



Revista de Claseshistoria

Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales

Artículo Nº 195

15 de mayo de 2011

ISSN 1989-4988

[Revista](#)

[Índice de Autores](#)

[Claseshistoria.com](#)

EL HOUSIN HELAL OURIACHEN

Los configuradores socioeconómicos de la ciudad cristiana en la Bética durante la Antigüedad Tardía

RESUMEN

La ciudad es un espacio de rupturas mentales y físicas entre los s. III y VII, periodo de transición que permite redefinir el marco político, socioeconómico y cultural, de ahí que se empiece a contemplar una nueva idea de ciudad en ese contexto de cambio, donde la cristianización estaba terminando de perfilar la identidad de los configuradores que diseñaran la *civitas christiana*. Así pues, el presente artículo se plantea cuál fue el tipo y la capacidad de transformación que pudo ejercer el episcopado, el mártir, la nobleza y las mujeres en la Bética urbana.

PALABRAS CLAVE

Obispo, mártir, aristocracia, cristianismo, ciudad.

El Housin Helal Ouriachen

Doctor en Arqueología. Profesor de Instituto privado

alexandrus.magnus@gmail.com

[Claseshistoria.com](#)

15/05/2011

OBISPO

¿Cómo se creó la identidad episcopal? A fines del s. I, el obispo era quien gestionaba la administración de las comunidades judeocristianas, si bien no tuvo el carisma propio de los proclamadores de la palabra, o sea, profetas, apóstoles y maestros, de manera que no pertenecía al sacerdocio en sentido estricto (1), no obstante, la helenización del cristianismo le conferirá una nueva imagen, como resultado de la sacerdotalización y de la apropiación del *carisma* (2); precisamente, tales hechos dimanaban de los cultos paganos, basados en el arquetipo griego del sacerdote-magistrado.

Al menos desde el s. III, el *episcopus* ya es *sacerdos*, es decir, su acción consistía en dar lo sagrado, definición que deja de ser comunitaria durante la fase constantina, así que las actividades episcopales se fueron adaptando a la realidad imperial. A grandes rasgos, esto supuso un profundo cambio en la estructura organizativa del cristianismo (3), al mismo tiempo, la legislación estatal confirió varias facultades jurídicas y fiscales a la jerarquía clerical (4), por lo que la figura episcopal quedaba liberada de cualquier obligación pública para ejercer libremente el ministerio de la Iglesia, pese a ello, esta institucionalización no fue concebida como una integración *ipso facto* del obispo en el tradicional cuadro administrativo de la ciudad clásica (5), de modo que la autoridad e influencia episcopal continuará limitada a los colectivos cristianos, hecho que cambia a partir de mediados del s. IV; en especial, cuando el cristianismo teodosiano pasó a ser de forma oficial una religión de Estado.

En efecto, el obispo alcanza la máxima relevancia política en la vida urbana, donde su *auctoritas* institucional será incuestionable hasta el punto de que se le llega a confiar la elección de los *sacris orthodoxae religionis imbuti mysteriis* (6), en otras palabras, se le había encargado el mantenimiento de los templos paganos, función que, de hecho, era incompatible con otra destinada a legitimar jurídicamente la devastación del politeísmo (7). En todo caso, esto sugiere una honda politización del *episcopatus* con una pérdida visible de la categoría espiritual que había distinguido a los padres de las comunidades preconstantinas; a raíz de ello, el carisma fue eclipsado por los valores nobiliarios.

En realidad, esto fue fruto de un proceso que transcurrió a lo largo del s. IV, periodo en el cual el obispo se había convertido en un funcionario estatal con una mentalidad de carácter cortesana (8), de modo que se consideró perteneciente a una nueva nobleza basada en el honor y en lo sagrado (9), esto es, era noble por su nacimiento, pero más noble por su religión; en este caso, Osio de *Corduba* y Flavio de *Iliberri*, que procedían de la aristocracia senatorial, alcanzaron la condición episcopal en la Pequeña Paz de la Iglesia (10). Pero, por lo general, fueron otros segmentos del estamento aristocrático quienes aspiraban a ella, de ahí que muchos curiales ingresasen en la Iglesia, lo cual fue un trasiego que el Estado no pudo interrumpir como resultado de las desventajas y

de los deberes del curialato, en contraposición, el episcopado ofrecía un futuro social y económico para la aristocracia curial y sus descendientes, por este motivo, se fueron conformando las dinastías episcopales entre finales del s. IV y mediados del s. V (11); parece obvio que los aristócratas senatoriales o potentados destacaron por un relativo dominio de los obispados béticos durante la fase bajoimperial.

A diferencia de la baja aristocracia, la evangelización no obtuvo grandes avances con la élite nobiliaria hasta mediados del s. V, pues, la Iglesia había tenido problemas para reclutar miembros influyentes entre tales oligarquías durante el primer cuarto de dicho siglo, no sólo por los pésimos sucesos políticos, sino también por la desestructuración eclesiástica que estaba suscitando la disolución estatal y el descontrol ocasionado por las migraciones bárbaras; en otras palabras, muchos obispos huyeron como es el caso de Sabino de *Hispalis*; y, algunos no dudaron en permanecer junto a su grey. Ante lo cual cabe apuntar la existencia de sedes vacantes entre los años 409 y 460, después de finalizar este periodo, la estabilidad retorna a la región bética, hecho que permitirá restituir la estructura eclesiástica, incorporando nuevos obispos de todos los orígenes sociales, aún así, los *clarissimi* controlaron la renovada jerarquía clerical a lo largo de la segunda mitad del s. V; similar realidad se conoce para las demás Iglesias hispanas a lo largo del s. VI (12).

En definitiva, la aristocratización de la identidad episcopal supuso la apropiación de los ideales del patriciado pagano en detrimento del discurso patrístico, hecho que facilitó la admisión de la nobleza de cuna en la institución eclesiástica entre los s. IV y VII, por lo que el código de actuación episcopal no difiere demasiado del comportamiento del flaminado provincial, así que las alianzas familiares fueron la principal pauta, por esto, se crean las dinastías episcopales durante el periodo tardoantiguo; prueba de ello, son los fastos, donde la sede hispalense y los restantes obispados de la Bética revelan la existencia de familias aristocráticas afianzadas durante varias generaciones. Por ende, el cristianismo operó como una mera cultura política, en la cual el *episcopatus* era una magistratura de atributos vitalicios y hereditarios, fruto de una continuación ilógica del *cursus honorum*.

Por otro lado, ¿Qué sucedió para que el cambio urbano fuera una realidad viable? En principio, la clave fue la imperialización de la Iglesia y de la identidad episcopal, por lo que la *civitas christiana* deja de ser un ideal irrealizable para convertirse en una futura consecución material, pero esta realidad dependerá de los avances de la predicación evangélica y de las atribuciones institucionales que el obispo irá obteniendo a lo largo del s. IV, transcurso en el que se instaura como máximo poder fáctico junto al *defensor civitatis*, a raíz de ello, la ciudad pagana quedaba supeditada a la autoridad cristiana; a pesar de ello, no hubo una conquista cristiana del espacio ni tampoco una concepción edilicia de naturaleza eclesiástica, lo cual demuestra la existencia de enormes lagunas en la evangelización de la sociedad urbana, ciertamente, a fines del s. IV, el estamento aristocrático no estaba todavía cristianizado, óbice que detuvo el principal proyecto de cualquier Iglesia local (13); aún así, la cristianización pudo asirse a la figura episcopal sin alcanzar avances en materia de *urbanitas*.

Por tanto, dicha suspensión ha de ser considerada una cuestión temporal, pero no es una afirmación imprudente, puesto que la figura episcopal había avanzado de manera imparable, de ahí que pueda crear un nuevo mundo sustentado en iglesias, mártires, cementerios y en valores de caridad y humildad (14). No obstante, ese cosmos social y económico estaba en un incipiente y precario estado constitutivo, además de ello, su desarrollo dependía de cómo el cristianismo iba a superar la disgregación del Imperio romano en la *pars Occidentalis*, aunque la Iglesia bética logra adaptarse a las nuevas circunstancias, aprovechándolas en su propio beneficio, por ello, el obispo alcanzará el liderazgo urbano y formará un gobierno local, considerado el legítimo continuador de la *romanitas* (15) y, a su vez, el aglutinador de todas las pasiones políticas; entre ellas, las de una nobleza laica totalmente convertida entre los años 409 y 460.

Desde el último cuarto del s. V, aquella dimensión institucional permitió la instalación intramuros de ciertos obispados (16), si bien eso no fue un imperativo topográfico para unas ciudades béticas que empezaban a funcionar como repúblicas episcopales sin la presencia intraurbana del poder eclesiástico (17); al margen de ello, el obispo logrará revitalizar la vida urbana en las *civitates episcopalis* y en las ciudades menores de las diócesis de la región bética, no sólo mediante la promoción de las actividades sociales y económicas, sino también a través de la recuperación de la tradicional relación entre ciudad y campo. Todo esto convertía al episcopado en el principal motor financiero, del cual se nutrió también la nobleza laica, pero ese boyante panorama no traerá consigo una expansión material del cristianismo, como consecuencia de los siguientes motivos: la mentalidad acumulativa del *ordo clericorum et laicorum*; la corrupción económica; la manutención de los pobres; y, el despilfarro en cuestiones de patrocinio social.

De todas maneras, hubo un tenue establecimiento cristiano, aunque las prioridades del autogobierno episcopal fueron la fe y el grano, al menos hasta la década de los años cuarenta del s. VI, cuando la monarquía visigoda se apropia de la Bética, a pesar de ello, no logrará imponer un dominio efectivo sobre la región, de hecho, la Iglesia bética nunca perdió el control político de las ciudades (18), e incluso el obispo católico pudo seguir manteniendo su trascendencia política frente al arrianismo durante el reinado de Leovigildo (19); en gran parte, esto se debió a la amenaza bizantina y a la progresiva incorporación de los aristócratas visigodos a la tradición nicena, lo cual supondrá una innegable victoria política para el catolicismo durante el III concilio toledano.

Desde finales del s. VI, el *episcopus* vio reforzado su papel institucional en las esferas espirituales, económicas, jurídicas, fiscales y sociales del *regnum Gothorum* (20), con esto, sólo era necesaria la voluntad de encaminarse hacia una nueva realidad urbana, de ahí que se iniciase la fundación de los denominados grupos episcopales; esto es, la catedral, el baptisterio y el *palatium episcopi*. De esta manera, se hizo realidad el ideal de la *civitas christiana*, sobre todo, durante el s. VII (21), no tanto por causas de índole religiosa, sino por la exigencia política de un espacio de representación.

En fin, el obispo es un configurador directo del urbanismo cristiano; un representante de la *christianitas, romanitas y la barbaritas*; y, un elemento capital que aglutina tanto continuidades como rupturas, ya fueran mentales o físicas, aunque también encarna el control social en todos los sentidos (22). Así pues, para llegar a Dios, los ciudadanos tienen que hacerlo con, desde y mediante él (23).

MÁRTIR

Pese a los mundanos privilegios, la Iglesia no se aparta de su pasado martirial en el s. IV, durante el cual el obispo legitimará su autoridad como descendiente de la *Ecclesia Martyrum* (24), razón por la que procuró controlar el culto martirial, fenómeno éste que había nacido en el plano privado, donde las devociones familiares convergían en torno a las tumbas, pero también confluían los hábitos funerarios de la tradición politeísta y, en menor medida, de la judía, costumbres que empezaron a quebrantar la unidad y la ortodoxia de los colectivos cristianos, por ello, la Iglesia tiende a adoptar esta particular religiosidad a lo largo de la primera mitad del s. IV, por lo que comenzará a tener una notable dimensión pública en correspondencia con la directiva episcopal.

En la segunda mitad de dicha centuria, la memoria martirial había sido asimilada por la conciencia cívica, en efecto, esto afianzó aún más el dominio litúrgico del obispo, dada la poderosa atracción social que manifestaba el mártir, pero este elemento era un bien escaso que muchas ciudades béticas no habían llegado a conocer durante el periodo proselitista, por esto, se forjó la mitología de la Iglesia martirial (25); sobre todo, desde finales del s. IV, cuando las iglesias locales se plantearon la localización funeraria e identificación nominal de los presuntos testigos; a partir de ello, las invenciones fueron profusas (26). En tal caso, el obispo inventó al mártir para imponer una cristianización autoritaria, no obstante, el culto martirial solo pudo establecerse en los *suburbia* de la ciudad pagana, donde había arraigado durante la segunda mitad del s. III, porque las penas de muerte se ejecutaban fuera del *pomerium*, de ahí que la *sacratio* espacial del mártir se generase tras su expiración (27), así que el obispo se limitaba a revelarla a la comunidad mostrándose en un plano secundario con respecto a la consagración, pero, en realidad, era él quien elegía el *locus* sagrado y el *tempus* santificado; a esto, se le llama invención hagiográfica (28). Con eso, se conseguía legitimar la cristianización de lugares y festividades del paganismo en la periferia extramuros (29).

Entre el último cuarto del s. IV y finales del s. VII, la Iglesia bética alojó *memoriae, loca sancta* o reliquias bajo diferentes revestimientos, como capillas, baptisterios, basílicas funerarias, iglesias y monasterios, prueba de ello, son los testimonios arqueológicos y literarios (30):

Hispalis

Basílica de San Vicente (*Ecclesia Spalensi Sancta Ierusalem*), ss. IV/V.

Iglesia de las Santas Rufina y Justa (cripta de la actual iglesia de la Trinidad), ss. V/VII.

Itálica

Basílica cementerial (barrio El Pradillo), s. V.

Corduba

Basílica de San Félix (Cercadilla), ss. IV/VI.

Basílica de Acisclo, Zoilo y otros santos (cementerio de la Salud), s. V.

Iglesias martiriales, s. VII.

Lucurgentum

Probable iglesia de Sta. Treptes, s. V.

Astigi

Basílica cementerial de San Crispin, ss. V/VI.

Carmo

Iglesia con reliquias, inicios del s. V/ finales del s. VI.

Ginés

Probable estructura con vestigios martiriales, a. 516.

Seria

Posible estructura con reliquias de la Virgen María, s. VI.

Obulco

Basílica de advocación mariana, s. VI.

Iliberri

Basílica de San Vicente, finales del s. VI.

Iglesia de San Esteban, finales del s. VI/ inicios del s. VII.

Arunda

Basílica funeraria, s. VII.

Carissa

Iglesia con reliquias, s. VII.

Loja

Posible estructura con reliquias de la Virgen María, los apóstoles y de los santos locales, ss. VI/VII.

Asido

Basílica de San Esteban, a. 630.

Baptisterio con reliquias, mediados del s. VII.

Oripo

Iglesia de los Santos Fausto, Genaro y Marcial, aa. 636/641.

Vejer de la Frontera

Basílica con reliquias, a. 644.

Salpensa

Posible estructura con vestigios martiriales, mediados del s. VII.

Egabrum

Capilla privada en honor a la Virgen María, a. 660.

Lascuta

Basílica con reliquias, a. 662.

Vejer de la Miel

Basílica de San Esteban, a. 674.

Ossaria

Iglesia de las Santas Justa y Rufina, s. VII.

El mártir, por lo tanto, resulta imprescindible para entender la configuración extramuros

de los conjuntos eclesiásticos (31), no sólo como un instrumento local que se apropia de la bíblica noción de santidad (32), sino también como un factor determinante en el desarrollo físico y funcional de uno o varios sectores de la periferia externa, en efecto, había conferido de forma indirecta una poderosa monumentalización funeraria, cultural, residencial, asistencial y comercial (33), no obstante, su impacto no quedará limitado a las áreas suburbanas, porque, en parte, confluyeron las presuntas invasiones bárbaras y la gradual adquisición de inmuebles urbanos, hechos que permitirán la introducción de los restos martiriales en el recinto intramuros.

A tenor de ello, se impulsará una gradual sacralización del secularizado tejido pagano (34) y, en otros casos, la implantación *ex novo* de una topografía cristiana, si bien no cabe generalizar ni exagerar el impacto que tuvo el traslado de reliquias al interior de las ciudades, de hecho, desde finales del s. IV, se fue generando una amplia actividad comercial que estaba dedicada a solventar el déficit de los *corpora martyrum*, de forma que el problema se resolvió como verifica la alta proliferación de reliquias autóctonas y foráneas, sobre todo, durante el s. VI (35), por lo que esta situación había ocasionado diversas tensiones teológicas y financieras en el seno de la Iglesia y entre el obispo y ciertos grupos sociales (36). Pese a todo, las reliquias continuaron bajo el dominio de la liturgia episcopal, puesto que su dinamismo evangelizador era fundamental para la promoción ideológica y económica de la cristianización altomedieval.

En conclusión, las sepulturas y reliquias martiriales transformaron la trama suburbana e intramuros, sin embargo, no siempre habrían provocado un cambio inmediato, o sea, en muchos casos, su monumentalización no se produjo de forma global hasta la fase goda (37), cuando la *civitas christiana* consigue definir su identidad espacial y temporal a través del *paysage relique* (38). Así pues, el ente martirial fijó nuevas coordenadas, asociando la vida urbana a un ciclo litúrgico que giraba en torno a la catedral y a las demás iglesias (39), espacios rituales que habían aglutinado las principales funciones del urbanismo eclesiástico tras santificar tanto la periferia como el centro de la ciudad pagana. Por otra parte, hubo una moderada incidencia martirial en el *territorium* de las ciudades episcopales, en las *civitates ruralis* y, por lo general, en el agro, aunque esos vacíos se contrarrestaron con tejas, ladrillos y placas de cerámica, soportes epigráficos que fueron creados con el propósito de consagrar la no ciudad durante la Antigüedad Tardía; si bien no son comparables con el mártir poliade, un elemento episcopal que supondrá el paso de la ciudad tardoclásica hacia una rentable y protectora dimensión sagrada, dentro de la cual los cristianos se hallaban a un paso del Cielo.

ARISTOCRACIA

De todos los órdenes sociales, la nobleza es quien mejor registra los cambios políticos y religiosos que acontecieron entre los s. II y VII. Al ser un grupo de poder, su relación era directa con la *civitas* (40), aunque su instinto de conservación no consentirá que se asuma como una realidad variable, de ahí que rechazase severamente las ideologías caracterizadas por el cambio, parece obvio que el cristianismo fuera considerado un peligro para el estático orden establecido, si bien carecía de la capacidad para fraguar un concepto urbano, puesto que, en las tres primeras centurias, sólo había conseguido

incorporar algunos sectores sociales de las escalas inferiores y medias, así como una escasa cifra de aristócratas que aumentará levemente a lo largo de la Pequeña Paz de la Iglesia (41). Desde entonces, esos pocos aristócratas no sólo se habían bautizado, sino también se comprometieron con los valores cristianos, por lo que unos formaron parte de la jerarquía clerical; y, otros, pese a no pertenecer al *ordo clericorum*, ejercían como delegados de la Iglesia en el agro (42). Al margen de esto, se conocen recientes e inestables conversiones de ciertos aristócratas (43), las actas iliberritanas confirman que el número de nobles evangelizados era escaso y disperso (44).

Ciertamente, la predicación no había avanzado en los ambientes aristocráticos, incluso en la primera mitad del s. IV, estos se mantendrán impermeables frente a la mecánica misionera; aún así, ésta consiguió algunas conversiones interesadas y esporádicas en relación con la política filocristiana (45). Por el contrario, la incorporación de las clases inferiores fue fluida y cuantiosa (46), aumento social que no potenció de ningún modo la capacidad financiera de la Iglesia bética, lo mismo acaeció con los aristócratas que habían sido cristianizados entre los años sesenta del s. III y los años cincuenta del s. IV, etapa en la cual la pretendida cristianización del orden aristocrático fue un proceso aleatorio sin perspectiva de futuro; así pues, las evangelizaciones resultaron exiguas, pésimas y lentas, de manera que el grupo de nobles bautizado quedó constituido por viudas, esposas, ancianos y varones de diversa índole que acabarían normalmente en el clero o en el monacato.

En general, su peso socioeconómico debió de ser intrascendente dentro del Imperio, además, su baja capacidad de procreación no permitía una progresión cuantitativa ni una continuidad generacional, efectivamente, su conversión sólo fue una cuestión de índole superficial para las familias aristocráticas que seguían aferradas a la religión de sus antepasados (47), por lo que la fe cristiana no pudo arraigar en el *ordo nobiliorum*. Por otra parte, cabe tener en cuenta que la conquista de los estamentos altos no había avanzado como resultado de la disolución interna del cristianismo, hecho que facilita la rehabilitación estatal del paganismo durante el año 361, impidiendo posteriormente a los nobles cristianos que continuarán desempeñando cualquier cargo público (48), por eso, algunos apostataron para preservar sus privilegios políticos (49), en tal caso, se indica una cierta inconsistencia en las conversiones; o sea, lo relevante era mantener una posición dirigente dentro de la *civitas*.

Al concluir el gobierno de Juliano, la Iglesia recobra la dirección religiosa del Imperio; y, no obstante, seguirá teniendo dificultades para impulsar la cristianización de la clase aristocrática, si bien, entre los años 364 y 378, se suscita el bautismo de una parte de la nobleza curial que intentaba evadirse de la presión fiscal del Estado a través de su ingreso en el alto clero (50), aunque, a decir verdad, no fue más que un hecho puntual, efectivamente, la evangelización seguía sin conocer grandes progresos que facilitasen la asimilación de la aristocracia pagana; es más, entre los años 380 y 395, este grupo continuará perseverando en las ciudades béticas (51). Luego, el gobierno teodosiano no fue tan decisivo, ya fuera con la prohibición del paganismo o con el crecimiento de las potestades episcopales.

No es extraño que la nobleza aún no estuviese convertida a finales del s. IV, pues, su cristianización era compleja, fluctuante y paulatina, por lo que sólo se podía producir a largo plazo, cuando fuera beneficiaria de los vínculos familiares y culturales existentes entre aristócratas cristianos y paganos (52); en tal caso, esto empieza a ocurrir desde la primera década del s. V (53). Sin embargo, la nobleza senatorial no se hará cristiana hasta el segundo cuarto de dicha centuria (54), momento en el cual el hundimiento de las estructuras imperiales era completamente irremediable, en consecuencia, la Iglesia pasó a ser la única vía para la supervivencia de los aristócratas paganos, de ahí que la clase aristocrática estuviese ampliamente cristianizada durante la segunda mitad del s. V (55).

Sin duda, ese cambio de religión no fue traumático, ya que permitió la conservación de las primacías de clase y de la posición política en el nuevo cuadro administrativo que se había creado en las ciudades tras disiparse las injerencias bárbaras; precisamente, desde la década de los sesenta del s. V, la Bética quedó dirigida por la elite episcopal, los clérigos y la aristocracia secular (56). Pero este gobierno acepta la *romanitas* y, por lo tanto, una versión secularizada de la *civitas* (57), ante lo cual el cristianismo seguirá siendo ampliamente suburbano, o sea, no existió una fuerte inversión para transformar el tejido intramuros, quizás, esto se deba a la inseguridad de una Iglesia en estado de restauración, a la escasa implicación de la nobleza que estaba adaptándose al nuevo contexto (58), y, al carácter provisional del autogobierno local; motivos por los cuales no era conveniente sufragar la construcción de la ciudad cristiana entre los años 460 y 548.

Tras ese periodo, el advenimiento despótico de la monarquía visigoda no sólo liquida la autonomía urbana de la Bética, sino también la futura proyección monumental de la topografía cristiana, en otras palabras, el arrianismo evitará toda expresión edilicia que intentase promover la nobleza católica, si bien se pudieron erigir algunas iglesias antes del año 589, porque los godos no tenían un control efectivo del área meridional, donde la resistencia de la Iglesia bética y la invasión bizantina habían imposibilitado cualquier intento de consolidación territorial durante la segunda mitad del s. VI, no obstante, esa situación cambiará cuando el catolicismo fue instaurado como el credo oficial del reino visigodo durante el III sínodo toledano, a partir del cual el estamento nobiliario, incluida la elite visigoda (59), planteará la realización de un complejo programa edilicio para las principales ciudades; fundamentalmente, tras la expulsión de los bizantinos; aparte, se funda de forma desenfrenada un alto número de edificios cristianos en núcleos rurales y semiurbanos durante el s. VII.

En definitiva, la clase aristocrática contribuyó a la mutación urbanística, sobre todo, en las primeras centurias altomedievales, pues, su cristianización fue un acto tardío que, pese a ello, no conllevaba un inmediato y sistémico impacto en el paisaje, no tanto por los hechos históricos, sino por la parca asimilación mental de los valores cristianos, lo cual imposibilitará la implicación de una mayor cifra de nobles en la construcción de la *civitas christiana*. Aunque este panorama cambiará entre el s. VI y el s. VII, periodo en

el cual los nobles ya no tienen dudas de conquistar la fe mediante las buenas obras, la limosna y el servicio edilicio, prácticas diferentes que sirvieron para ingresar en el reino de Dios; en otras palabras, la Iglesia se estaba garantizando la financiación para llevar a cabo la transformación absoluta del tejido urbano.

MUJER

Curiosamente, Jesús mantuvo frente a las mujeres una conducta y consideración que se distanciaba relativamente de las extremistas pautas discriminatorias del judaísmo, hecho que se revela en la importancia que María, su madre, y María la Magdalena, su discípula, tuvieron en vida del maestro, además, otras mujeres accedieron junto a los apóstoles al círculo de confianza fundado por Jesús. Sin embargo, todo esto comenzó a cambiar después del sacrificio de Cristo, justamente, cuando las mujeres, que eran superiores en número, fueron descartadas para ejercer la dirección sacerdotal de las comunidades apostólicas, ya que las premisas patriarcales de base judía dominaban la religiosidad cristiana, causando un endurecimiento de los antiguos roles de género en su vertiente filial, marital y maternal; por ende, las mujeres volvían a quedar bajo la tutela masculina (60).

Pero este tradicional discurso dejaría de tener un verdadero peso en las comunidades paulinas, las cuales asumieron la helenización del cristianismo como consecuencia del desarraigo que había suscitado la Diáspora, lo cual supuso una efímera liberación de la mujer frente a las ataduras semíticas, por esto, el culto cristiano llamará la atención de las féminas no judías desde la segunda mitad del s. II; o sea, su atracción se debió a su innovadora escala de valores y, especialmente, a su ideal de igualdad sexual. No obstante, éste sólo podía acontecer en el reino de Dios (61), aún así, algunas mujeres ricas o de clase alta lograron equipararse a la figura masculina durante el Alto Imperio; aunque, por lo general, la situación de la mujer había mejorado muy poco durante las tres primeras centurias cristianas.

Prueba de ello, sería el sínodo que se celebró en *Iliberris* en los inicios del s. IV, en tal caso, sus cánones indican el siguiente panorama: primero, una precoz evangelización de ciertos colectivos femeninos; segundo, la preeminencia cuantitativa de las mujeres en las comunidades cristianas; tercero, un variopinto paisaje femenino en proceso de cristianización; y, por último, una regulación conductual de la mujer en relación con la castidad, el matrimonio endogámico, el adulterio y otros aspectos sexuales (62). No hay duda de que la figura femenina fue una cuestión capital en la agenda del concilio iliberritano (63), donde se plantea una represión jurídica, esto es, una imposición de un *modus vivendi* a la mujer cristiana, con el objetivo de asegurar la supervivencia social y económica del cristianismo frente al judaísmo y otras religiones rivales.

Por otro lado, esa continuidad quedará finalmente garantizada con la triunfante Iglesia constantina, lo cual provoca la evangelización de la masa plebeya (64), pero las cosas no cambiaron para las mujeres, las cuales siguieron limitadas a los ámbitos privados; o, dicho de otra manera, no fueron incorporadas a las estructuras organizativas de la Iglesia (65). En efecto, no habían obtenido los pretendidos valores igualitarios, porque

estos amenazaban la autoridad masculina (66), de ahí que el orden clerical asumiese la visión patrística de la misógina teología judía, así como los fundamentos generales del patriarcalismo pagano en la primera mitad del s. IV. Pese a todo, la cristianización tuvo sus concesiones, es decir, la mujer acaudalada o de origen noble conocerá otras opciones sociales que estaban fuera de los modelos de sumisión varonil y de destierro doméstico.

Mujer santa

Se identifica con las viudas y matronas (67). Esta opción se concibió como un modelo urbano que se cimentaba en la intimidad de los ambientes privados y en la religiosidad pública de las fiestas piadosas, por la cual una minoría de mujeres podría actuar como patronas de la Iglesia (68).

Mujer asceta

Es un arquetipo que se desarrolló mediante el monacato; sobre todo, durante el último cuarto del s. IV, cuando la promoción de esa dinámica contracultural se intensificó en la Bética (69), donde fue arraigando la actitud de renuncia al mundo entre las féminas pudientes e influyentes, paradójica retirada que les supondrá el control de su riqueza, la fundación de instituciones o la dedicación a tareas de índole intelectual y espiritual; o sea, unos beneficios prácticos que les fueron negados en la sociedad laica (70). Por lo tanto, la vida anacorética les había dotado de una santidad que, a su vez, confería respeto y prestigio para acceder a la dimensión pública, pero esa libertad requería una negación plena de la sexualidad femenina, condición sin la cual no se podía ingresar en el monacato, realidad a través de la cual el comportamiento de la mujer asceta se había definido en términos de masculinidad.

Mujer virginal

Fue un modelo privado y público (71), especialmente, tras reconocer oficialmente a la Virgen María, cuyo culto se consolida durante el s. VI, por lo que no tardará en ser un referente conductual para la feminidad, de modo que el arquetipo sería la virgen como esposa de Cristo (72), lo cual provoca una entrada masiva de mujeres en los cenobios eclesiásticos, donde era fácil obtener una cierta libertad (73), evitando de esta manera la ética moral de la Iglesia.

Mujer mártir

Resultado ser un arquetipo tardío que reconoció el papel de algunas mujeres dentro de la *Ecclesia Martyrum*, en tal caso, cabe citar a Eulalia, Justa y Rufina, que fueron objeto de adoración en la Bética altomedieval (74), aunque no eran santas, porque hubiesen llevado una vida ejemplar, sino porque habían erigido la Iglesia mediante su expiación, o sea, su santidad se origina de su heroica y viril experiencia martirial, convirtiéndolas en patronas andróginas que ejercían como intermediarias entre sus fieles y Dios (75), intercesión que las facultaba para obrar milagros en beneficio de los ciudadanos y de las ciudades. Este es el modelo, si bien su adaptación a la identidad femenina sólo era posible mediante el camino de la virtud (76).

En resumen, estos cuatro ideales femeninos participan de la noción de santidad, con esto, ciertas mujeres pudieron distanciarse de la figura bíblica de Eva y de su instinto corrupto y libidinoso, para ello, reprimieron su naturaleza sexual con el fin de alcanzar

un proceder varonil y racional en los lugares públicos (77), sin embargo, esta postura no representa la realidad social del género femenino, puesto que la mayor parte de las mujeres estaban supeditadas a sus maridos y a una Iglesia de carácter patriarcal que les consideraba un sujeto pasivo incluso en los ámbitos familiares.

Resulta irónico que el cristianismo asumiese tal apreciación, dado de que las mujeres fueron el principal activo para introducir el credo cristiano en los ambientes privados entre los II y IV (78), fase en la cual obtuvieron la conversión de los esposos o, en su defecto, la desmembración de la familia pagana, si bien tales obtenciones no deberían ser objeto de exageración, ya que el factor femenino había sido postergado con el fin de aprovechar otras tácticas de predicación, las cuales estaban respondiendo mejor a las directrices patriarcales de una autoritaria cristianización (79), en la que las mujeres conocieron enormes dificultades para invertir en caridad y en edilicia; a pesar de ello, su aportación edilicia no fue nada despreciable, de hecho, para la Bética de los s. VI y VII, se conocen los siguientes testimonios (80):

- Cenobio: Florentia, **Hispalis**, finales del s. VI.
- Iglesia: Asella, **Puente Genil**, ss. VI/VII.
- Monasterio: Servanda, **Asido**, a. 649.
- Convento: Benedicta, **Gades**, a. 650.
- Capilla privada: Eulalia, **Egabrum**, a. 660.
- Estructura religiosa indeterminada: Anónima, **Hispalis**, s. VII.
- Posibles cenobios: Desconocidas, **Alcaracejos**, a. 649; **Santa María de Regla**, s. VII.

Por consiguiente, las mujeres santas y virginales se caracterizaron por la fundación de edificios monacales de uso femenino (81), realidad sexista que había sido demandada por legislación conciliar, con el fin de terminar con la convivencia ascética de hombres y mujeres, así como con el anacoretismo femenino; en gran parte, la Iglesia logrará eliminar esta forma de emancipación.

En definitiva, el cristianismo mantuvo las desigualdades judías y paganas, negando así la liberación de la mujer durante la Antigüedad Tardía (82); aún así, algunas mujeres, que procedían generalmente del orden aristocrático, disfrutaron de efímeras etapas de emancipación en correspondencia con la descomposición de la sociedad clásica y con los asentamientos bárbaros, circunstancias que dejan paso a la misoginia a finales del s. V, pero ésta asumirá una versión más extrema durante el reino visigodo (83).

CONCLUSIÓN

El cristianismo urbano necesitó de los grupos de poder y ciertos agentes sociales para concebir la *Plebs Dei* o *Societas Christi* durante la Antigüedad Tardía, cuando la crisis de conciencia y los acontecimientos históricos transformaron la ideología de clase de una aristocracia que había sustentado la cultura espiritual y material del paganismo, al menos hasta el s. IV. Efectivamente, este contexto benefició a la *Ecclesia Triumphans*, cuyo primer objetivo fue la evangelización, el segundo la apropiación e imposición de

la ortodoxia, el tercero la configuración de una realidad acorde a los valores cristianos, y, el cuarto la edificación de la ciudad cristiana, en dichos casos, el obispo y el mártir resultaron fundamentales para crear un nuevo universo religioso, político y económico, donde la sociedad cristiana cotizará, sobre todo, a partir del s. VI.

NOTAS

- (1) En el Nuevo Testamento, la utilización del término sacerdote tiene un sentido colectivo, excepto cuando se utiliza para referirse a Jesús.
- (2) Cf. Piñero, Antonio: *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Madrid, 1991.
- (3) Esto legitimará su poder terrenal y su autoridad urbana, tal y como verifican la literatura cristiana y la legislación estatal de la primera mitad del s. IV.
- (4) Fernández Ubiña, José: "Conflicto arriano y compromiso político en el episcopado latino del Bajo Imperio", *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia Moderna*, Granada, 1997, Págs. 221-248.
- (5) Beaujard, Brigitte: "Cités, évêques et martyrs en Gaule à la fin de l'époque romaine", *Les fonctions des saints dans le monde occidental- IIIe-XIIIe siècle (Roma, 1988)*, Rome, 1991, Págs. 175-191.
- (6) Cf. Brown, Peter: *Potere e cristianesimo nella Tarda Antichità*, Bari, 1995;
- (7) Cf. LEPELLEY, C. 1994, p. 6, n. 15.
- (8) Salamito, Jean Marie: "Prédication chrétienne et mentalité aristocratique: aspects occidentaux d'une confrontation (IVe-Ve s.)", *El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania*, Vitoria, 2000, Págs. 37-52.
- (9) Salzman, Michele Renee: "Elite realities and mentalities: the making of a Western Christian Aristocracy", *Arethusa* 33, 2000, Págs. 347-362.
- (10) Fernández Ubiña, José: "El obispo y la ciudad. Aspectos seculares del poder episcopal en Osio de Córdoba", *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, Págs. 150-151. Por cierto, en las Iglesias provinciales, el acceso episcopal de la nobleza senatorial fue escaso desde el segundo cuarto del s. IV. Para la *Bética*, se documentan los casos de los iliberritanos Juvenco, un presbítero, y Gregorio, un obispo.
- (11) En este caso, la naturaleza hereditaria del cargo episcopal se confirma en la reiteración nominal de dos obispos hispalenses en momentos diferentes. Cf. Sotomayor, Manuel: "Sedes episcopales hispanorromanas, visigodas y mozárabes en Andalucía", *Estudios sobre las ciudades de la Bética*, Granada, 2002, Págs. 463-496.
- (12) Cf. Helal, El Housin: *La ciudad bética tardoantigua. Persistencias y mutaciones urbanas en relación con la realidad urbana de las regiones mediterráneas y atlánticas*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2009.
- (13) El *episcopus civitatis* sólo había crecido como político gracias a la incorporación clerical de algunos nobles; y, para llevar a cabo el plan edilicio de la *civitas christiana*, era necesaria la implicación total del orden nobiliario.
- (14) Beaujard, Brigitte: "L'évêque dans la cité en Gaule aux Ve et VIe siècles", *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne, Colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre (1993)*, Bari, 1996, Págs. 127-145.
- (15) Teja, Ramón: "La cristianización de los modelos clásicos: el obispo", *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, Sevilla, 1993, Págs. 214-215 y 223. En cambio, en *Oriente*, el obispo se consolida en medio de una potente estructura política que destacó por un sistemático intervencionismo imperial.

- (16) Février, Paul Albert: "Permanence et héritages de l'Antiquité dans la topographie des villes de l'Occident durant le haut moyen âge", *Settimane di Studio* 21 (Spoleto), 1974, Págs. 41-138.
- (17) Cf. Helal Ouriachen, El Housin: *Op. Cit.*, 2009, Pág. 142.
- (18) Cf. Bajo, Fe: "El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV-V en Hispania", *Memoria de Historia Antigua* 5 (Oviedo), 1981, Pág. 204.
- (19) El obispo católico no fue eclipsado por el *comes civitatis*. Cf. Olmo Enciso, Lauro: 1998 "Consideraciones sobre la ciudad en época visigoda", *Arqueología y Territorio Medieval* 5, 1998, Págs. 109-118.
- (20) Fernández Ortiz de Guinea, Lina: "Funciones sociales del cuerpo episcopal en el reino visigodo hispano: administración de justicia y protección de la comunidad cristiana", *Hispania Antigua* XX, 1996, Págs. 451-463.
- (21) Hay que tener en cuenta el impacto de la aristocracia militar de etnia gótica, sobre todo, después de la contienda goticobizantina; pues, una vez enriquecidos, accederán al episcopado; ciertamente, esto fortalecerá a los obispados desde la perspectiva económica.
- (22) Si bien el obispo poseyó una relativa capacidad de cambio, no sólo por su intermitente expansión institucional, sino también por su actitud conservadora; en todo caso, es un nexo de unión entre la ciudad pagana y la cristiana.
- (23) Lógicamente, el obispo no sólo pretende dominio social, sino también las finanzas que la religión generaba dentro y fuera de la ciudad.
- (24) Cf. Markus, Robert: "Come poterono dei luoghi diventare santi?- L'emergere del concetto cristiano di 'luoghi santi' nel'IV secolo", *Pagani e Cristiani da Giuliano l'Apostata al Sacco di Roma, Atti del Convegno Internazionale di Studi* (Rende, 1993), Calabria, 1995, Págs. 177-178.
- (25) Liebeschuetz, John: "Pagan mythology in the Christian empire", *International Journal of the Classical Tradition* 2, 1996, Págs. 193-208.
- (26) Grig, Lucy: *Making Martyrs in Late Antiquity*, London, 2004.
- (27) En ciertos casos, los cristianos, que estaban sufrieron el proceso judicial en el foro, no siempre pudieron superar los suplicios previos a la sentencia de muerte. Cf. Bowersock, Glenn Warren: *Martyrdom and Rome*, Cambridge, 1995.
- (28) Caseau, Beatrice: "A Case Study for Transformation of law in Late Antiquity: The Legal Protection of Churches", *Confrontation in Late Antiquity*, Cambridge, 2003, Págs. 61-77.
- (29) Markus, Robert: *The end of ancient Christianity*, Cambridge, 1990.
- (30) Para Corduba, Carissa, Lascuta, Hispalis, Arunda, Itálica, Helal Ouriachen, El Housin: *Op. Cit.*, 2009, Pág. 144. Para las restantes ciudades, García Rodríguez, Carmen: *El culto a los santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid, 1966, Págs. 89-263.
- (31) Fasola, Umberto María y Vincenzo Fiocchi: "La necropoli durante la formazione della città cristiana", *XI Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Aosta/Grenoble, 1986)*, Vaticano, 1989, Págs. 1153-1205.
- (32) Cameron, Averil: "Remaking the Past", *Late Antiquity. A guide to postclassical World*, Harvard, 1999, Pág. 8.

- (33) Con esto, se lograba una promoción de la ciudad; de ahí que la pretensión fuera atraer la mayor cifra de peregrinos. Cf. Díaz, Pablo de la Cruz: "Peregrinos y lugares de peregrinación en la Hispania tardoantigua", *Historia Questões e debates* 33, 2000, Págs. 41-75.
- (34) Castillo Maldonado, Pedro: "Reliquias y lugares santos. Una propuesta de clasificación jerárquica", *Florentia Iliberritana* 8, 1997, Págs. 39-54.
- (35) Desde el s. VI, las reliquias derivaron de las ciudades hispanas y, sobre todo, de las ciudades orientales de Bizancio. Cf. García Rodríguez, Carmen: *Op. Cit.*, 1966, Pág. 237. Por cierto, su propagación coincide con el reuso cultural de aras y cipos paganos. Cf. Beltrán Fortés, José: "Altare visigodos: reutilizaciones paganas", *Homenaje al profesor Presedo*, Sevilla, 1994, Pág. 792.
- (36) Estas tensiones surgen porque ciertos grupos sociales estaban privatizando lo sagrado, o sea, con el fin de capitalizar económicamente la figura del mártir. Para la Bética y el resto de Occidente, Caseau, Beatrice: "Sacred Landscapes", *Interpreting Late Antiquity: essays on the postclassical World*, Harvard, 1999, Págs. 21-59; Helal Ouriachen, El Housin: *Op. Cit.*, 2009.
- (37) Palol, Pere de: "El baptisterio en el ámbito arquitectónico de los conjuntos episcopales urbanos", *XI Congreso Internacional de Arqueología Cristiana (Aosta, 1986)*, 1989, Vaticano, Págs. 559-605.
- (38) Tardieu, Michel: *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore a Simplicius*, Paris, 1990.
- (39) Van Dam, Raymond: "The many conversions of the emperor Constantine", *Conversion in late antiquity and the Early middle Ages: seeing and believing*, Rochester, 2003, Págs. 127-151.
- (40) Cf. Melchor, Enrique: "Las élites municipales de Hispania en el Alto Imperio: un intento de aproximación a sus fuentes de riqueza", *Florentia Iliberritana* 4/5 (Granada), 1993-94, Págs. 335-348.
- (41) Meeks, Wayne: *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, 1983.
- (42) Cf. Concilio de Iliberri: cc. 40, 41 y 49. Probablemente, dichas conversiones fuera fruto de esa crisis de conciencia que había afectado a la aristocracia durante el s. III.
- (43) Cf. Concilio de Iliberri: cc. 2, 3, 4, 55 y 56. En general, la sociedad bética de inicios del s. IV era todavía ampliamente pagana como verifican los cánones iliberritanos y las evidencias epigráficas.
- (44) Cf. Sotomayor, Manuel: "La Iglesia en la España romana", *Historia de la Iglesia en España, I. La Iglesia en la España romana y visigoda (s. I- VIII)*, Madrid, 1979, Pág. 94; García de Castro, F. Javier: "La sociedad bética del siglo IV d.C. a través de las fuentes epigráficas", *Mainake* 18, 1995-96, Págs. 193-205.
- (45) Brown, Peter: *Religion and Society in the Age of the St. Augustine*, London, 1972, Págs. 129, 140 y 293.
- (46) En efecto, los ideales sociales del cristianismo habían seducido a la plebe; por ello, la mitad de la población del Imperio romano habría aceptado el credo cristiano

entre los años 314 y 337. Cf. Córdoba, Pedro: "La religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", *La Religiosidad Popular, I. Antropología e Historia*, Barcelona, 1989, Págs. 70-81

(47) La aristocracia pagana percibió el cristianismo de la primera mitad del s. IV como una religión de pobres y desheredados que quería cambiar el mundo, sin embargo, su conversión estamental era impensable, dadas las contradicciones ideológicas entre la moral cristiana y la moral aristocrática, hecho que no impedirá la paradójica evangelización de algunos nobles. Cf. Salzman, Michele Renee: *The making of a Christian aristocracy. Social and religious change in the Western Roman Empire*, London, 2002, Pág. 3.

(48) Con esto, se pretendía purgar de cristianos a la administración imperial, porque estaba bajo el dominio casi absoluto de la aristocracia pagana. Cf. Arce, Javier: "Los cambios en la administración imperial y provincial en el emperador Fl. Cl. Juliano (362-363)", *Hispania Antiqua* 6, 1976, Págs. 207-220.

(49) Buenacasa, Carles: "La persecución del emperador Juliano a debate: los cristianos en la política del último emperador pagano", *Cristianesimo nelle Storia* 21, 2000, Pág. 513.

(50) Cf. Sanz, Rosa: "Las relaciones de dependencia como factor de cristianización en la Península Ibérica", *Las edades de dependencia*, Madrid, 2000, Págs. 395-424.

(51) En general, Vilella, Joseph: "El *ordo senatorius* en la *Hispania* de Teodosio", *Congreso Internacional La Hispania de Teodosio I*, Salamanca, 1997, Págs. 293-306. Para *Itálica* y las restantes ciudades béticas, la existencia de patricios paganos en los últimos años del s. IV. Cf. Marcos, Mar: "La epigrafía como fuente para el estudio de las creencias religiosas de las *Clarissimae feminae* romanas en el Bajo Imperio", *Religio Deorum, Coloquio Internacional de Epigrafía Culto y sociedad en Occidente*, Santander, 1993, Pág. 327. Por otro lado, las clases bajas no tardaron en desilusionarse como consecuencia del discurso aristocrático de la Iglesia, de ahí que se produjesen múltiples apostasías que redujeron el progreso que la evangelización había logrado en la primera mitad del s. IV, de hecho, en el año 400, la población cristiana del Imperio tenía un porcentaje inferior al 50 %. Cf. Macmullen, Ramsey: "The meaning of AD 312: The Difficulty of Converting the Empire", *The 17th International Byzantine Congress Major Papers (Washington, 1986)*, New York, 1986, Págs. 4-5. Pues, el paganismo aún era una firme alternativa en algunos ámbitos aristocráticos y populares.

(52) Macmullen, Ramsey: *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*, London, 1984.

(53) Palol, Pere de: "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae* 13-14, 1997-1978, Págs. 281-300.

(54) Cf. Barnish, Simon: "Transformation and Survival in the Western Senatorial Aristocracy c. AD. 400-700", *Papers of the British School at Rome* 56, 1988, Pág. 140. Si bien se registra la cristianización de un senador hispalense y de su mujer en los años finales del s. IV. Cf. Molina,

Andrés: "Datos para una historia del monaquismo giennense", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses XXIV*, 1979, Pág. 9-54.

(55) Así pues, la evangelización del orden nobiliario no nace de una estrategia organizada y pretendida, sino de una notable adaptación a los acontecimientos políticos y al tiempo cristiano. Cf. Brown, Peter: "Aspects of the Christianisation of the roman aristocracy", *Journal of Roman Study LI*, 1961, Págs. 1-11. Cabe apuntar que la nobleza de las Hispanias y las Galias fueron cristianizadas antes que la de África e Italia; en cualquier caso, acaecen en la misma centuria. Cf. Salzman, Michele Renee: *Op. Cit.*, 2000, Págs. 346-347. Posteriormente, la evangelización no tardó en absorber a las plebeyas clientelas de la recién bautizada aristocracia pagana, así lo verifica ampliamente la epigrafía; es decir, las inscripciones funerarias indican la existencia de una sociedad cristiana en la Bética entre los años 410 y 542. Cf. García Moreno, Luis Agustín: "Andalucía durante la Antigüedad Tardía. Aspectos socioeconómicos", *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía (Córdoba, 1976)*, I, Córdoba, 1978, Pág. 303; García de Castro, F. Javier: *Op. Cit.*, 1995-96, Pág. 201. No obstante, el paganismo siguió siendo una parte muy viva en las ciudades y en el agro entre los s. V y IX, por lo que aún resultaba muy discutible la fe cristiana de ciertos nobles y, en líneas generales, la de muchos esclavos y campesinos. Cf. Sanz, Rosa: "Aristocracias paganas en la Hispania Tardía (s. V-VII)", *Gerion* 25, 2007, Págs. 451-463.

(56) García Moreno, Luis Agustín: "La ciudad en la Antigüedad Tardía (s. V-VII)", *Actas del I Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía (Alcalá de Henares, 1996)*, Alcalá de Henares, 1999, Págs. 7-23.

(57) Fontaine, Jean : "Romanité et hispanité dans la littérature hispanoromaine des IVe et Ve siècles", *Asimilation et résistance á la culture grégoromaine dans le monde ancien, Travaux du VIe Congrès International d'Études Classiques (Madrid, 1974)*, Paris, 1976, Págs. 301-322; Brown, Peter: *Op. Cit.*, 2000.

(58) Era, pues, una nobleza en transición, por una parte, la pervivencia de sus titulaturas imperiales aún se registra en la *Bética* entre los años 521 y 545; y, por otra, la transformación de su identidad en correlación con el episcopado y las tierras. Cf. Helal Ouriachen, El Housin: *Op. Cit.*, 2009.

(59) Pese a las restricciones jurídicas, muchos nobles visigodos, que se habían bautizado antes del año 589, ya estaban integrados como resultado de las alianzas matrimoniales; lo cual les permitía incrementar su patrimonio y su prestigio local. Cf. Collins, Roger: "¿Dónde estaban los arrianos en el año 589?", *XIV Centenario Concilio III de Toledo (589-1989)*, Toledo, 1989, Págs. 201-202.

(60) Cf. Whiley, Tatha: Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles. Reflexiones desde la Carta a los Gálatas, Salamanca, 2005.

(61) Cantarella, Eva: *La calamidad ambigua. Condición e imagen de la mujer en la Antigüedad griega y romana*, Madrid, 1991.

(62) De los 81 cánones de las actas iliberritanas, 33 tratan sobre la conducta femenina y sobre un cuadro social compuesto por esclavas, libertas, meretrices, actrices, tenderas, matronas y sacerdotisas. Cf. Concilio de Iliberri: cc. 2, 5, 20, 41, 49, 57, 67 y 80.

(63) Fernández Ubiña, José: *Op. Cit.*, 2005, Pág. 275.

- (64) Hecho que acabó con la superioridad cuantitativa de las mujeres. Cf. Salzman, Michele Renee: "How the West was won: the Christianization of the Roman Aristocracy in the West in the Years after Constantine", *Studies in Latine Literature and Roman History*, VI, Brussels, 1992, Págs. 451-479.
- (65) Precisamente, las diaconisas, que había formado parte del cristianismo preconstantino, fueron excluidas del organigrama eclesiástico, al menos en Occidente. Cf. Ysebaert, Joseph: "The deaconesses in the Western Church of Late Antiquity and their origin", *Eulogia, Mélanges offert à A. A. R. Bastiaensen*, Steenbrugge, 1991, Págs. 421-436.
- (66) De ahí que una cuarta parte de las 330 leyes de Constantino trataran de regular la conducta de la mujer. Cf. Fernández Ubiña, José: "Mujer y matrimonio en el concilio de Elvira", *El Concilio de Elvira y su tiempo*, Granada, 2005, Pág. 283.
- (67) Bajo, Fe: "Las *viduae ecclesiae* de la Iglesia occidental (s. IV-V)", *Hispania Antiqua* 11/12, 1981-85, Págs. 81-88.
- (68) Por cierto, esto no fue ninguna innovación como constata la existencia de las *matres synagogae* del judaísmo.
- (69) Jerónimo, Epístola, 71: da consejos ascéticos a una familia de nobles hispalenses desde Palestina; en este sentido, cabe recordar que el monacato fue el gran impulsor de la cristianización de la nobleza femenina.
- (70) Pagels, Elaine: *Adán, Eva y la Serpiente*, Barcelona, 1990, Pág. 132.
- (71) Brown, Peter: *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, 1993, Pág. 358.
- (72) Sanz, Rosa: "Las relaciones de dependencia como factor de cristianización en la Península Ibérica", *Las edades de dependencia*, Madrid, 2000, Págs. 395-424.
- (73) Prueba de ello, son las incontables acusaciones clericales. Cf. Concilio I de Toletum (400): cc. 16 y 19; Concilio de Bracara (572): cc. 30 y 31; Concilio de Lérida (546): c. 6; Concilio VI de Toletum (638): c. 6; Concilio X de Toletum (656): c. 6.
- (74) Cf. García Rodríguez, Carmen: *Op. Cit.*, 1966, Pág. 97.
- (75) Clark, Elisabeth: "Patrons, Not Priests: Gender and Power in Late Ancient Christianity", *Gender and History* 2, 1990, Pág. 255.
- (76) En general, el fenómeno martirial no resurgió porque las circunstancias históricas nunca se volvieron a producir tras la segunda mitad del s. III.
- (77) Clark, Elisabeth: *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, Lewinston, 1986.
- (78) Salzman, Michele Renee: "Aristocratic Women: Conductors of Christianity in the Fourth Century", *Helios* 16, 1989, Pág. 212.
- (79) A tenor de ello, hubo mujeres que buscaron auxilio espiritual en las herejías y, entre ellas, el priscilianismo. Cf. Burrus, Virginia: "The Heretical Women as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome", *Harvard Theological Review* 84, 1991, Pág. 233.
- (80) Para Gades, *Egabrum*, *Asido*, *Hispalis*, *Puente Genil* y, en general, para la *Bética*, Helal Ouriachen, El Housin: *Op. Cit.*, 2009, Pág. 153.
- (81) En la *Bética*, los monasterios femeninos superaron en número a los masculinos en el s. VII. Cf. Orlandis, José: *Hispania y Zaragoza en la Antigüedad Tardía*, Zaragoza, 1984, Pág. 107.

(82) Clark, Elisabeth: "Ideology, History, and the Construction of Woman in Late Ancient Christianity (Ideological Representation of the Self According to the Church Fathers)", *Journal of*

Early Christian Studies 2, 1994, Pág. 158.

(83) Cf. Sanz, Rosa: "La mujer a través de los concilios hispanorromanos y visigodos", *Roles sexuales: la mujer en la historia y la cultura*, Madrid, 1994, Págs. 87-90. Las reinas fueron las únicas que disfrutaron de la igualdad, distanciándose de los tradicionales tipos de feminidad.