitad del siglo IV y primeros años del V constituyen un momento histórico de especial interés para el conocimiento de las prácticas ascéticas desarrolladas por las mujeres cristianas de la Antigüedad Tardía. Una extensa producción patrística de muy diverso género y destinada al público femenino es testimonio, no sólo del avance del movimiento ascético entre las mujeres, sino también de la creciente preocupación de los Padres de la Iglesia por mantener en alza dichas vocaciones con sus elogios a la perpetua virginidad y la casta viudez. Ciertamente, la práctica de vida ascética, centrada especialmente en la renuncia a la sexualidad como medio de alcanzar la perfección y el acercamiento a Dios, y que descansa en la exhortaciones de Pablo a célibes y viudas (I Cor. 7), está presente en el cristianismo desde sus mismos inicios. Pero resulta necesario poner en relación el auge del ascetismo de sesgo monástico que se percibe desde mediados del siglo IV, con la privilegiada situación que disfruta el cristianismo desde Constantino, que favorece la cristianización del Imperio y la consolidación de la Iglesia; así como con la propagación, por oriente y occidente, del movimiento monástico surgido en Egipto como reacción al inevitable proceso de secularización de la Iglesia, comprometida ahora con la realidad social y política del Imperio, y que trataba de recuperar los ideales ultramundanos de las primeras comunidades cristianas.

Se impone, en primer lugar, establecer los límites de este trabajo. Nuestro objetivo es el análisis de las funciones diversas que un grupo de matronas de la aristocracia senatorial romana pudo desempeñar al amparo de su adhesión

* Universidad de Cádiz

a la causa ascética. El grupo de las viudas cristianas se nos presenta con rasgos bien definidos y es sobre todo en Roma, como ha señalado E. Giannarelli, donde nace y adquiere consistencia esa nueva categoría femenina (GIANNARELLI 1980, 54 s.). El perfil que obtenemos a través de los trazos biográficos de Marcela, Paula o las dos Melanias, como exponentes de este sector femenino de la sociedad romana, es el de un grupo de mujeres que pertenecen a los círculos más elevados de la sociedad y vinculadas por lazos de sangre o amistad, resueltas a no contraer nuevas nupcias y mantenerse alejadas de los compromisos a los que por su posición estaban obligadas -en clara ruptura con una tradición que se consideraba inmutable- y decididas a la práctica de un ascetismo de sesgo monástico en el ámbito del hogar y la ciudad; si bien algunas de ellas, es el caso de Paula y de las dos Melanias, optarán finalmente por alejarse de la ciudad y de las presiones que representa para vivir su retiro en Tierra Santa (SERRATO, 1993, 89 ss.). Ciertamente, este perfil es válido igualmente para definir la categoría de las vírgenes cristianas, pero otros rasgos ayudan a definir el grupo de las viudas. Su capacidad de decisión sobre su persona y sus bienes, que les permite una amplia libertad de movimientos y un papel de primer orden en el ejercicio de la caridad, así como su inquietud intelectual en el marco de la ciencia escrituraria y su participación activa en los debates teológicos, confieren a estas mujeres, al amparo de la situación de informalidad del movimiento ascético femenino, un dinamismo en el seno de la comunidad cristiana y en la vida de la Iglesia que va más allá del papel restringido a la asistencia y a la oración que le confieren los preceptos paulinos y de los que se hace eco la patrística posterior (I *Tim.* 5, 3-16). Nuestra principal fuente de información para este análisis son los retratos ejemplares de nobles y santas matronas romanas contenidos en las cartas y opúsculos de Jerónimo, rigorista asceta que ocupa un lugar de primer orden entre los Padres de la Iglesia que, en oriente y occidente, dirigieron sus esfuerzos a la propagación de los ideales ascéticos en las postrimerías del siglo IV. Pero otros hombres de Iglesia dedicaron su atención a estas mujeres. Junto a Jerónimo, las figuras de Paladio de Helenópolis, Paulino de Nola, Geroncio, monje de Palestina, Ambrosio de Milán o Agustín de Hipona, entre otros, nos proporcionan un *corpus* limitado pero homogéneo de testimonios, que nos permite afirmar los rasgos que definen al grupo de las viudas cristianas en la Roma de la Antigüedad Tardía en el ámbito de las funciones que ejercieron en beneficio propio y de la Iglesia.

El movimiento ascético femenino se manifiesta en tan claro ascenso como en ciernes todavía en sus principios organizativos, posibilitando una variedad de situaciones derivadas de las distintas formas de entender y practicar el ascetismo a las que intentan poner límite los Padres de la Iglesia. Los tratados *De Virginitate* y *De Viduis*, producidos en buen número en oriente

y occidente desde mediados del siglo IV (CAMELOT, 1952, 273 ss.), y a los que se suman otros escritos en forma de cartas, sermones, epitafios, biografías, realizados para elogio y exhortación de cuantos abrazan la virginidad o perseveran en la viudez, nos revelan el interés y esfuerzo de los hombres de Iglesia por organizar e institucionalizar un movimiento femenino cuya fluidez revela el retraso con que se inserta en las formas de vida monástica disciplinadas por una regla (CONSOLINO 1988, 37). Esta situación de fluidez se manifiesta igualmente en las disposiciones canónicas y conciliares mediante las cuales la Iglesia fija su doctrina y establece el papel de los fieles en la comunidad cristiana. Formulaciones teóricas y normativas motivan y privilegian la elección de la virginidad y, en su defecto, la casta viudez, frente a la tradicional opción del matrimonio, no sólo justificada por unos mayores premios en la vida de salvación, sino también en orden a una preeminencia en la sociedad cristianizada donde las vírgenes, y tras ellas las viudas, ocupan ahora un lugar de honor. Consideradas como dignas de admiración y edificación de los fieles, su preeminencia en la comunidad justifica el lugar destacado que ocupan en las celebraciones litúrgicas, tras el clero y separadas del común de los fieles (Hier. Ep. 22, 21; Constituciones Apostólicas II, 57, 12). La exhortación a la vida ascética se argumenta también con consideraciones de tipo práctico donde los aspectos negativos del matrimonio y la procreación ocupan un lugar destacado. La vida ascética se presenta como una suerte de liberación de la maldición divina que condena a la mujer a sufrir los dolores del parto y a vivir sometida al marido (Gen. 3, 16) y no falta tampoco el recurso al *topos* de las *molestiae nuptiarum*, de clara tradición pagana (TORRES 1995, 104 ss.; SERRATO 1999, 154 ss). Jerónimo aconseja a la viuda Geruquia que aproveche “la ocasión de libertad que se le ofrece, para tener de nuevo potestad sobre su cuerpo y no ser esclava de un hombre” (Ep. 123, 10). Y en su intento por consolar a la matrona Paula, destrozada por la muerte de su hija Blesila, le recuerda la entereza de Melania la Mayor que, tras perder en poco tiempo al marido y dos hijos, dió gracias a Dios por haberla liberado de tan grave carga para poder consagrarse a la santidad sin impedimento alguno (Ep. 39, 5). Argumentos similares fueron empleados por Ambrosio, en la iglesia de Milán, en su afán por conseguir adhesiones virginales y vencer la resistencia de padres y parientes a la vocación ascética de las jóvenes (*De virginibus* I, 24 ss.).

Las excelencias de la virginidad y la viudez se complementan con normas precisas de comportamiento que manifiestan el interés por disciplinar a estas mujeres *Deo dicatae* y que se presentan continuadoras de las prescripciones de conducta ofrecidas para tal fin por los africanos Tertuliano (*De cultu feminarum*) y Cipriano, obispo de Cartago (*De habitu virginum*) en el siglo anterior. A la perfecta observancia de la castidad, deben sumarse unos ras-

gos externos que distinguen a vírgenes y viudas en el seno de la comunidad cristiana. Su sobriedad en el vestir, el rechazo de adornos y afeites, su manera de andar y permanecer en silencio, y un total alejamiento de los acontecimientos mundanos, son propios de las mujeres vinculadas a la vida secular. Recluidas entre las paredes del hogar, que sólo habrán de abandonar con ocasión de la liturgia religiosa o para acudir a las reuniones ascéticas, y siempre acompañadas de otras mujeres de probada reputación, *su vida* debe transcurrir en la oración y constante meditación de las Escrituras (Ambr., *De virginibus* 2, 9; *De viduis* 4, 22; Hier., *Ep.* 22, 16 ss., a la virgen Eustoquia; 54, 6 ss. a la viuda Furia; Constituciones Apostólicas III, 6, 3). Es Jerónimo quien propugna un ritmo monástico para vírgenes y viudas, basado en la abstinencia, vigiliias, rigores corporales, horas dedicadas a la salmodia y la oración y estudio de las Escrituras (GORCE 1925, 153 ss.; SERRATO 1993, 89 ss.), todo un programa más acorde para ser ejecutado entre los muros de un monasterio que en las casas palaciegas, pero que Jerónimo adapta al medio urbano y social de estas mujeres, metamorfoseando el abandono de la ciudad, principio monástico, por un abandono de los placeres que proporcionaba la misma (SERRATO 1991, 371 ss.).

El marco urbano y familiar donde se desarrollan estas experiencias ascéticas, claro testimonio de la informalidad del movimiento, ayuda a comprender estas preocupaciones de los Padres de la Iglesia en materia de disciplina. La opción ascética de las mujeres transcurre preferentemente en el ámbito del hogar; confiadas a la vigilancia de los progenitores cuando de vírgenes se trataba o en agrupaciones femeninas que no superan el marco estrictamente familiar y en las que se integran tanto vírgenes como viudas que perseveran en la castidad. En este sentido, es significativo que tampoco la consagración oficial de las vírgenes mediante el rito de la *velatio*, solemne ceremonia que oficiaba el obispo y que denota el interés de la Iglesia por institucionalizar la *professio virginialis*, suponía un alejamiento forzoso del ambiente doméstico y familiar al que por tradición las mujeres se encontraban vinculadas. Los riesgos que comportaba este ascetismo doméstico, falto de reglas precisas, son bien descritos por Jerónimo en su crítica afilada del ascetismo "mundano", tibio porque no suponía otra renuncia que la sexual, que muchas vírgenes y viudas romanas practicaban; realidad a la que aluden también de forma implícita las normas disciplinarias de los Padres de la Iglesia a las que ya hemos hecho alusión (SERRATO 1993, 35 ss.). No obstante, las recomendaciones patrísticas de vida ascética no contemplan otro espacio que el ambiente familiar, por más que a veces se imponen, como ya hemos señalado, pequeñas agrupaciones ascéticas de carácter familiar, sin que se trate de verdaderos cenobios acogidos a una regla. Cuando el obispo Ambrosio intenta vencer la resistencia de muchos progenitores milaneses a la vocación virginal de sus hijas les recuerda que "la virgen es una prenda

inseparable de sus padres, que ni les exige dote, ni los abandona con su partida, ni los ofende con su conducta" (*De virginibus* I, 32). No de otro modo se manifiesta el monje Jerónimo cuando aconseja a la viuda Salvina sobre la mejor compañía para perseverar en castidad: "Y en verdad, ya que tienes contigo a tu santa madre, y a tu lado se halla pegada tu tía, consagrada a perpetua virginidad, no debes buscar peligrosas compañías ajenas, segura (como estás) en compañía de los tuyos" (*Ep.* 79, 9). El ascetismo doméstico, clara manifestación de la persistencia de la tradición secular que vincula a la mujer al ámbito de la *domus*, hubo de mantenerse arraigado bastante tiempo, coexistiendo en las primeras comunidades con unos principios de organización precisos o en vías de precisarse, que también inician su andadura durante el período que nos ocupa y a las que finalmente se decidieron algunas de las nobles mujeres mencionadas.

Si las reflexiones de carácter teórico y normativo, que hemos señalado anteriormente, nos ofrecen un buen cuadro sobre la fluidez del movimiento ascético femenino, los riesgos que comporta y el deseo de controlar y mantener al alza las adhesiones a los ideales de virginidad y casta viudez, los retratos de santas y nobles mujeres contemporáneas, que aparecen ahora como importante novedad, nos proporcionan una buena información para el conocimiento de las prácticas de vida de un sector aristocrático y femenino de la sociedad romana en el que las viudas adquieren especial relieve. A las virtuosas heroínas del Antiguo y Nuevo Testamento y las mártires de las persecuciones se añaden ahora retratos de nobles y virtuosas mujeres contemporáneas, dignas de ser equiparadas a aquellas mujeres del pasado y ser presentadas como ejemplo y para edificación de los fieles por su comportamiento modélico. Fue sin duda Jerónimo quien con mayor afán difundió estos *exempla* a través de sus cartas, galería de retratos de santas mujeres de la aristocracia romana, vírgenes y viudas, con las que el monje mantuvo contacto personal o epistolar durante sus años de estancia en Roma (382-385) y después desde su establecimiento de Belén y hasta el final de sus días en 419. Estos retratos ejemplares se presentan como un instrumento de suma eficacia en su infatigable tarea de difusión del movimiento ascético y nos permiten apreciar que el ámbito de acción de estas mujeres va más allá de la reclusión y la oración. Un pasaje de la carta a la joven Furia es fehaciente prueba de la excelente acogida que estos *exempla* debían tener entre las nobles cristianas romanas. Jerónimo, después de ofrecer a Furia diversos ejemplos de viudas del Antiguo Testamento, Ana, Sarepta o Noemí, concluye diciendo: "Mas, a qué ir a buscar viejas historias y tomar de los libros las virtudes femeninas cuando, en la misma ciudad en que vives, puedes ponerte a muchas ante los ojos e imitar sus ejemplos? Para que no parezca adulación enumerar una por una, te basta con la santa Marcela que, respondiendo a su linaje, nos ha reproducido algo del Evangelio" (*Ep.* 54, 18). El

impacto social que causaban estas radicales conversiones, favorecía otras vocaciones y, con ellas, sus donaciones.

Los escritos de exhortación a la castidad, para vírgenes y viudas, inciden en el valor de la caridad, concediendo a esta práctica un sentido escatológico que encuentra pleno apoyo en numerosos pasajes neotestamentarios. El desprendimiento de los bienes terrenos y su distribución en limosnas asegura la salvación, y se presenta como un rasgo más del comportamiento ascético y como la única acción realmente social contemplada por los hombres de Iglesia para las mujeres *Deo dicatae*, confinadas al retiro y la oración (Hier. *Ep.* 22, 31; 108, 15; cf. Mt 5, 7; Lc 16, 9). Estas exhortaciones, claramente dirigidas a la aristocracia convertida, gozaron de especial acogida entre las viudas, que encontraron en ellas un espacio de actuación en la esfera pública, hasta entonces reservada a los varones a través de sus actividades evergéticas (BROWN 1982, 134). Se nos presentan así las viudas como grandes benefactoras, tanto por la vía de los legados testamentarios, como en vida con donaciones a la Iglesia de sus inmensos patrimonios. Sus donaciones a clérigos y monjes, su personal distribución de bienes para sustento de los necesitados, o la erección a sus expensas de iglesias, monasterios, hospitales, las convierten en principales sostenedoras de la Iglesia y sus representantes y las hacen dignas de fama, prestigio y admiración en una sociedad oficialmente cristiana. R. Lizzi analiza las motivaciones de los Padres de la Iglesia para sus argumentos en favor de la vida ascética y los efectos concretos que se derivaban para la sociedad de la época, efectos de carácter económico; pues la autora italiana establece una estrecha vinculación entre el reforzamiento de la Iglesia y el desarrollo del movimiento ascético femenino (LIZZI 1989, 129 ss.).

La actividad caritativa de las nobles matronas ganadas para la causa ascética revelan trazos de evergetismo en clara continuidad con una práctica propia de su clase aristocrática (CONSOLINO 1989, 969 ss.). Razones de piedad pero también orgullo aristocrático se perciben en las palabras que Melania la Mayor dirige a Pambó, solitario del desierto de Nitria, al que había socorrido con sus bienes: “permanecí en pie y esperaba que me honrase o se expresase por mi don, y como no escuchase nada le dije: *que sepas, señor, cuánto es; son trescientas libras*” (Paladio, *H.L.* 10, 3). Y es también el orgullo y la ostentación lo que provoca las críticas de Jerónimo hacia las viudas mundanas y ociosas, que exhiben su *beneficentia* repartiendo donativos a las puertas de los templos, lugares concurridos de la Roma cristiana, y actúan como “soberbias patronas” de un clero ávido de riqueza que se beneficia de sus donaciones (Hier. *Ep.* 22, 16; 32). Paradojas de la vida, el mismo Jerónimo sería pronto blanco de estos ataques, por su asiduo trato con las ricas viudas del círculo del Aventino (Hier. *Ep.* 45, 2) y quizá estas críticas también alcanzaron a sus hijas espirituales, como parece desprenderse de un

comentario en el elogio fúnebre de la viuda Paula, donde niega que “el deseo de fama” de la piadosa matrona motivasen sus actos de caridad. (*Ep.* 108, 16).

Por otra parte, la generosidad de estas mujeres no se limitó a la distribución de cuantiosas sumas entre los indigentes que a su paso encontraban o para sustento de clérigos y ascetas, como bien testimonian las larguezas de las dos Melanias o de la viuda Paula, que nutrieron de forma especial a los solitarios de Egipto y a los cenobios del entorno de Palestina (Paladio, *H.L.* 46, 2; 54, 1-2; *Vita Melaniae* 37-38; *Hier. Ep.* 108, 14). Las construcciones a sus expensas de edificios religiosos o de asistencia muestran el gusto de estas mujeres por la actividad edilicia en clara consonancia con el talante evergético de su *beneficentia*. Juliana, una piadosa cristiana de Florencia, viuda de un eclesiástico y que había inducido a sus hijos a la continencia, mandó erigir a sus expensas una basílica que fue inaugurada por el obispo Ambrosio en el año 394. No tenemos más datos que nos permitan identificar a esta viuda, pero, como señala Consolino, “solo una persona di famiglia influente poteva, e ciò anche più vero nel caso di una donna, prendere l’iniziativa di far costruire una chiesa ed ottenere che il più illustre vescovo del tempo intervenisse alla consagrazione” (CONSOLINO 1982, 461). En medio de una solemne ceremonia, Juliana es elogiada por el preclaro obispo como ejemplo de viuda cristiana, en la homilía pronunciada para la ocasión, y recibe las reliquias de los mártires Agrícola y Vital, que ella le había demandado y que habían sido exhumados poco antes en Bolonia; “y mientras él colocaba (las reliquias) bajo al altar, grande fue la alegría y la exaltación de toda la comunidad de los fieles” (Paul., *Vita Ambrosii* 29; *Ambr. Exhortatio virginitatis* 2, 10-12, sermón pronunciado en la basílica florentina). Es fácil imaginar el prestigio que hubo de alcanzar Juliana en la comunidad cristiana de Florencia, a la que había proporcionado un nuevo edificio para la celebración del culto, sobre todo, a los santos protectores. P. Brown ha estudiado la profunda transformación religiosa y social que supuso la extensión del culto de los santos en las postrimerías del siglo IV, de la mano de obispos y nobles familias, nueva élite cristiana. “El traslado de reliquias de una comunidad a otra, o su descubrimiento, elevaba el status especial de los miembros de la élite cristiana, haciendo de ellos agentes privilegiados, implicados personalmente en la distribución del bondadoso amor de Dios” (BROWN, 1981, 123 ss.).

El establecimiento en Tierra Santa permite a algunas viudas cristianas una más notoria actividad en el ámbito de la caridad. Bajo la guía espiritual de preclaros hombres de Iglesia, a los que de por vida estarán vinculadas, son sus patrimonios los que permiten la erección y el sustento de los monasterios latinos de hombres y mujeres que surgen en torno a Jerusalén y que dieron nuevo impulso a la institución monástica. La viuda Paula, con su hija

Eustoquia, siguió a Jerónimo a Palestina en el 385, después de un largo recorrido por el desierto de Nitria -*oppidum Domini* lo llama Jerónimo- socorriendo a cuantos monjes encontraban (Hier., *Ep.* 108, 14). Y establecidos en Belén, en las proximidades de la gruta de la Natividad, regentaron los monasterios levantados y sustentados con los bienes de la ilustre viuda. No está de más recordar que una experiencia similar era vivida ya, en Jerusalén, por otra ilustre viuda romana, Melania la Mayor. El monasterio de Jerónimo pronto se convirtió en un centro de estudio bíblico de gran prestigio y esta actividad, unida a la atracción que ejercían los Santos Lugares entre la aristocracia convertida, favoreció el aflujo de occidentales que eran acogidos en la hospedería que Paula fundara para tal fin (Hier., *Ep.* 108, 14; 20). Una ilustre visitante de los monasterios de Belén fue la matrona Fabiola, también ganada al ascetismo. Tras enviudar después de un segundo matrimonio, liquidó su patrimonio para asistir a los necesitados de toda Italia, pero su mayor mérito reside en haber sido la primera persona, y no sólo la primera mujer, que se decidió a fundar en Roma un hospital para enfermos desasistidos. También Fabiola se sintió atraída por los Santos Lugares de Palestina, y poco antes del 395 visitó aquellas tierras, pasando un tiempo en Belén (Hier., *Ep.* 64). Parece que incluso estuvo tentada de establecerse allí definitivamente, pero la noticia del avance de los hunos por tierras palestinas la hizo volver precipitadamente a Roma. A su regreso a la Urbe fundará una hospedería en Ostia, empresa que compartió con Pamaquio, senador romano convertido en asceta tras su viudez, y quizá influenciada por el ejemplo de Paula en Belén (Hier., *Ep.* 77, 6-10).

Durante su estancia en Palestina, Fabiola visitó Jerusalén, y sin duda el monasterio que allí había fundado Melania la Mayor. El monasterio, situado en el Monte de los Olivos, acogía a cincuenta vírgenes y a cuantos pedían hospedarse en el convento, y se sustentaba con el grueso patrimonio que la piadosa matrona había traído consigo desde Roma. Melania se había establecido en Jerusalén hacia el 377, después del obligado periplo por el desierto de Nitria, donde entró en contacto con los más célebres Padres del desierto y donde no hubo monasterio, iglesia, extranjero o prisionero que escapase a su generosidad (Paladio, *H.L.* 46, 1, 5; 54, 1-2). Pronto se le unió Rufino de Aquileya, maestro espiritual y protegido de la noble viuda, desde que éste llegara a Tierra Santa en el 381 y hasta el final de sus días; pues regresado a Roma en el 397, se refugió finalmente en Sicilia, huyendo de los godos, y allí prosiguió su labor de traductor de las obras de Orígenes, en una de las mansiones de la ilustre Melania (Paladio, *H.L.* 46, 5; BROWN 1988, 285). También Melania volvió a Roma, en una visita que se prolongó por espacio de diez años (399-409). Entregada a Dios pero interesada al mismo tiempo por los bienes de este mundo, su estancia en la Urbe respondió a sus deseos de apoyar, con el peso de su autoridad, la resolución ascética de su

nieta Melania la Menor y el esposo de ésta, Piniano, frente a la oposición familiar. Y no se mantuvo ajena a los conflictos familiares y las dificultades que entrañaron la liquidación de los bienes de la joven Melania, única heredera de un inmenso patrimonio (Paladio, *H.L.* 54, 3-4), cuya dispersión era causa de grandes y graves desequilibrios sociales y económicos (GIARDINA 1988, 128 ss.). En medio de tales tormentas familiares, ella misma gestionaba la venta de las propiedades que todavía conservaba en la isla de Sicilia, quizá mantenidas hasta entonces para ser transmitidas en la herencia familiar y ahora expuestas a la devastación de los bárbaros (Paladio, *H.L.* 54, 3). Melania murió poco después de su regreso a Jerusalén en el 409, pero la Ciudad Santa no quedaría desprovista de sustento por mucho tiempo. Su nieta, Melania la Menor, y su marido Piniano, convertidos en “hermanos” por su resolución de abrazar la causa ascética, siguieron sus pasos estableciéndose en Jerusalén, en el entorno del Monte de los Olivos, coto de su abuela Melania, una vez que hubieron terminado la ardua y lenta tarea que supuso la venta de sus muchas propiedades. Sus muestras de liberalidad, tanto en vida de Piniano como una vez viuda, en el norte de Africa durante su estancia en Tagaste y en el retiro de Jerusalén, son bien descritas por Geroncio en la biografía que dedicó a su protectora y se muestran en perfecta sintonía con la *beneficentia* evergética que caracteriza a estas nobles viudas romanas (*Vita Melaniae* 22; 37-39; 49).

No es casualidad que todos estos testimonios de donaciones y construcciones a expensas de las piadosas y nobles mujeres cristianas se dirijan claramente a las viudas. Ciertamente, estas mujeres gozaban de una capacidad para decidir sobre su persona y sus bienes, siempre que fuesen *sui iuris*, de la que carecían las vírgenes, bajo la potestad familiar; lo que hacía posible su notoria participación en el ámbito social. Pese al auge de las determinaciones ascéticas, el matrimonio continuaba siendo el destino normal de las jóvenes romanas, como medio indispensable que aseguraba la transmisión de linaje y patrimonios, y con ello la continuidad misma de la institución familiar. El caso más notorio es el de Melania la Menor, única heredera de una gran fortuna, que hubo de acceder al matrimonio concertado por su familia con su pariente Piniano, a pesar de sus deseos de virginidad (*Vita* I, 1). Melania no fué un caso único, por más que la inmensa fortuna que estaba en juego le confiera un carácter excepcional. Las quejas que dirige Ambrosio a sus fieles de Milán son un claro testimonio de la pertinaz resistencia que mostraban muchos progenitores cristianos ante la vocación virginal de sus hijas; y el obispo no duda en recurrir al topos del castigo divino para persuadirles a deponer su actitud (Ambr., *De virginibus* I, 65-66). Tampoco las jóvenes viudas romanas escaparon a la presión familiar, a pesar de la alta estima que la sociedad romana concedía a la *univira*, y que serviría de apoyo a la definición del modelo de viuda cristiana (Hier., *Ep.* 54, 1).

Marcela, la querida alumna de Jerónimo, joven viuda y sin hijos, hubo de resistir los ruegos de su madre Albina, que buscaba nietos para transmitir la herencia familiar, y el cortejo de un viejo consular (Hier., *Ep.* 127, 2). La preocupación por la transmisión del patrimonio y la consiguiente oposición familiar se ponen de manifiesto igualmente en las críticas que provocó en el patriciado romano la determinación ascética de la joven viuda Blesila y, años más tarde, la misma resolución que tomara su cuñada Furia (Hier., *Ep.* 39, 6; 54, 3). Blesila y Furia, lo mismo que Marcela, no habían logrado descendencia en sus matrimonios, pero pudieron vencer la oposición familiar en virtud de una situación jurídica que las sustrafía a toda clase de tutela. Y, factor determinante, porque ahora podían disponer libremente de sus bienes, y beneficiarse de legados y herencias familiares, sin temor a que el Estado se los apropiase como *bona caduca*, como había ocurrido a cuantos no alcanzaron descendencia desde los días de Augusto y hasta Constantino.

El estudio de los Textos Sagrados, *lectio divina*, ocupa un lugar de primer orden en la práctica ascética, como complemento a la oración y la meditación de las Escrituras (GORCE, 1925, 81 ss.), y es un rasgo más que nos ayuda a definir a la viuda cristiana y romana. Ciertamente, la cultura era un bien apreciado y practicado por muchas mujeres de la aristocracia occidental y esa inquietud intelectual era altamente valorada por los hombres de esta élite social (CONSOLINO 1986, 293). Agustín de Hipona expone con precisión, en el diálogo que mantiene con la Razón, el ideal femenino para un hombre culto de su tiempo. “Y qué me dices de la mujer? No te complacería tener una esposa bella, púdica, virtuosa, instruída o con disposiciones al menos de serlo?” (Aug., *Soliloquia* I, 10, 17). La formación que contempla Agustín para la mujer casada no pasaba de ser una cultura erudita, bajo la guía del marido, en beneficio de los hijos y de la imagen de buena esposa (Quintiliano l. I. 6; Musonio Rufo [ed. Hense], fragmento 4). Frente a esta cultura doméstica, las nobles ascetas romanas seguían el tortuoso camino de las Escrituras, en beneficio propio, eligiendo a sus maestros entre los más reputados exégetas y traspasando las paredes del hogar para competir en ciencia bíblica con los doctores de la Iglesia.

Sin duda alguna, el testimonio que mejor ilustra el apasionado interés de las ascetas romanas por el estudio escriturario nos lo proporciona el grupo de ilustres matronas que se reúnen en torno a la viuda Marcela; con simpleza conocido como círculo del Aventino. Un reducido grupo de mujeres de la mejor nobleza de la ciudad, algunas de ellas emparentadas por lazos de sangre o vinculaciones matrimoniales, que se esforzaban, en el interior de sus palacios, en la práctica de los rigores ascéticos de los monjes del desierto, e interrumpían su reclusión para ejercitarse en los estudios bíblicos que, bajo la dirección de Marcela, tenían lugar en su palacio del Aventino. Allí acudía la viuda Paula con sus hijas Eustoquia, apenas salida de la infancia, y

Blesila, cuando ésta quedó viuda tras un breve matrimonio. Asela, Felician, Felicidad, Marcelina, Sofronia, la viuda Lea, que dirigía una agrupación monástica a las afueras de Roma, y quizás también la viuda Fabiola, frecuentaron igualmente la escuela ascética del Aventino, si bien de la mayoría de ellas apenas sabemos sino sus nombres (SERRATO 1993, 73ss.). El importante papel que tuvo Marcela en la difusión del ascetismo entre las nobles romanas lo reconoce Jerónimo cuando alaba la influencia que ejerció en la vocación de Paula, Eustoquia o Sofronia y la considera, no sin cierta exageración retórica, la primera mujer que abrazó el estado monástico en Roma (Hier., *Ep.* 127, 5). Hay que recordar que Melania la Mayor, que habría nacido unos diez años antes que Marcela, en torno al 340, pronto se empeñó también en la continencia ascética.

El compromiso religioso que adquieren estas mujeres, apoyado en su elevada condición social, facilita una estrecha relación con los más notorios hombres de Iglesia; unas y otros, ya lo hemos señalado, son parte integrante de la nueva élite cristiana. Siendo todavía una niña, Marcela había podido escuchar las hazañas de los solitarios y cenobitas egipcios, y las disputas teológicas que dividían a la Iglesia en la parte oriental del Imperio, de labios de Atanasio de Alejandría, cuando éste se refugió en Roma bajo la protección del papa Liberio (341-346), huyendo de la persecución arriana. Muchos años después, ya viuda y consagrada a la causa ascética, pudo nutrirse de las enseñanzas de Pedro, sacerdote de Alejandría que no pudo suceder a Atanasio al ser depuesto por los arrianos y que igualmente recaló en Roma a la sombra del papa Dámaso (Hier., *Ep.* 127, 5). No sería extraño que estos dos eclesiásticos alejandrinos se hubiesen alojado en los palacios de Albina y su hija Marcela, haciendo uso del *hospitium* practicado por las élites romanas. Algunos años después, en el 382, Paula acogería en su casa a Epifanio, obispo de Salamina de Chipre, que había llegado a Roma, con Paulino de Antioquía, para asistir a un concilio convocado por la cuestión del cisma antioqueno (Hier., *Ep.* 108, 6). La relación de estas matronas con las grandes figuras eclesiásticas que, desde lugares lejanos, llegan a la ciudad, y el apoyo que les prestan, sólo se explican por la proximidad de estas mujeres al papa Dámaso, quien jugaría un importante papel en estos contactos. No está de más recordar la imagen que el pagano Amiano Marcelino nos ha dejado del obispo de Roma, como un clérigo que frecuentaba los altos círculos aristocráticos de la ciudad, un *auriscalpius matronarum*, ávido de poseer la sede de Roma y de enriquecerse con las donaciones de las matronas (*Collectio Avellana* n.1, c. 9). Sin duda a través de Dámaso entró Marcela en contacto con el monje Jerónimo, llegado a la ciudad en el séquito de Paulino y Epifanio, quizá para servir de intérprete entre los eclesiásticos latinos y orientales (CAVALLERA 1922, 75). Por su ciencia escrituraria, que sustentaba en el conocimiento del griego y el hebreo, por su rigor

ascético que avalaban sus años de retiro en el desierto de Calcis, pronto se ganó Jerónimo el reconocimiento de las élites cristianas de Roma y del mismo papa Dámaso, quien lo puso a su servicio. A ruegos de Marcela, que insistió hasta convencerle, empezó a frecuentar las reuniones del Aventino, convirtiéndose en guía espiritual y maestro de exégesis bíblica de aquellas nobles romanas. Las numerosas cartas que Jerónimo dirigió a estas mujeres durante sus años de estancia en Roma (382-385), nos muestran el trato asiduo y familiar que con ellas mantuvo, y el rigor y altura intelectual de las lecciones de la escuela ascética del Aventino. Las explicaciones sobre oscuras cuestiones bíblicas, sobre el significado de las palabras hebreas que permanecen sin traducir, los comentarios a los escritos patrísticos, se conjugaban con el duro aprendizaje del hebreo y el ejercicio del griego, con el que algunas de estas mujeres ya estarían familiarizadas (Hier., *Ep.* 23-34; 38; 37-45).

Entre todas estas mujeres despuntaba, por su inteligencia y su insaciable curiosidad intelectual, la viuda Marcela. Jerónimo la llama cariñosamente *philoponata*, estudiosísima (Hier., *Ep.* 30, 14); y las cartas de *re biblica* que a ella dirigió el monje dálmata, demuestran sobradamente su ávido interés por desentrañar el sentido de las Escrituras. Años más tarde, en el elogio fúnebre que hubo de dedicar a la memoria de su más brillante alumna, recordará cuántas veces se vio obligado a estudiar para poder responder a las difíciles cuestiones que ella le planteaba (Hier., *Ep.* 127, 7). De las lecciones de Jerónimo, Marcela adquirió una sólida formación escrituraria, que intentaba transmitir a las vírgenes y viudas de su escuela ascética, en ausencia del maestro. Y tal llegó a ser su reputación, que cuando Jerónimo abandonó la ciudad estableciéndose en Belén, en el monasterio que para él fundara la matrona Paula, a Marcela se dirigían laicos y hombres de Iglesia para salvar sus dificultades en materia escrituraria; ocupando en cierta forma el lugar de su maestro (Hier., *Ep.* 127, 7). Más contradictoria se nos presenta la figura de Paula, en las breves alusiones de Jerónimo a su competencia exegetica; a pesar del papel fundamental que le concede Franco Gori, como estrecha colaboradora de Jerónimo en la intensa actividad exegetica y editorial que el monje desarrollaba en el monasterio de Belén (GORI 1995, 443 ss.). Ciertamente interesada en el conocimiento de las Escrituras que, al decir de Jerónimo, Paula se sabía de memoria (Hier., *Ep.* 108, 26), sus dificultades con el griego se dejan traslucir en las parcas alusiones de Jerónimo a las inquietudes intelectuales de esta mujer. Al dedicar a Paula y a su hija Eustoquia su traducción de las homilías de Orígenes sobre Lucas, todavía sin acabar, Jerónimo se congratula de que al fin puedan conocer cuanto de bueno antes ignoraban (*trans. Hom XXXIX Origenis in Evang. Lucae*. [PL 26, 220A]). Sin embargo, a su competencia Jerónimo podía apelar para defender la fidelidad de su versión latina de un texto hebreo: “Vosotras,

pues, Paula y Eustoquia, que quisisteis entrar en las bibliotecas de los hebreos y comprobásteis las lides de los traductores, teniendo como teneis el libro hebreo de Esther en nuestra versión literal, ved para que podais saber que nada he añadido sino que simplemente he traducido la historia hebrea al latín fielmente, tal como se contiene en hebreo (Hier., *Praef. In Esther*. [PL 28, 1434A-1435A]). Y a su muerte asegurará que Paula había aprendido el hebreo hasta el punto de poder cantar los salmos en aquella lengua sin inflexión latina (Hier., *Ep.* 127, 26). A pesar de nuestras dudas sobre la capacidad exegética de Paula, las traducciones y estudios de exégesis que Jerónimo le dedica, ponen bien de manifiesto su constante empeño en el conocimiento de la ciencia bíblica.

Como señala Andrea Giardina, no se trataba de una cultura pasiva y ornamental. El profundo conocimiento de las Escrituras, y su posible lectura en las versiones hebrea y griega, constituían un arma fundamental, en una época plena de debates teológicos y condenas de herejía, para conducirse en la ortodoxia y evitar las turbaciones (GIARDINA 1994, 278). Las mujeres de la élite cristiana constituían una presa particularmente atractiva para los grupos heréticos, pues también ellos buscaban, como los grandes hombres de la Iglesia, apoyo financiero y sostenedores en los círculos dirigentes. De ello advierte Jerónimo a la viuda española Teodora, en su carta de consolación por la muerte de su marido Lucinio (Hier., *Ep.* 75, 3; 133, 4; cf. MARCOS, 1994, 430 s.). La misma Marcela fue tentada por los montanistas. Marcela, a quien Jerónimo consideraba insensible a la doctrina montanista y a la herejía en general, por su sólida formación escrituraria, recibió de un seguidor de Montano unos pasajes del Evangelio de Juan, escritos especialmente para ella, que apoyaban las tesis de la secta. “Tú conoces al dedillo las Escrituras, y no tanto te han impresionado esas cuestiones, como has querido informarte de mi sentir” (Hier., *Ep.* 41, 4). No resulta casual que este grupo intentara la captación de Marcela. El montanismo, como otros grupos heterodoxos, concedía a las mujeres amplios poderes, frente a una tradición social y religiosa que las relegaba a la sumisión. Junto a Montano, dos mujeres dirigieron el movimiento, las profetisas Priscila y Maximila, *insanas feminas* según Jerónimo; y otras muchas enseñaban, bautizaban, tomaban la palabra en las asambleas, e incluso fueron elevadas al sacerdocio (ALEXANDRE 1991, 484 s.).

Las funciones relevantes que las mujeres desempeñaron en estos movimientos, incidieron en la necesidad de precisar el lugar que vírgenes y viudas debían ocupar en la Iglesia, estableciendo sus límites precisos de actuación. La sentencia contenida en las Constituciones Apostólicas, compilación de finales del siglo IV, es tajante: “A las mujeres no les está permitido enseñar en la Iglesia, solamente orar y escuchar a los doctores” (III, 6, 1). Los preceptos paulinos que inspiran esta sentencia (I *Tim* 12, 1; I *Cor* 14,

34) serán igualmente utilizados por los Padres de la Iglesia, en su tarea de delimitar el espacio destinado a las mujeres, en el ámbito de la oración y de la obediencia a los dirigentes eclesiásticos (Ambr., *De virginibus* 3, 9; *De virginitate* 80; Hier., *Ep.* 127, 7); pero las mismas destinatarias de aquellos escritos normativos traspasaron ampliamente esa línea divisoria, ante la mirada complaciente de los más preclaros hombres de Iglesia. Marcela dirigía la formación de las mujeres del Aventino, como ya hemos señalado, y no tenía reparos en atender a clérigos y a laicos que le planteaban problemas escriturarios. Su maestro Jerónimo, que no disimula su orgullo por el prestigio que ha alcanzado su más brillante alumna, la justifica en su afán de salvarla de mordaces críticas: “de tal forma respondía a lo que se le preguntaba, que aun lo suyo lo vendía por no suyo, afirmando ser o mío o de cualquier otro. De este modo, aun en lo que enseñaba, confesaba ser discípula. Sabía, en efecto, lo que dice el Apóstol: ‘A la mujer no le permito enseñar’, con lo que evitaba dar la impresión de agraviar al sexo viril” (Hier., *Ep.* 127, 7). No de otra forma nos presenta su biógrafo Geroncio a la asceta Melania la Menor. Lectora empedernida de los textos sagrados y patrísticos, que podía leer en griego, acaparaba manuscritos pedidos en préstamo o adquiridos, y transcribía de forma precisa y cuidada las lecturas que le servían de edificación. Seleccionaba a sus interlocutores entre los más preclaros doctores de la ciencia bíblica, a fin de aprender de ellos en sus conversaciones. Durante los años que pasó en el norte de Africa, ocupada en la venta de sus propiedades, se estableció en Tagaste para beneficiarse de las enseñanzas de Alipio, el obispo de aquella pequeña ciudad, por su capacidad para interpretar las escrituras (*Vita* 21, 27; 36; cf. GIARDINA 1994, 259 ss.). En el monasterio de vírgenes que fundó en Jerusalén, emulando a su abuela, ejerció de instructora escrituraria, pues le preocupaba sobre todo que supiesen mantenerse en la ortodoxia (*Vita* 42-43). Su formación escrituraria debía ser notoria pues, asediada por cuantos querían beneficiarse de sus enseñanzas, estableció un horario para atenderles (*Vita* 32).

Motivadas por la fé y la defensa de los hombres de Iglesia a los que se sentían vinculadas, apoyadas en la autoridad que les conferían sus conocimientos escriturarios y su posición social, estas viudas ascetas se comprometieron también en las querellas teológicas que dividieron y enriquecieron a la cristiandad. Marcela se implicó activamente en la batalla origenista que enfrentaba a Jerónimo y Rufino de Aquileya, antiguos compañeros de estudios en Roma y unidos durante muchos años por sus ideales ascéticos y ahora, como señala F. Cavallera, enfrentados por su distinto sentir frente a las tesis de Orígenes, pero rivales también en el dominio exegetico y escriturario y en el control de los círculos aristocráticos cristianos de Roma (CAVALLERA 1922, 31 ss., donde desarrolla *in extenso* la tortuosa querella origenista). En el 398 Rufino se encontraba en Roma ocupado en la tra-

ducción del *Perí Archón* del gran maestro alejandrino; tarea que realizaba a ruegos de Macario, antiguo vicario del prefecto de la urbe convertido en monje. Sus obras gozaban de gran favor en determinados círculos elevados y vinculados a las dos Melanias y muchos desconocedores de la lengua griega demandaban la versión latina de estos escritos (Hier., *Ep.* 80, prefacio a los dos primeros libros de la traducción de Rufino). La obra, inconclusa e inédita (tan sólo había escrito los dos primeros libros), llegó a manos de Marcela, Pamaquio, Océano y otros amigos del entorno de Jerónimo en Roma; sin duda a través de Eusebio de Cremona, fiel discípulo del monje dalmata, llegado de Belén, quien pronto iniciará, junto a Marcela, una dura campaña contra Rufino y, de paso, contra las enseñanzas de Orígenes.

Los amigos de Jerónimo se sintieron turbados por aquella traducción, en cuyo prefacio, además, Rufino se declaraba continuador de una tarea emprendida por Jerónimo, poniendo al monje dalmata en una situación comprometida. Océano y Pamaquio informaron a Jerónimo, y le instaron a realizar una traducción fiel de la obra de Orígenes, que pusiera en evidencia sus errores doctrinales, delatara las alteraciones del texto de Rufino y salvara su reputación (Hier., *Ep.* 83). Nada más sabemos sobre la implicación de estos amigos, que se confesaban desconocedores de la obra del maestro alejandrino, en la campaña orquestada en Roma contra el asceta de Aquileya. Los principales artífices de toda esta enredada trama antiorigenista fueron Marcela y Eusebio. Marcela, sin duda apoyándose en la traducción que Jerónimo realizó del *Perí Archón* a ruego de sus amigos (Hier., *Ep.* 84, 12; 85, 1; 124, 1), elaboró un informe con los errores doctrinales que contenía el texto de Orígenes, y las alteraciones y omisiones de la versión de Rufino para salvaguardar al exégeta alejandrino de la condena a la herejía. Y con estas pruebas Eusebio recorrió diversas ciudades de Italia, y en círculos religiosos y laicos intentó extender una corriente de opinión contra Rufino; no reparando en confesar que el ejemplar era obra de una matrona, pero sin mencionar su nombre (Ruf. *Apol. in Hieron.* I, 19). Pero Marcela no actuó en la sombra sino de forma pública y notoria, y haciendo uso de la autoridad que le confería su formación escrituraria y exegética presentó el caso a la máxima autoridad de la iglesia de Roma. Ante el papa Anastasio, sucesor de Siricio en diciembre del 399, presentó testimonios de origenistas arrepentidos, demostró los errores de Orígenes y la complicidad de Rufino al omitirlos; y tal hubo de ser la fuerza de sus argumentaciones, que los implicados en esta herejía no se atrevieron a comparecer. Rufino enviaría a Anastasio una Apología en su defensa declarándose en confesión con la fe católica (Ruf. *Apologia ad Anastasium* [PL 21, 623-628A]). Mientras tanto, Atanasio confirmaba el carácter herético de Orígenes, defendido por Marcela, en la carta que pronto recibió del patriarca Teófilo de Alejandría, comunicándole la condena del origenismo en un concilio por él convocado;

medida confirmada por la autoridad imperial. Jerónimo recuerda la valerosa actuación de Marcela en el elogio fúnebre de la ilustre viuda, redactado en el 412 y dedicado a la virgen Principia, compañera de Marcela en su retiro ascético en los últimos años de su vida y que fue testigo de aquella victoria pues supuso, en palabras de Jerónimo, “el principio de la condena de los herejes” (Hier., *Ep.* 127, 9-10).

Aunque en la sombra, Rufino contaba con el apoyo de Melania la Mayor y su círculo de amigos y parientes romanos que simpatizaban con las doctrinas de Orígenes. Rufino, maestro escriturario de Melania la Mayor, había compartido durante muchos años su retiro en Jerusalén, ayudándole en la dirección del monasterio de vírgenes que ella había fundado en el Monte de los Olivos; y juntos se habían involucrado en la lucha contra las corrientes heréticas, tan frecuentes en aquella parte del Imperio, en su defensa de la ortodoxia. Paladio, que vivió durante un tiempo por tierras de Palestina y entabló amistad con Melania y Rufino, cuenta en su *Historia Lausfaca* que ambos persuadían a los hereéticos y los reconducían al seno de la Iglesia y habían conducido a la unidad el cisma paulino, al que se habían sumado cuatrocientos monjes. Por su parte, Melania sostuvo a muchos hombres santos de Nitria, cuando fueron condenados al destierro por la política antinicena del emperador Valente (Pal., *H.L.* 46, 3; 5). Y su regreso a Roma, con ocasión de la resolución ascética de su nieta Melania y su marido Piniano obedeció, según el obispo de Helenópolis, a sus temores de que los jóvenes hubiesen sido ganados por alguna corriente herética (Pal., *H.L.* 54, 3). La decisión de los jóvenes esposos y el abandono en consecuencia de sus vínculos conyugales, quizá hizo pensar a Melania en una secta encratita. También la nieta Melania puso sus conocimientos bíblicos al servicio de la ortodoxia y combatió la herejía. Durante su estancia en Constantinopla en el 435, donde acudió con el pretexto de ver y convertir a su tío Volusiano, tuvo ocasión de combatir la doctrina de Nestorio, que entonces se expandía por la ciudad. Debatió intensamente con cuantos hombres y mujeres de alto rango se acercaron a consultarla, e incluso con el propio emperador. “No dejaba de hablar de teología de la mañana a la noche, devolviendo a la fe ortodoxa a los extraviados, sosteniendo a otros que dudaban, ayudando, en una palabra, con su enseñanza inspirada por Dios, a todos aquellos que venían a su encuentro” (*Vita* 54).

Conclusión: En una carta de exégesis bíblica dirigida a la virgen Principia en el año 397, desde el monasterio de Belén, Jerónimo se defiende de quienes todavía, en la distancia, le reprochan su excesiva atención a las mujeres: “Sé, Principia, hija mía en Cristo, que hay muchos que me censuran de que a veces escribo a mujeres y prefiero el sexo débil a los varones. Por eso tengo que responder primeramente a mis detractores y pasar luego al tratadillo que me has pedido. Si los varones me preguntaran sobre las Escrituras

no escribiría a mujeres” (Hier., *Ep.*, 65, 1). Estas palabras son reveladoras del nuevo espacio que estas mujeres ocuparon en la sociedad romana de su tiempo, en clara ruptura con una tradición secular que las vinculaba al ámbito del hogar y lo privado. Comprometidas con la causa ascética, realizaron una particular interpretación de la *seccesio mundi* que propugnaba el ideal monástico. Se relacionaron con los más preclaros hombres de Iglesia de su tiempo, a los que sostuvieron con sus fortunas. Es difícil imaginar la existencia del prestigioso centro de estudios bíblicos de Jerónimo en Belén sin la colaboración de Paula. Desarrollaron una actividad edilicia que sin duda causó el escándalo de los más notorios y tradicionales hombres de su tiempo, como lo era el célebre orador Q. Aurelio Símaco, quien no podía aceptar que las vírgenes vestales erigiesen una estatua a Pretextato porque era una actividad propia de varones (*Cartas* II, 36). Adquirieron una formación intelectual, en el ámbito del conocimiento escriturario, que posibilitó su participación en el debate teológico en paridad con los varones. Y algunas de ellas no dudaron en traspasar los límites estrechos de la ciudad estableciéndose en Tierra Santa, donde “nadie se distingue por su modo de vestir, nadie llama por eso la atención. Cada uno va donde le place, sin que por ello se le vitupere o alabe” (Hier., *Ep.*, 46, 1), y donde podían comprender mejor el sentido de las Escrituras: “¿cómo pensar nosotros que, sin pasar por nuestra Atenas, haya llegado nadie a la cúspide de los estudios?” (*Ep.* 46, 9). Lejos quedaban para estas mujeres los preceptos de San Pablo: “las mujeres en las iglesias callen, pues no les es permitido hablar; antes muestren sujeción, como también lo dice la ley. Que si algo desean aprender, pregunten en casa a sus propios maridos, porque es indecoroso a la mujer hablar en la Iglesia” (I Cor. 14, 34).

BIBLIOGRAFÍA

ALEXANDRE, M. (1991); “Imágenes de mujeres en los inicios de la cristiandad”, en DUBY, G., PERROT, M. (Ed.), *Historia de las Mujeres* I, Taurus, Madrid, 463-511.

BROWN, P. (1981): *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago.

BROWN, P. (1982): “Dalla *Plebs Romana* alla *Plebs Dei*: Aspetti della cristianizzazione di Roma”, en BROWN, P., CRACCO RUGGINI, L., MAZA, M. (Eds.) *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e Popolo di Dio (I-VI secolo)*, Torino, 123-145.

CAMELOT, Th. (1952): “Les traités de virginitate au IV^e siècle”, en *Mystique et Continence. Travaux Scientifiques du VII^e Congrès International d'Avon*. París, Les Études Carmelitaines, 273-292.

CAVALLERA, F. (1922): *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, I. Louvain-París.

CONSOLINO, F.E. (1982): "Dagli *exempla* ad un esempio di comportamento cristiano: Il *De exhortatione virginitatis* di Ambrogio", *Rivista Storica Italiana* 94, 255-276.

CONSOLINO, F.E. (1986): "Modelli di comportamento e modi de santificazione per l'aristocrazia femminile d'Occidente", en Giardina A. (Ed.), *Società e impero tardoantico I: Istituzioni, Ceti, Economie*, Roma 273-306; 684-698.

CONSOLINO, F.E. (1989): "Sante o patronne? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità", *Studi Storichi* 30, 969-991.

CONSOLINO, F.E. (1998): "Il monachesimo femminile nella tarda antichità", *Codex Aquilarensis* 2, 33-46.

GIANNARELLI, E. (1980): *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV° secolo*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo.

GIARDINA, A. (1988): "Carità eversiva: Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardorromana", *Studi Storici* 29, 127-159.

GIARDINA, A. (1994): "Melania, la Santa", en Frascchetti, A. (Ed.), *Roma al Femminile*, Roma-Bari, Laterza 259-285.

GORI, F. (1995): "Girolamo e le sue discepole: una scuola senza pace", en Raffaelli, R. (Ed.), *Vicende e Figure Femminili in Grecia e a Roma*. Università de Urbino, 435-447.

GORCE, D. (1925): *La Lectio divina. Des origines du cénobitisme à saint Benoit et Cassiodore I. Saint Jérôme et la Lecture Sacrée dans le milieu ascétique Romain*. Paris.

LIZZI, R. (1989): "Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche nel IV-V secolo d.C.", *Studi Storici* 30, 129-153.

MARCOS, M (1994): "Ortodossia ed eresia nel cristianesimo ispano del quarto secolo: il caso delle donne", *Studia Ephemeridis Augustinianum: Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo Latino (XXII Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana)*, Roma, 417-435.

SERRATO, M. (1991): "*Monachae Christianae*. Consideraciones de San Jerónimo sobre el monacato urbano", *Habis* 22, 371-380.

SERRATO, M. (1993): *Ascetismo Femenino en Roma*. Universidad de Cádiz, 89-107.

SERRATO, M. (1999): "Instrumentos para la difusión del movimiento ascético en la segunda mitad del siglo IV". En C. Alfaro Giner y M. Tirado Pascual, "*Actas del Segundo Seminario de Estudios sobre La Mujer en la Antigüedad*". (SEMA), Valencia 1999, 147-154.

TORRES, J. M (1995): “El tópico de las *Molestiae Nuptiarum* en la literatura cristiana antigua”, *Studia Ephemeridis Augustinianum: La narrativa cristiana antica (XXIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana)*. Roma, 101-115.

