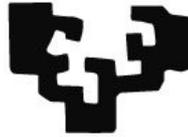


eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

LA VIUDEDAD FEMENINA EN EL DERECHO VISIGODO

GRADO EN DERECHO 2020/2021

Trabajo realizado por Jone Villarroel Larrinaga

Dirigido por Esperanza Osaba García

ÍNDICE

CAPÍTULO 1: CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA Y JURÍDICA

1. Introducción.....	1
2. Contextualización histórica: los reinos visigodos.....	2
2.1. El Reino de Tolosa y el asentamiento en la península.....	2
2.2. El asentamiento en <i>Hispania</i> y la consolidación del Reino de Toledo.....	4
2.3. El Reino de Toledo: los años de esplendor y su crepúsculo.....	5
3. Las fuentes de derecho.....	9
3.1. <i>Leges</i> y códigos.....	9
3.2. Fuentes del derecho canónico: los concilios.....	11
4. La mujer como sujeto de derecho.....	11

CAPÍTULO 2: LA VIUDEDAD EN EL DERECHO VISIGODO

1. Opciones de futuro para las viudas.....	15
2. La conservación del estado de viudedad.....	16
2.1. La viuda como madre.....	16
2.2. La viuda y la sucesión patrimonial.....	17
2.3. la viuda como mujer: el adulterio y el rapto.....	19
2.3.1. Adulterio y estupro: LV 3,4,14 ant.....	20
2.3.2. El rapto: LV 3,3,1 ant.....	21
3. Las segundas nupcias.....	23
3.1. Limitaciones legales.....	25
3.1.1. LV 3,2,3 ant. y LV 3,2,4 ant.: el estatus social.....	26
3.1.2. LV 3,1,4 Recesvinto: la edad.....	28
3.2. El duelo.....	30

4.	La profesión religiosa.....	31
4.1.	Las viudas según la legislación conciliar.....	31
4.2.	El proceso de la toma del hábito.....	33
4.3.	Diferenciación entre mujeres viudas y vírgenes dentro de la consagración.....	35
4.4.	La apostasía de las viudas consagradas.....	37
4.4.1.	III Concilio de Toledo y LV 3,5,2 Recaredo.....	38
4.4.2.	IV Concilio de Toledo.....	38
4.4.3.	VI Concilio de Toledo.....	39
4.4.4.	LV 3,5,3 de Chindasvinto.....	40
4.4.5.	X concilio de Toledo.....	40
4.4.6.	LV 3,5,6 Égica.....	42
4.4.7.	Inferencias sobre la apostasía de las viudas.....	43
4.5.	Viudas reales.....	43
4.5.1.	La regulación conciliar sobre las viudas regias.....	43
4.5.2.	La justificación y el contexto histórico de las disposiciones.....	45
5.	Conclusiones.....	48
6.	Fuentes y bibliografía.....	50
6.1.	Fuentes jurídicas.....	50
6.2.	Bibliografía.....	51
6.3.	Páginas web.....	53

CAPÍTULO 1:

CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA Y JURÍDICA

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo de fin de grado tiene como objeto el estudio de la viudedad de las mujeres en el derecho visigodo de los siglos VI y VII. Concretamente, profundizaré en los cambios sociales y patrimoniales que estas mujeres sufrían al adquirir el estado de viudedad y en las posibilidades que les deparaba el futuro. La elección de este tema surgió principalmente del interés generado por unos acontecimientos concretos del periodo visigodo, que no fueron otras que las transgresiones llevadas a cabo por las viudas religiosas de la época. Estos acontecimientos me alentaron a indagar más sobre estas mujeres y así me percaté del escaso protagonismo que estas viudas reciben, dada su relevancia histórica. La viudedad femenina ha estado presente durante todos los periodos históricos, y, sin embargo, la figura de estas mujeres ha pasado desapercibida durante siglos. Por ello, este trabajo me ha parecido una buena oportunidad para dar visibilidad a ese sector oculto de la sociedad.

En cuanto a la estructuración se refiere, he optado por dividir el contenido de este trabajo en dos bloques: el primero consiste en una breve introducción al periodo histórico y a la situación jurídica de la época, mientras que el segundo profundiza más en el tema que nos atañe. Este segundo bloque versa concretamente sobre las tres opciones de futuro a las que una viuda podía optar: la conservación de su estado de viudedad, las segundas nupcias y la consagración religiosa.

Para llevar a cabo este proyecto, he recurrido a diversas fuentes de información pertenecientes a diferentes ramas de investigación. Mayormente me he guiado por obras de carácter jurídico e histórico, tanto manuales como libros y artículos. Sin embargo, la metodología empleada se caracteriza particularmente por el uso y por la interpretación directa de fuentes legales de la época visigoda. Estos textos legales me han facilitado constatar y profundizar en lo expuesto por los autores especializados y al mismo tiempo, han contribuido también a la búsqueda de nuevas perspectivas relativas al tema concerniente de estudio.

Por último, aun teniendo un carácter jurídico marcado, creo necesario destacar el importante peso de la ambientación histórica en el esclarecimiento de este tema. Muchas de las regulaciones y conceptos expuestos en esta investigación precisaban de contextualización histórica para desarrollar adecuadamente su evolución y esto he buscado que quede patente a lo largo de todo el trabajo.

2. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA: LOS REINOS VISIGODOS

2.1. EL REINO DE TOLOSA Y EL ASENTAMIENTO EN LA PENÍNSULA

A principios del siglo V, la Península Ibérica formaba parte del Imperio Romano de Occidente y se dividía en siete provincias, que a su vez formaban la Diócesis de Hispania. Estas provincias eran: *Gallaecia*, *Carthaginensis*, *Baetica*, *Tarraconensis*, *Lusitania*, *Tingitania* y *Ballerica*¹. En estos años el Imperio de Occidente se encontraba inmerso en una crisis política, económica e institucional y los diferentes pueblos *bárbaros* aprovecharon esta situación de debilidad para cruzar las fronteras e invadir aquellos territorios romanos afectados. A principios del siglo V, e incluso antes, los contingentes bárbaros fueron capaces de cruzar el *limes* y adentrarse en la *Galia*, una vez cruzado el Rin².

Tres años después, tras hacerle frente a la resistencia hispano-romana, tres de estos pueblos, los suevos, los alanos y los vándalos consiguieron irrumpir en la Península Ibérica³. Después de saquear gran parte de este territorio y sembrar el caos durante dos años (409-411), se instalaron definitivamente en la península, repartiéndose entre ellos varias de las regiones: los vándalos asdingos y los suevos se asentaron en *Gallaecia*, los alanos en *Lusitania* y en la parte occidental de *Carthaginensis* y los vándalos silingos en *Baetica*. Por consiguiente, solo la región de *Tarraconensis* y la parte oriental de *Carthaginensis* se mantuvieron bajo el dominio romano⁴.

¹José Orlandis, *Historia de España: la España visigótica*, Madrid, 1977, pág. 17.

² Enrique Gacto Fernández, Juan Antonio Alejandro García y José María García Marín, *Manual básico de historia del derecho (temas y antología de textos)*, Madrid, 2015, pág. 51

³Orlandis, op. Cit., pág. 23

⁴ José Sánchez-Arcilla Bernal, *Historia del Derecho*, Madrid, 2008, pág. 69.

En estas mismas fechas, otro pueblo germano también causó considerables quebraderos de cabezas a los romanos: el pueblo visigodo, proveniente de los godos. Desde el siglo III, este pueblo residió en las provincias romanas de *Tracia* y *Mesia* gracias a lo acordado en un *foedus* (376) con el emperador de Oriente⁵, pero un siglo después, por diversas razones, abandonaron dichas regiones y tomaron rumbo a Occidente.

Con el rey Alarico I (395-410) al mando, los visigodos partieron de estos territorios. En el año 410 saquearon Roma y dos años después llegaron a la *Galia*, pero esta vez liderados por el rey Ataúlfo (410-415). A su llegada, Ataúlfo quiso pactar con la autoridad romana, y así conseguir tierras y un suministro de víveres. Sin embargo, el Imperio no cumplió con lo acordado y este comportamiento dio comienzo a varias hostilidades, pero finalmente, tras muchas idas y venidas, las dos partes se percataron del acercamiento de sus intereses y llegaron a un acuerdo. Por un lado, los visigodos se dedicarían a exterminar los asentamientos de los suevos, de los alanos y de los vándalos y por otro, el Imperio le proporcionaría 600.000 medidas de trigo⁶.

Los visigodos cumplieron con creces las expectativas puestas en ellos y en menos de dos años acabaron con el pueblo alano y el vándalo asdingo. Al ver el éxito rotundo del pueblo visigodo, Constancio⁷, el delegado del emperador Honorio (395-423) y el rey visigodo Valia (415-418) llegaron a un nuevo acuerdo en un *foedus* (418), que permitió a los visigodos asentarse en la *Galia* como aliados del Imperio Romano de Occidente⁸.

A raíz de este pacto, los visigodos formaron un reino dentro del Imperio Romano y fijaron su sede en Tolosa. Así mismo, Gacto Fernández, Alejandro García y García Marín interpretan que este reino no contaba con fronteras y que los reyes visigodos no sólo regían sobre su propio pueblo, sino también sobre la población galo-romana, puesto que disponían del título de *magister militum* (el más alto jefe militar)⁹.

⁵ Sánchez-Arcilla Bernal, op. cit., pág. 69

⁶ Orlandis, op. cit., pág. 29

⁷ Constancio: fue un general romano que intervino en la primera tentativa de asentamiento de los visigodos en la *Galia* y fue considerado una figura muy respetada por el emperador Honorio. Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., pág. 52.

⁸ Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., pág. 52.

⁹ Sánchez-Arcilla Bernal, op. cit., pág. 72

2.2 EL ASENTAMIENTO EN *HISPANIA* Y LA CONSOLIDACIÓN DEL REINO DE TOLEDO

Tras fijar los cimientos del Reino Visigodo de Tolosa, la crisis que envolvía el Imperio Romano de Occidente se agravaba considerablemente y auguraba su pronta desaparición. Valiéndose de este tumulto, el rey visigodo Eurico (466-484), alrededor del año 470 consiguió anexionar varias tierras galas al territorio tolosano y posteriormente también la región hispana de *Tarraconensis*¹⁰.

Finalmente, el Imperio Romano de Occidente cayó el año 476 y este acontecimiento dio pie al rey visigodo a proseguir con su expansión sobre Hispania. No obstante, a finales del año 484, aconteció la muerte de dicho rey y le sucedió su hijo Alarico II (484-507). El nuevo rey siguió los pasos de su padre y continuó la expansión hacia la península, de manera que desplazó parte de la población goda a dichas tierras¹¹. Según Orlandis, dichos desplazamientos fueron fruto del miedo y desconfianza generados por las incesantes hostilidades entre los visigodos y el pueblo franco a finales del siglo V¹².

Sin embargo, el mayor desplazamiento de todos se realizó unas décadas más tarde, tras la derrota de Alarico II ante el rey franco Clodoveo I (481-509) en la batalla de Vouillé (507), la cual supuso la expulsión definitiva de los visigodos de la provincia gala¹³.

Después de sufrir esta derrota, el principal objetivo de la monarquía visigoda era volver a levantar un reino propio, pero esta vez en la Península Ibérica. No obstante, este reto se presentaba especialmente exigente. Los ostrogodos, que acudieron a la ayuda de los visigodos, tomaron las riendas del futuro visigodo y su rey, Teodorico el Grande, ejerció como regente del hijo de Alarico II, Amalarico. Orlandis destaca la denominación que este periodo recibió: “el intermedio ostrogodo” y afirma que dicha época supuso la transición entre el Reino de Tolosa y el Reino de Toledo, constituyendo también el comienzo de la Hispania visigoda.¹⁴

La regencia de Teodorico el Grande perduró hasta el año 526, que finalizó al perecer este y así llegó al trono Amalarico (526-531). Sin embargo, tras otra batalla contra los francos, murió en la huida en el año 531. A pesar de sospechar de los francos, Orlandis no descarta

¹⁰ Orlandis, op. cit., pág. 59.

¹¹ Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., pág 52.

¹² Orlandis, op. cit., pág. 62.

¹³ Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., pág 53.

¹⁴ Orlandis, op. cit., pág. 69.

la posibilidad de que fueran sus propios soldados los que le dieron muerte, siguiendo los testimonios de la época y dada su demostración de cobardía. En su lugar alcanzó el trono el jefe militar ostrogodo Theudis (531-548) y esto marcó el fin de la dinastía regia visigoda, que su sucesión hasta la fecha fue indiscutible¹⁵. No obstante, el antiguo militar ostrogodo fue asesinado el año 548 y fue remplazado por el duque ostrogodo Theudisclio (548-)549, aunque sólo duro en el trono siete meses, poniendo fin al *intermedio ostrogodo*¹⁶.

Rápidamente eligieron en su lugar a Agila I (549-555), que durante su reinado tuvo que contener a Atanagildo (555-567), godo de origen noble que adquirió ilegítimamente la dignidad real. Este conflicto llevó a los visigodos a una guerra civil que finalizó con la traición a Agila y su asesinato en el año 555. De esta manera Atanagildo fue reconocido como único soberano y tras estos acontecimientos, fijó su residencia en Toledo, pasando a la historia como el primer rey visigodo en fijar allí su residencia de manera permanente.

Atanagildo murió de causas naturales en 567 y fue sucedido por Liuva I (567-573). Aunque, dadas las nefastas condiciones en las que se encontraba el territorio visigodo, este asoció al trono a su hermano Leovigildo (569-587), quien afortunadamente enmendaría y fijaría el Reino de Toledo¹⁷.

2.3 EL REINO DE TOLEDO: LOS AÑOS DE ESPLENDOR Y SU CREPÚSCULO

Las últimas décadas del siglo VI son consideradas los años de oro del Reino visigodo, particularmente los reinados de Leovigildo y su hijo Recaredo. Estos dos monarcas lograron consolidar la autoridad visigoda en toda la Península Ibérica, además de la plena integración política, cultural y étnica¹⁸.

El rey Leovigildo fue quien dio comienzo a este desarrollo del Reino de Toledo, concretamente mediante una política exterior efectiva y un programa de reorganización interna. Su objetivo principal consistía en la unificación de las fuerzas sociales del estado, siempre acompañado de un poder monárquico reforzado y consiguió reorganizar la estructura política y administrativa central y territorial. Esto fue acompañado por varias

¹⁵ Orlandis, op. cit., pág. 73.

¹⁶ Orlandis, op. cit., pág. 75.

¹⁷ Luis A. García Moreno, *Historia de España visigoda*, Madrid, 1989, págs. 100-106.

¹⁸ García Moreno, op. cit., págs. 111-113

campañas militares y tras la muerte de su hermano Liuva en el año 573 y obtener plena autoridad, asoció a sus dos hijos, Recaredo y Hermenegildo, al trono. Este último acabó sublevándose contra su padre y en 582 inició una guerra civil, aunque finalmente fue Leovigildo quien se impuso en dicho conflicto. Justo después de esta contienda, el monarca consiguió acabar con el Reino Suevo en el año 585, aunque murió un año después por razones de vejez¹⁹.

La transición de su hijo al trono fue inmediata y al de pocos meses de llegar al trono, en el año 587, Recaredo I (587-601) se convirtió al catolicismo, cambiando por completo el rumbo del reino. Además de la conversión, intentó tener una relación amistosa y de concordia con la nobleza laica, y así fortalecer la realeza y especialmente su linaje. El acontecimiento más relevante de su reinado fue la celebración del III Concilio de Toledo (589), que trajo la sacralización del rey y la institucionalización de la coordinación entre el poder eclesiástico y el poder regio, aunque sí que enfatizó la supremacía del rey ante la Iglesia Católica. El monarca tuvo que enfrentarse a varias rebeliones, iniciadas a causa de estos cambios, pero supo contenerlas hasta que falleció por causas naturales en 601. Su hijo Liuva II (601-603) le sucedió sin mayor dificultad, pero dada su corta edad y falta de alianzas familiares, fue destronado dos años después por Witerico (603-610), quien tomó su posición²⁰.

El fracaso de la dinastía de Leovigildo dio comienzo a una época tumultuosa de la historia visigoda. En la primera mitad del siglo VII ocho reyes ocuparon en trono: Witerico, Gundemaro (610-612), Sisebuto (612-621), Recaredo II (621), Suintila (621-631), Sisenado (631-636), Quintila (636-640) y Tulga (640-642); y aunque los primeros acumulasen varios éxitos, como la recuperación de tierras mediante campañas militares, el reinado del resto estuvo marcado por una crisis del poder regio ante la aristocracia laica y eclesiástica. Así mismo, muchos de estos monarcas fueron destronados mediante rebeliones, y aun tomando medidas para reglamentar la sucesión, como por ejemplo lo regulado en el IV Concilio de Toledo (636), estas no surtieron efecto y no pudieron refrenar las sublevaciones y conspiraciones de la nobleza. Y así fue, una vez más, cómo el siguiente monarca, Chindasvinto (642-653) llegó al trono²¹.

¹⁹ Orlandis, op. cit., págs. 93-113.

²⁰ García Moreno, op. cit., págs. 131-144.

²¹ García Moreno, op. cit., págs. 143-161.

El reinado de Chindastinvo y posteriormente el de su hijo Recesvinto (653-672) supuso otro periodo relevante de la constitución del Reino de Toledo. Este primero quiso, al igual que sus predecesores, fortalecer la institución monárquica y gracias a su avanzada edad y experiencia en previas rebeliones nobiliarias, sabía perfectamente cuales eran los aspectos de la estructura social que debía cambiar para conseguir su objetivo²². Chindasvinto, por un lado, llevó a cabo varias purgas nobiliarias devastadoras, las cuales acarrearón la muerte de muchos aristócratas y la confiscación de todos sus bienes, y, por otro lado, intentó establecer una sección de la nobleza estrictamente leal a él, gracias a concesiones y privilegios. De esta manera trató de eliminar por completo toda conspiración que pudiese poner en peligro su reinado y siguiendo el mismo camino, decidió asociar a su hijo Recesvinto al trono en el año 649, haciendo caso omiso de lo regulado en previos concilios sobre la sucesión del trono, y así asegurar el mandato de su hijo. A pesar de las estas radicales medidas, Chindasvinto fue capaz de mantener su posición real hasta su muerte en el año 653 y fue sucedido por su hijo sin mayor inconveniente²³.

Sin embargo, tras la coronación de Recesvinto, las debilidades estructurales de la política de su padre empezaron a salir a la luz y el monarca tuvo que hacer frente a rebeliones y presiones nobiliarias, mayormente por las propiedades confiscadas por su padre y por las normas incumplidas en su ascensión al trono. No obstante, el acontecimiento más significativo de su mandato fue la promulgación del *Liber Iudiciorum* en 654, que recogió leyes *antiquae*²⁴, leyes promulgadas por previos monarcas visigodos, como Recaredo y Sisebuto, y leyes propias y de su padre. Según García Moreno, la promulgación de este código legal supuso el culmen de la reforma administrativa llevada a cabo por Chindasvinto y el propio Recaredo y así mismo, esta recopilación ha constituido una de las principales fuentes de estudio de la legislación e historia visigoda. Sin embargo, la información sobre los últimos años del reinado de Recesvinto es muy escasa, aunque dadas las referencias hechas por los Padres de la Iglesia en el XI Concilio de Toledo (675), es probable que en estos años el poder real sufriese un notorio deterioro. Aun así, Recesvinto pereció de causas naturales en el año 672²⁵.

²² Orlandis, op. cit., págs. 160-162.

²³ García Moreno, op. cit., págs. 161-165.

²⁴ Las leyes *antiquae* son aquellas recopiladas en *Liber Iudiciorum* que fueron monarcas anteriores a Recaredo. Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., págs. 67-69.

²⁵ García Moreno, op. cit., págs. 165-170.

Desde la muerte de Recesvinto hasta la invasión musulmana, 6 reyes ocuparon el trono visigodo: Wamba (672-680), Ervigio (681-687), Égica (687-702), Witiza (700-710), Rodrigo (710-711) y Agila II (710-713), quienes serían testigo de la lenta desintegración del Reino de Toledo. Cuando el primero de ellos, Wamba, llegó al trono, se encontró con el reino en un estado lamentable, fragmentado territorialmente, y trató de sanarlo con nueva legislación²⁶.

En el año 680 Wamba cayó enfermo y pensando que se encontraba al final de sus días, recibió la tonsura e ingreso en un monasterio, inhabilitándose para reinar. Sin embargo, fue una conjura planeada por el conde Ervigio lo que le causó dicho trance y aunque Wamba logró recuperarse, fue demasiado tarde, puesto que él ya era penitente público y Ervigio ya había ocupado el trono²⁷.

No obstante, cabe destacar que Ervigio tampoco tubo tarea fácil al ocupar el trono. El reino se encontraba aún en decadencia y, además, a causa del frío clima, la situación económica empeoró drásticamente. Este monarca también llevó a cabo una reedición del *Liber Iudiciorum*, añadiendo así 84 correcciones y leyes propias. Finalmente, enfermó en el año 687 y antes de tomar penitencia, eligió a Égica, al marido de su hija, como su sucesor, una elección algo controvertida, puesto que Ervigio tenía hijos varones. Aun así, creo necesario mencionar que Égica fue considerado uno de los hombres más poderoso del reino²⁸.

El reinado de Égica se caracterizó por su choque con ciertos sectores de la nobleza y por consiguiente, por las confiscaciones y purgas nobiliarias que llevó a cabo. El monarca quiso también fortalecer su posición regia y la de su familia y para ello efectuó una activa labor legislativa. En los últimos años de su reinado asoció a su hijo Witiza al trono y finalmente falleció en el año 702²⁹.

Una vez coronado, Witiza cambió radicalmente el rumbo político que llevó su padre y devolvió los puestos de gobierno y los bienes confiscados a muchos aristócratas de la época, pero esto a su vez acarreó una gran pérdida de recursos por parte de la Hacienda real, que *a posteriori* dificultaría aún más la contención de la invasión musulmana. Witiza pereció en el año 710 y tras su muerte, fue Rodrigo el elegido para reinar. Sin embargo,

²⁶ Orlandis, op. cit., págs. 255-267.

²⁷ Orlandis, op. cit., págs. 267-269.

²⁸ García Moreno, op. cit., págs. 176-181.

²⁹ Orlandis, op. cit., págs. 278-288.

ciertas agrupaciones nobiliarias no vieron con buenos ojos esta decisión y nombraron también a Agila II como monarca.

No obstante, en el año 711 las fuerzas musulmanas penetraron en la península y vencieron al ejército de Rodrigo en la batalla de Guadalete, en la cual probablemente el monarca perdió la vida. De allí, los musulmanes tomaron rumbo a la capital, que finalmente acabaron ocupando y en unos tres años, dejando de lado algunas resistencias residuales, conquistaron el territorio hispano en su totalidad³⁰.

3. LAS FUENTES DE DERECHO

Las fuentes de derecho que coexistieron en los años del Reino visigodo se clasifican mayormente en dos categorías: la legislación escrita y el derecho consuetudinario³¹. De estas dos ramas del derecho, el más antiguo era la costumbre, puesto que nos remontamos al ordenamiento jurídico godo que prevalecía en la época del asentamiento en la Galia. Posteriormente, el pueblo godo tuvo contacto estrecho con la práctica jurídica romana y de allí surgieron las primeras leyes escritas de la época visigoda. Con el paso del tiempo, el derecho consuetudinario fue cayendo en desuso, aunque no se sabe con certeza hasta cuándo perduró y fue reemplazado por el derecho legal, hasta que este último se convirtió en el único derecho aplicable³². Así mismo, la costumbre se transmitía de forma oral y no disponemos testimonios escritos sobre su contenido³³. Por lo tanto, en esta investigación nos centraremos principalmente en la legislación escrita de la época e introduciremos brevemente los códigos y normas que constan en los siguientes apartados.

3.1 LEGES Y CÓDIGOS

Las primeras evidencias del derecho visigodo escrito pertenecen al periodo del Reino de Tolosa y no son otras que las *Leges Theodoricianae*. El autor de dichas leyes es hasta la fecha desconocido, puesto que se cuestiona si fue Teodorico I o Teodorico II quien

³⁰ García Moreno, op. cit., págs. 166-190.

³¹ Orlandis, op. cit., págs. 229-231.

³² Sánchez-Arcilla Bernal, op. cit., págs. 82-84.

³³ Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., págs. 62-63.

escribió dichas disposiciones, pero, aun así, estas normas marcan el comienzo de la tradición legal visigoda³⁴.

El primer código que ha llegado a nuestras manos es *Código de Eurico*, aunque de manera fragmentada. Su datación y autoría son todavía cuestionadas, pero tenemos constancia de su contenido: preceptos de derecho privado, procesal y criminal de inspiración romana vulgar. Además, muchas de sus disposiciones pasarían a ser parte del *Liber Iudiciorum* como leyes *antiquae*³⁵.

La última fuente de derecho perteneciente al Reino de Tolosa es el *Breviario de Alarico*, conocido también como *Lex Romana Visigothorum*. Promulgado en el año 506 bajo el mandato de Alarico II, fue hallado en su integridad y es una recopilación de *leges* y *iura* romano, además de unas interpretaciones posteriores. Por lo tanto, está compuesto en su totalidad de fuentes de derecho romano y así mismo, fue expresamente creado *para su utilización exclusiva en los tribunales*³⁶.

En cuanto a las fuentes toledanas se refiere, el primer código registrado es el *Codex Revisus* del monarca Leovigildo, aunque solo tenemos constancia de su existencia gracias a referencias externas, puesto que no se ha conservado en ningún manuscrito. Según Orlandis, el rey Leovigildo efectuó una actualización del *Código de Eurico*, suprimiendo así leyes superfluas, corrigiendo las confusas y añadiendo leyes previamente omitidas. Pese a no poseer el documento original, al igual que con las leyes del Código de Eurico, muchas de sus disposiciones fueron recogidas *a posteriori* como *antiquae* en el *Liber*³⁷.

Finalmente, en el año 654 vio la luz la obra legal más relevante de la historia de la legislación visigoda y la principal fuente empleada en esta investigación: el *Liber Iudiciorum*, también conocida como la *Lex Visigothorum*. El *Liber* fue fruto del arduo trabajo de recopilación llevado a cabo por el monarca Recesvinto, donde compiló leyes de monarcas anteriores y suyas propias, aunque cabe destacar que fue su padre, Chindasvinto, quien dio comienzo a dicho proyecto.

Las leyes recopiladas en este código se agrupan en dos secciones, por un lado, se encuentran las leyes *antiquae*, previamente mencionadas, que pertenecen a monarcas

³⁴ Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., págs. 64-65.

³⁵ Sánchez-Arcilla Bernal, op. cit., pág. 85.

³⁶ Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., págs. 67-69.

³⁷ Orlandis, op. cit., págs. 229-231.

anteriores a Recaredo, y es posible que estuviesen incluidas también en el *Código de Eurico*, en el *Codex Revisus* o que fuesen directamente cogidas del derecho romano. Por otro lado, el resto de las leyes llevan incluido el nombre del monarca legislador en su encabezamiento, facilitando así su datación y la adjudicación de su autoría³⁸.

Alrededor del año 681 Ervigio llevó a cabo una revisión de este código, de tal manera que suprimió algunas disposiciones y añadió leyes propias y del monarca Wamba. Finalmente, el rey Égica quiso hacer lo mismo en su reinado, pero esto no fue posible y sus leyes fueron agregadas posteriormente por juristas particulares (redacciones *vulgatae*)³⁹.

3.2 FUENTES DEL DERECHO CANÓNICO: LOS CONCILIOS

La Iglesia Católica jugó un imprescindible papel en la constitución del Reino visigodo de Toledo y, sobre todo, tras la conversión del rey Recaredo al catolicismo, el poder eclesiástico supuso un pilar indiscutible en el gobierno del reino. Esta influencia se reflejó en su trabajo legislativo, especialmente en sus concilios nacionales, denominados también concilios de Toledo.

Los concilios de Toledo eran asambleas eclesiásticas convocadas por voluntad del rey, destinadas a debatir temas concretos, generalmente de mayor trascendencia, en los momentos más críticos de cada reinado. Sin embargo, Sánchez-Arcilla Bernal subraya que dichas asambleas no disponían de un carácter legislativo, ya que el rey era el único capacitado para promulgar leyes. No obstante, aunque sus actas no tuviesen valor fuera del ámbito religioso, en los momentos más delicados de su mandato, los monarcas recurrían a las autoridades eclesiásticas en busca de respaldo. Finalmente fue el rey Recaredo quien cambió esta práctica en el año 589 con el III Concilio de Toledo, al cual le otorgó rango legal (*lex in confirmatione concili*), marcando así el comienzo de la legislación secular, que perduró hasta el final del Reino de Toledo⁴⁰.

4. LA MUJER COMO SUJETO DE DERECHO

³⁸ Gacto Fernández, Alejandro García, García Marín, op. cit., págs. 71-73.

³⁹ Sánchez-Arcilla Bernal, op. cit., págs. 86-87.

⁴⁰ Sánchez-Arcilla Bernal, op. cit., págs. 81-82.

En el derecho visigodo, no todos los súbditos disfrutaban de capacidad jurídica ni tampoco de capacidad de obrar plena. Ser sujeto de derecho era una condición que se reservaba exclusivamente a aquellos que cumplían los requisitos necesarios para la obtención de la capacidad jurídica, aunque cabe mencionar que esta última podría ser limitada por causas modificativas concretas⁴¹. Así mismo, la posesión de la capacidad jurídica posibilitaba ser titular de derechos y obligaciones, pero no proporcionaba la libre disposición de estas.

Unas de las causas más notorias para estas limitaciones, y en concreto las que nos atañen, eran el sexo y el matrimonio. Las mujeres sí que disponían de capacidad jurídica, por lo tanto, eran consideradas sujetos de derecho y contaban con derechos y obligaciones bajo su titularidad. Sin embargo, su capacidad de obrar se encontraba restringida en muchos ámbitos de su día a día y esto condicionaba especialmente la capacidad que tenían de ejercer estos derechos⁴².

Al igual que en la Roma clásica, las mujeres eran vedadas del ámbito público y desempeñar un cargo público, tanto laico como eclesiástico, quedaba estrictamente prohibido para aquellas mujeres que quisieran tomar parte en la administración y gobierno del reino⁴³. No obstante, aun dependiendo en muchas ocasiones del control de un varón, las mujeres visigodas disponían de bastante libertad en el ámbito privado y contaban con la suficiencia necesaria como para administrar parte de su patrimonio y valerse por sí mismas para defender los derechos, de los cuales eran titulares indiscutibles. Empleando las palabras de Gallego Franco, las mujeres visigodas podían ser titulares de grandes fortunas y estaban capacitadas para decidir sobre ellas. Esta acumulación de patrimonio podía radicar de diferentes transacciones, como la entrega del dote marital, obsequios y donaciones o adquisiciones por razones de herencia⁴⁴.

Un claro ejemplo de esta capacidad de obrar es el derecho que tenían las mujeres casadas para defender su posición jurídica ante los tribunales. Conforme a lo regulado en LV 2,3,6, ant.⁴⁵, una mujer no podía recibir una causa por mandato, pero no se le impedía

⁴¹José Manuel Pérez-Prendes, *Historia del Derecho Español I*, Madrid, 2004, págs. 563 ss.

⁴² Pérez-Prendes, op. cit., 563 ss.

⁴³ Henar Gallego Franco, *Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)*, en *Arenal: Revista de historia de mujeres*, vol. 18, 2, 2011, 335-368, pág. 339.

⁴⁴ Henar Gallego Franco, *Imágenes de mujeres en el ocaso de una cultura*, en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, vol. 1, 2, 2005, 337-356, págs. 339-432.

⁴⁵ LV 2,3,6 ant.: *La mujer no puede recibir una causa por mandato, pero no se le puede impedir exponer su propio pleito el juicio. El marido no puede defender la causa de su mujer sin un mandato, o se*

tampoco exponer su propio pleito en el juicio. Como bien destacó Álvarez Cora, el marido tendría la posibilidad de representar a su esposa en el juicio *per mandatum*, lo que le convertiría a ella en sujeto activo del pleito. Aun sin esta licencia expresa, la mujer podría ser representada por su marido, siempre y cuando este mediante una *cautio* asegurase que su mujer no rechazaría los términos del fallo, y si esto sucediese, que él asumiría la responsabilidad de estos hechos⁴⁶.

Así mismo, la interpretación del LV concluye que la esencia de la *patria potestas* romana queda francamente desdibujada en esta recopilación y esto da pie a suposiciones relativas a la participación de la esposa en la autoridad familiar. En su trabajo de investigación, Gallego Franco presenta la autoridad paterna *como una guarda o una autoridad protectora y vigilante que se extingue con la mayoría de edad o el matrimonio de los hijos*⁴⁷. En cuanto a la madre se refiere, la LV siguió el camino marcado por la legislación romana tardía, culminando esta regulación con el derecho de la madre a la tutela de los hijos, una vez muerto el padre⁴⁸. Esta misma autora subraya que el legislador visigodo entendía que tras la muerte del padre, la madre era la principal abogada del bien de sus hijos. Además, la importante influencia de la madre sobre la crianza de los hijos es un hecho indiscutible gracias a los testimonios escritos de la época. Es probable que esta noción se fortaleciese durante el siglo VII y que finalmente la autoridad familiar sobre los hijos fuese ejercida por ambos progenitores⁴⁹.

Ateniéndonos a esta suposición, la ley LV 4,3,1 de Chindasvinto⁵⁰ definió el concepto de huérfano como aquel menor de quince años sin padre ni madre, dejando de lado la previa

comprometerá, en todo caso, delante del juez con la caución de que la mujer no removerá el pleito, y si lo removiere, el marido recibirá la pena que establezca la caución ya que pretendió defender una causa de su mujer sin mandato. Y si el marido perdiera la causa de su mujer que defendía sin mandato, la mujer no ha de temer ningún perjuicio, sino que puede proseguir por sí misma el pleito o puede encomendar a quien le parezca aquellas cosas que son de su competencia; de manera que, una vez vencido el marido justamente en el juicio, si la parte de la mujer creyere que aquel adversario que ha salido vencedor, ha de ser obligado nuevamente a defender la causa, y en un segundo juicio se pusiere de manifiesto que su marido no había sido vencido injustamente, sepa esta mujer que será obligada según la ley a pagar una indemnización no sólo al juez que sentenció primero su causa, sino también a aquel demandante a quien obligó a comparecer nuevamente a juicio.

⁴⁶ Enrique Álvarez Cora, *Derecho sexual visigótico*, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 24,1997, 1-52, pág. 17.

⁴⁷ Henar Gallego Franco, *Fronteras de la maternidad en la "Lex Visigothorum"*, en *Hispania Antiqua*, 32, 2008, 299-312, págs. 304.

⁴⁸ LV 4,3,3 ant.: *Si, al morir, el padre deja hijos menores de edad, la madre recibirá su tutela, si así lo quisiere y mientras quedare viuda; ; de manera que hará un inventario de los bienes que se le deben a los hijos, por el cual estos puedan reclamar después su herencia.[...]*

⁴⁹ Gallego Franco, *Fronteras de la maternidad en la "Lex Visigothorum"*, op. cit., págs. 304-306

⁵⁰ LV 4,3,1 Chindasvinto: *El piadoso discernimiento comporta velar por los menores de edad de tal manera que no permitimos que nadie que sea amo de una justa posesión sufra ningún perjuicio. Por eso, aunque*

concepción, que requería solo la ausencia del padre. Por ello, Gallego Franco deduce la atribución de varios derechos de la guarda y crianza de los hijos a la madre de estos y apunta a la autoridad compartida en el marco de la unión conyugal⁵¹.

Partiendo de esta base, aun la evidente la situación de inferioridad que las mujeres sufrían en esta época en comparación con los hombres, es necesario tener en cuenta que este fenómeno no suprimía por completo la independencia que tenían al acometer acciones legales. Las mujeres gozaban de varios derechos y acciones dentro de sus limitaciones y también disfrutaban de una posición de peso dentro de la estructura familiar. Sin embargo, estos recursos eran alterados levemente dependiendo del estado civil y la edad de la mujer. En otras palabras, los medios y libertades variaban dependiendo si dicha mujer era *virgen*, casada o viuda. Por ello, de ahora en adelante profundizaremos especialmente en la situación legal y social de estas últimas.

hasta ahora sólo eran considerados pupilos los menores que habían quedado sin padre, no obstante, como es suficientemente claro que las madres ejercen a menudo un cuidado no menor hacia las necesidades de sus hijos, mediante esta ley decretamos que sean considerados pupilos los que hayan quedado privados de cualquiera de sus dos progenitores, o sea, del padre o de la madre, hasta la edad de quince años.

⁵¹ Gallego Franco, *Fronteras de la maternidad en la "Lex Visigothorum"*, op. cit., págs. 304-306

CAPÍTULO 2:

LA VIUEDAD EN EL DERECHO VISIGODO

1. OPCIONES DE FUTURO PARA LAS VIUDAS

Tras el fallecimiento del marido, las mujeres visigodas se encontraban en una situación excepcional y su estado requería tomar una decisión sobre cómo afrontar el futuro. Su estado de viudedad les garantizaba algunos derechos sobre el patrimonio y la potestad sobre los hijos⁵², además de una posición de independencia en la toma de decisiones, una posición de la que hasta entonces no gozaban. Por ello, muchas de estas mujeres optaban por mantenerse viudas y así conservar estas ventajas recientemente adquiridas.

Sin embargo, diferentes testimonios y fuentes de la época muestran opciones, las cuales las viudas barajaban para construir esta nueva etapa de sus vidas⁵³. Una de ellas era contraer segundas nupcias, que, además, estas mujeres contaban con la libertad de elegir su nuevo esposo⁵⁴. Por contraste, aquellas que renunciaban a casarse de nuevo tenían también la posibilidad de considerar la toma del hábito y consagrarse a la profesión religiosa. Esta elección consistía en tomar un voto de castidad y dedicar el resto de sus vidas a Dios y a la Iglesia⁵⁵, por lo que suponía una opción completamente dispar a la alternativa anteriormente mencionada.

Como bien ha quedado expuesto, cada alternativa posible era un mundo y cada una de ellas contaba con normas y legislación muy específicas. Por ello, en lo sucesivo

⁵² Enrique Gacto Fernández, *La condición jurídica del cónyuge viudo en el derecho visigodo y en los Fueros de León y Castilla*, Sevilla, 1975, pág. 9.

⁵³ Varias leyes de la LV regulaban las opciones de futuro de las viudas y también las consecuencias del estado de viudedad, como puede ser el LV 3,2,1 ant. *Si una mujer, después de la muerte de su marido, se casa antes de un año* o el LV 4,2,14 ant. *Si la madre quedare viuda, ha de recibir la misma parte de la herencia que los hijos; y que debe hacer la madre con los bienes de los hijos*. Los Concilios de los Padres de la Iglesia también regulaban diferentes aspectos de las alternativas presentadas a las viudas, sí sobre las segundas nupcias (sobre todo de la familia real) y sí sobre la toma del hábito. Claros ejemplos de estas disposiciones son, por ejemplo, el canon 4 del X Concilio de Toledo o los cánones 4 y 5 del XIII Concilio de Toledo.

⁵⁴ Álvarez Cora, op. cit., pág. 16

⁵⁵ Esperanza Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, en No tan lejano, María José Bravo Bosch, Alicia Valmaña Ochaíta y Rosalía Rodríguez López eds., Valencia, 2018, pág. 179.

analizaremos cada opción por separado y concretaremos las consecuencias que estas alternativas acarrearán a las viudas visigodas.

2. LA CONSERVACIÓN DEL ESTADO DE VIUEDAD

2.1 LA VIUDA COMO MADRE

Como bien ha quedado retratado en el anterior capítulo, las madres constituían una figura relevante dentro de estructura familiar visigoda y jugaban un papel significativo en la crianza de sus hijos. Como señala King, la patria potestad clásica había desaparecido, dejando al padre con un papel de *control doméstico temporal* y este cambio en la estructura familiar trajo consigo la mejora de la situación legal de las madres, y de las mujeres en general⁵⁶, aunque este fenómeno estuvo presente ya en el derecho romano bajoimperial. Esto se reflejó claramente en la legislación que regulaba las obligaciones que recaían sobre ellas, especialmente una vez muerto su marido.

A la hora de hablar sobre dichas obligaciones, la más destacada es indudablemente el ejercicio de la tutela de los hijos por parte de la madre, que viene regulado en la LV 4,3,3 de la siguiente manera: *Si, al morir, el padre deja hijos menores de edad, la madre recibirá su tutela, si así lo quisiere y mientras quedare viuda; de manera que hará un inventario de los bienes que se le deben a los hijos, por el cual estos puedan reclamar después su herencia*⁵⁷.

Por consiguiente, la madre viuda podía optar a hacerse cargo de sus hijos, siempre y cuando no contrajese segundas nupcias e hiciese un inventario con sus bienes⁵⁸. Sin embargo, si esta decidiese abandonar el estado de viudedad, serían los hijos mayores de edad, es decir, los mayores de veinte años, los encargados de la tutela de sus hermanos y hermanas pequeñas y a falta de hijos de edad, el tío paterno o el hijo de este⁵⁹.

⁵⁶ P.D. King, *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Cambridge, 1972, pág. 250.

⁵⁷ LV 4,3,3 ant: *Si, al morir, el padre deja hijos menores de edad, la madre recibirá su tutela, si así lo quisiere y mientras quedare viuda; de manera que hará un inventario de los bienes que se le deben a los hijos, por el cual estos puedan reclamar después su herencia [...]*.

⁵⁸ Gallego Franco, *Fronteras de la maternidad en la "Lex Visigothorum"*, op. cit., págs. 304

⁵⁹ LV 4,3,3 ant: *[...]Pero, si la madre volviere a casar y alguno de sus hijos ya llega a la edad plena, o sea, a los veinte años, este recibirá a sus hermanos más pequeños bajo su tutela y no permitirá que sus bienes sean malversados ni por ellos ni por otros, ni que se pierdan por ninguna negligencia. [...] Y si no hubiere hermanos de edad y de condiciones suficientes para asumir la defensa de los huérfanos, entonces recibirán el encargo de la tutela el tío paterno o el hijo del tío paterno con las mismas condiciones que hemos establecido en cuanto a os hermanos.*

Así mismo, la LV proporcionaba a la madre viuda con otro derecho añadido sobre sus hijos, que no es otro que la capacidad de concertar su casamiento⁶⁰. Según Gallego Franco, tras la muerte del padre, la madre podía pactar los esponsales, dar el consentimiento a las nupcias de sus hijos⁶¹ y también solicitar el dote marital correspondiente al casamiento de su hija, pero para ello debía una vez más conservar su estado de viudedad. No obstante, King destaca la incapacidad de esta de alterar los esponsales previamente concertados por su difunto marido⁶².

A pesar de la importante posición adquirida por la viuda, Osaba, al reparar en la regulación de este supuesto, pero con la muerte de la madre de por medio, nos muestra que las disposiciones no son idénticas, ya que al marido no se le arrebataría la tutela de estos al contraer segundas nupcias⁶³.

Aun así, estos ejemplos ayudan a visualizar el papel transcendental de las madres en vida de sus hijos y también podrían suponer razones de peso para querer conservar su estado de viudedad, puesto que su casamiento implicaría la pérdida de dichos derechos.

2.2 LA VIUDA Y LA SUCESIÓN PATRIMONIAL

Las mujeres viudas sucedían los bienes paternos al igual que sus hijos⁶⁴, es decir, por ley les pertenecía una cuota usufructuaria de los bienes de su marido, igual a la de cada uno

⁶⁰ Esperanza Osaba, *Las mujeres en la sociedad visigoda de los siglos VI-VII*, en *Mulier: Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano*, Rosalía Rodríguez y M^a José Bravo eds., Madrid, 2013, pág. 114

⁶¹ LV 3,1,7 ant.: *Si el padre hubiere muerto, el casamiento de los hijos de los dos sexos recaiga en potestad de la madre; si la madre también hubiere muerto o bien se hubiere vuelto a casar, que los hermanos elijan con quién el muchacho o la muchacha se casarán más dignamente. Y si los hermanos no tienen edad suficiente para que se pueda encomendar a su juicio el hermano o la hermana, entonces, que el tío paterno tenga la potestad sobre el casamiento [...].*

⁶² P.D. King, op. cit., pág. 255

⁶³ Osaba, *Las mujeres en la sociedad visigoda de los siglos VI-VII*, op. cit., pág. 114

LV 4,2,13 ant.: *Después de la muerte de la madre, los hijos quedarán bajo la potestad del padre. Si en vida del marido ocurre la muerte de su mujer, los hijos que hayan nacido de este matrimonio quedarán bajo la potestad del padre, y, si éste no se volviere a casar, poseerá sus bienes con la condición de que no intente vender nada, ni malversarlos, ni alienarlos por ningún concepto, sino que debe conservarlo todo íntegro e intacto para sus hijos. [...] El padre que aportare una madrastra no dejará a sus hijos, sino que continuará dirigiéndolos y administrando sus bienes de la manera tutelar descrita más arriba [...].*

⁶⁴ LV 4,2,14 ant.: *La madre, si permaneciere viuda, tendrá el usufructo de la misma parte de los bienes del marido que los hijos, o sea, la misma que cada uno de los hijos. Esta parte la conservará con derecho de usufructo durante toda la vida. Asimismo, no intentará darla ni venderla ni asignarla a uno de los hijos. Y si quizá los hijos vieren que la madre malversa aquella porción por negligencia o por odio, que se apresuren a hacérselo saber al conde de la ciudad o al juez para que con su amonestación advierta a la madre que no malverse unos bienes que ha recibido en usufructo. Asimismo, si la madre quiere dar a uno de los hijos o de las hijas el usufructo que ella habría de percibir, no se le prohibirá. [...] Tras la muerte de la madre, la porción que ella hubiera recibido revertirá a los hijos a partes iguales porque no pueden*

de sus hijos⁶⁵. Luego, tras su muerte esta cuota se repartiría en partes iguales entre todos los hijos, pero a lo largo de su vida, la madre tenía derecho a ceder su cuota usufructuaria a uno de sus hijos o hijas, y según Álvarez Cora se entendería como una mejora hereditaria hecha con los bienes paternos⁶⁶.

No obstante, el contraer matrimonio por segunda vez traía consigo la pérdida de esa cuota adquirida hereditariamente de los bienes del marido. En otras palabras, al casarse la madre debía renunciar al usufructo que le correspondía y este pasaría a ser parte del patrimonio de los hijos⁶⁷.

En contraste, al reparar en la regulación prevista para la sucesión del viudo⁶⁸, es evidente que el hombre viudo gozaba de una normativa más beneficiosa. Precisamente, al perecer su esposa, aparte de la patria potestad de los hijos del matrimonio, también le pertenecía la posesión de los bienes maternos, aunque sin ningún poder de disposición, solo para emplearlos para los gastos comunes de la familia⁶⁹. Cuando uno de los hijos o hijas se casaba, este o esta recibiría la parte de los *bona materna* que le correspondía y el padre se quedaría con el usufructo de un tercio de ese patrimonio. Si se diese el caso de que un hijo o hija no se casase, una vez cumplidos los veinte años, el padre estaría obligado a

ser defraudados en cuanto a la herencia paterna. Y si quizá la madre pasare por unas segundas nupcias, los hijos que hubieren nacido del primer matrimonio reclamarán desde aquel día entre los otros bienes paternos aquella porción que ella hubiere recibido de los bienes del marido.

⁶⁵ P.D. King, op. cit., pág. 266.

⁶⁶ Álvarez Cora, op. cit., pág. 33.

LV 4,2,14 ant.: *La madre, si permaneciere viuda, tendrá el usufructo de la misma parte de los bienes del.*

⁶⁷ Gallego Franco, *Fronteras de la maternidad en la "Lex Visigothorum"*, op. cit., págs. 308-309.

⁶⁸ LV 4,2,13 ant.: *Después de la muerte de la madre, los hijos quedarán bajo la potestad del padre. Si en Vida del marido ocurre la muerte de su mujer, los hijos que hayan nacido de este matrimonio quedarán bajo la potestad del padre, y, si éste no se volviere a casar, poseerá sus bienes con la condición de que no intente vender nada, ni malversarlos, ni alienarlos por ningún concepto, sino que debe conservarlo todo íntegro e intacto para sus hijos. Sin embargo, recibirá todos los frutos por su derecho juntamente con sus hijos y los gastará con ellos en los gastos comunes. Pero si el padre aportare una madrastra, ya que es muy indigno que sus hijos, abandonando la potestad y el gobierno del padre, pasaren a la tutela de otro, el padre que aportare una madrastra no dejará a sus hijos, sino que continuará dirigiéndolos y administrando sus bienes de la manera tutelar descrita más arriba. Pero, de tal manera que hará diligentemente un inventario de los bienes de los hijos escrito por su propia mano delante del juez o de los herederos de la mujer difunta, y se obligará con una caución de compromiso en nombre de aquellos herederos a quienes podría corresponder legítimamente la tutela si faltare el padre, [...]. Pero, cuando el hijo tome esposa, o la hija un marido, recibirán inmediatamente del parte su parte de los bienes maternos, de manera que será dejada al padre una tercera parte con el derecho de usufructo. Sin embargo, el padre, cuando el hijo o la hija cumplieran veinte años de edad, les restituiría la mitad de la porción de los bienes maternos que toque a cada uno, aunque no hayan contraído matrimonio. La otra mitad, la podrá reclamar el padre para sí mientras viva y la dejará a los hijos después de su muerte. [...].*

⁶⁹ P.D. King, op. cit., pág. 269.

devolverle una mitad de los bienes maternos que le correspondían y recibiría la otra mitad con el fallecimiento del padre⁷⁰.

Sin embargo, la sociedad de la época no veía con buenos ojos contraer segundas nupcias, ni en el caso de los hombres, ni en el de las mujeres⁷¹ y esta posición se reflejó claramente en las leyes de este periodo. Si un hombre viudo volviera a casarse, tendría la obligación de devolver todos los bienes maternos en su posesión a sus hijos, no obstante, como se le permitía mantener la tutela de sus hijos, este podía seguir administrando sus bienes, incluida la *bona materna*. La única condición para que esto se llevase a cabo era inventariar estos bienes ante un juez o ante los herederos de la fallecida⁷².

Finalmente, cabe destacar un último supuesto, que contempla la misma regulación para los viudos y para las viudas: la sucesión de los hijos, cuando uno de los progenitores esté muerto. La ley de Chindasvinto LV 4,2,18⁷³ posibilitaba al progenitor vivo la reclamación de la cuota hereditaria de su hijo o hija, adquirida de los bienes del otro progenitor, para sí. Sin embargo, para el cumplimiento de este supuesto se requería que el hijo o la hija hubiese obtenido la capacidad sucesoria, es decir, que haya cumplido al menos 10 días de vida bautizado. Estos bienes debían ser reservados para el resto de los hijos, y sino para los nietos o bisnietos⁷⁴.

2.3 LA VIUDA COMO MUJER: EL ADULTERIO Y EL RAPTO

En la época visigoda ciertos comportamientos y delitos estaba estrictamente relacionados con las mujeres, fueran viudas, vírgenes o casadas, pero cabe destacar que en algunas disposiciones relativas a dichos actos se hace mención explícita de las mujeres viudas. Por ello, creo necesario profundizar en estas regulaciones que afectan directamente a las

⁷⁰ Álvarez Cora, op. cit., pág. 31.

⁷¹ Álvarez Cora, op. cit., págs. 32-33.

⁷² Gallego Franco, *Fronteras de la maternidad en la "Lex Visigothorum"*, op. cit., págs. 307.

⁷³ LV 4,2,18 Chindasvinto: *Habiendo muerto el padre, si el hijo o la hija vive durante unos diez días, más o menos, y muriere habiendo sido bautizado, todo aquello que podía corresponderle de la herencia del padre, debe reclamarlo para sí la madre. Igualmente, habiendo muerto la madre, el padre obtendrá la herencia del hijo difunto con la condición de que demuestre que el hijo ha vivido diez días, más o menos, y que ha sido bautizado. De tal manera que, si el padre o la madre al que corresponde esta sucesión no dejaren hijos, dejen toda esta luctuosa herencia íntegra e intacta para que sea repartida entre todos los nietos. Y no están autorizados a favorecer a ninguno de los nietos en una capacidad superior a una tercera parte de estos bienes.*

⁷⁴ Álvarez Cora, op. cit., pág. 46.

viudas, puesto que nos aportan una visión francamente importante de las vidas de estas mujeres, aunque tales normas influyan en ellas solo por el mero hecho de ser mujeres.

2.3.1 ADULTERIO Y ESTUPRO: LV 3,4,14 ant.

“Si alguien obligare por fuerza a una viuda o a una muchacha libres a cometer adulterio o quizá les deshonrare con una unión deshonestas, si es un hombre libre, que sea golpeado con cien azotes y a continuación sea entregado como siervo a aquella contra quien cometió violencia; pero, si es un siervo, que sea detenido por el juez y quemado en la hoguera. Asimismo, a aquel hombre libre que haya sido avasallado, que no le sea permitido nunca casarse con aquella que forzó o deshonró. Y si aquella mujer fue violada, después de haber recibido a aquel que le fue entregado como siervo, intentara con alguna excusa unirse a él en matrimonio, entonces la misma mujer, por el castigo de esta acción tan vergonzosa, que sea entregada a sus herederos como sierva juntamente con todos sus bienes.”

Esta disposición de la LV versa sobre mujeres vírgenes o viudas forzadas a mantener relaciones sexuales, tanto por hombres libres como por esclavos, es decir, mujeres forzadas al adulterio y excluye concretamente a mujeres casadas y a vírgenes consagradas, puesto que estas recibieron un reglamento específico para estos casos⁷⁵.

El término *stuprum* no se menciona numerosas veces en el LV y según Osaba, se reservó especialmente para designar unos supuestos muy concretos: relaciones entre mujeres ingenuas y hombres casados, casos de incesto y relaciones homosexuales masculinas. Así deduce que las relaciones deshonestas de mujeres englobadas en este término podrían ser denominadas también por el término *adulterio*, pero no el resto de los supuestos⁷⁶.

Así mismo, concluye que el elemento indispensable en el supuesto regulado en LV 3,4,14 ant. es la utilización de *violenter* (violencia), lo que lo diferencia de las relaciones deshonestas previamente mencionadas. El legislador hizo especial hincapié en el carácter violento del acto punible e impuso una pena severa a aquellos que cometiesen este

⁷⁵ Esperanza Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, en *El cisne II: Violencia, proceso y discurso sobre el género*, Lecce, 2012, 251-277, págs. 262-263.

⁷⁶ Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, op. cit., págs. 264-265.

delito⁷⁷. No obstante, la pena variaba dependiendo el *status* del varón, si el culpable fuese un hombre libre recibiría 100 latigazos y sería entregado en esclavitud, en cambio, la pena establecida para un esclavo era la muerte en la hoguera, un castigo muy poco frecuente en el LV⁷⁸.

Partiendo de esta *antiqua*, en la modificación Ervigio a dicha norma defendió implícitamente la culpabilidad de las mujeres en este supuesto y que les impuso un castigo muy concreto⁷⁹: prohibió toda unión matrimonial entre la mujer violentada o estuprada y el malhechor. A consecuencia de su delito, el actor una vez de ser entregado en esclavitud, si la misma mujer decidía unirse a él, teniendo relaciones sexuales, ella también sería entregada en esclavitud a sus propios herederos, junto con todos sus bienes.⁸⁰

A pesar de esta modificación, Osaba interpreta que este fragmento del LV exculpó íntegramente a la virgen o viuda violentada o estuprada y que las penas impuestas a los infractores son especialmente severas⁸¹. Aunque al equiparar los castigos previstos para los supuestos de relaciones acordadas, fruto de uniones prohibidas, estos no varían mucho. Por ejemplo, si una mujer libre se uniese a un esclavo, recibiría 100 latigazos las dos primeras veces y si reiterara por tercera vez, ella sería entregada a sus parientes *in potestate*, y si estos parientes aceptaran esta unión prohibida, la mujer sería entregada en esclavitud al dueño del siervo⁸². Por ello, infiere que, aun exculpando a la mujer implicada, el trato que reciben las uniones acordadas y forzadas es relativamente similar⁸³, exponiendo el escaso valor que se le atribuía a la voluntad de la mujer en estos actos.

2.3.2 EL RAPTO: LV 3,3,1 ant.

⁷⁷ Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, op. cit., págs. 263.

⁷⁸ Osaba, *Las mujeres en la sociedad visigoda de los siglos VI-VII*, op. cit., págs. 132-133.

⁷⁹ Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, op. cit., pág. 269

⁸⁰ Álvarez Cora, op. cit., pág. 47.

⁸¹ Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, op. cit., págs. 276-277.

⁸² Esperanza Osaba, *El S.C. Claudiano en la Lex Visigothorum*, en III Congreso Iberoamericano de Derecho Romano, César Rascón García (coord.), León, 1998, 259-296, pág. 275

⁸³ Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, op. cit., págs. 276-277.

“Si un hombre raptare a una muchacha soltera o a una viuda, si éstas pudieren ser rescatadas del rapto antes de que hayan perdido la virginidad o la castidad, el que ha cometido el rapto perderá la mitad de sus bienes, la cual será asignada a la persona que fue raptada. Pero si el raptor pudiere consumir la deshonestidad que perseguía, no podrá, mediante ningún tipo de indemnización, casarse con aquella muchacha o con aquella viuda, sino que será entregado con todos sus bienes a aquella persona que violó y que, además, reciba en público doscientos azotes delante de todos, que pierda su condición de hombre libre y que quede para siempre bajo la servidumbre de los padres de aquélla a la que violó o de la misma muchacha o de la viuda que raptó; de manera que no pueda unirse nunca más con aquella que raptó. [...]”⁸⁴”

LV 3,3,1 ant. recoge la normativa aplicada en caso de rapto de una virgen o una viuda y se destaca una vez más el carácter violento de este acto, también calificado como *violentus*⁸⁵. Sin embargo, esta normativa se bifurca, regulando dos supuestos diferentes, dependiendo del grado de consumación presentado en el rapto. Si la mujer mantuviese su honestidad intacta a pesar del delito, el actor recibiría como castigo la pérdida de la mitad de sus bienes a favor de la raptada⁸⁶. No obstante, si la mujer perdiese su integridad o castidad a causa del rapto, el actor recibiría la pena agravada prevista para el caso de adulterio y estupro, es decir, recibiría 200 latigazos, no podría unirse en ningún caso a la mujer raptada y sería entregado en esclavitud junto con todos sus bienes.⁸⁷ Aunque si el raptor tuviese hijos legítimos de otra mujer, él solo sería entregado como siervo a la potestad de aquella que raptó y sus bienes los obtendrían sus hijos legítimos y no la raptada⁸⁸.

⁸⁴ LV 3.3.1 ant.: *Si un hombre raptare a una muchacha soltera o a una viuda, si éstas pudieren ser rescatadas del rapto antes de que hayan perdido la virginidad o la castidad, el que ha cometido el rapto perderá la mitad de sus bienes, la cual será asignada a la persona que fue raptada. Pero si el raptor pudiere consumir la deshonestidad que perseguía, no podrá, mediante ningún tipo de indemnización, casarse con aquella muchacha o con aquella viuda, sino que será entregado con todos sus bienes a aquella persona que violó y que, además, reciba en público doscientos azotes delante de todos, que pierda su condición de hombre libre y que quede para siempre bajo la servidumbre de los padres de aquélla a la que violó o de la misma muchacha o de la viuda que raptó; de manera que no pueda unirse nunca más con aquella que raptó. Y si acaso constase que eso hubiere sucedido, entonces todo lo que ella hubiere recibido de los bienes del raptor por la injuria, lo perderá juntamente con el mismo raptor e irá a parar indiscutiblemente a aquellos parientes a instancias de los cuales se haya proseguido este pleito. Y si un hombre que tiene hijos legítimos de otra mujer es convicto de haber cometido después un rapto, él solo será entregado como siervo a la potestad de aquella que raptó. En cambio, los bienes del raptor, los obtendrán sus hijos legítimos.*

⁸⁵ Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, op. cit., pág. 271.

⁸⁶ P.D. King, op. cit. págs. 259-260.

⁸⁷ Álvarez Cora, op. cit., págs. 27-28.

⁸⁸ Osaba, *Las mujeres en la sociedad visigoda de los siglos VI-VII*, op. cit., pág. 133.

Así mismo, Ervigio llevó a cabo unas modificaciones en esta ley, subrayando la prohibición de la unión entre el raptor y la raptada e imponiendo la siguiente pena en caso de infracción: la pérdida de los bienes recibidos por la mujer raptada⁸⁹.

Pese a lo regulado en LV 3,3,1 Erv., otra ley antigua consintió el matrimonio entre el raptor y la mujer afectada, la LV 3,3,7, ant.⁹⁰, eso sí, siempre y cuando se llegase a un acuerdo con los padres de la muchacha o la misma viuda. Esta norma concreta además el plazo de prescripción de este delito, treinta años exactamente⁹¹. Como señala, Alvarado Planas, el derecho visigodo requería el cumplimiento de cuatro requisitos, que no eran otros que *la devolución pacífica de la raptada a su familia, el respeto a la honestidad de la raptada durante la fuga, el consentimiento de la raptada para el matrimonio y la indemnización a la familia de la mitad de los bienes del raptor*⁹².

A raíz de esta contradicción, Osaba remite a Zeumer, que interpretó el consentimiento de los padres como elemento indispensable para la validez de estos matrimonios, puesto que sin él las uniones entre el raptor y la raptada serían ilícitas. En su opinión, esta conclusión difiere claramente de lo regulado en caso de adulterio, ya que en estos supuestos se concebía inaceptable la unión entre el actor y la mujer afectada⁹³.

3. LAS SEGUNDAS NUPCIAS

Otra alternativa posible para las viudas del periodo visigodo era contraer segundas nupcias. Las viudas que disponían de un grado de autonomía superior al resto de mujeres⁹⁴, podían concertar sus propias nupcias con quién eligiesen, teniendo en cuenta también que ellas mismas eran las que tomaban la decisión de volver a casarse⁹⁵.

⁸⁹ Álvarez Cora, op. cit., págs. 46-47.

⁹⁰ LV 3,3,7 ant.: *El raptor de una muchacha soltera o de una viuda puede ser acusado plenamente dentro del plazo de treinta años. Pero, si llegare a un acuerdo con los padres de la muchacha o con la misma muchacha o con la viuda para casarse con ella, no se les podrá negar el permiso para tratarlo entre ellos. [...]*

⁹¹ LV 3,3,7 ant: [...] *Ahora bien, una vez pasados treinta años, cualquier acusación quedará sin efecto.*

⁹² Javier Alvarado Planas, *El problema de la naturaleza germánica del derecho español altomedieval*, en VII Semana de Estudios Medievales, José Ignacio de la Iglesia Duarte ed., Nájera, 1997, 121-148, pág. 128.

⁹³ Osaba, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, op. cit., pág. 274.

⁹⁴ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. pág. 175.

⁹⁵ P.D. King, op. cit. pág. 257.

Sin embargo, muchas de estas viudas, en concreto aquellas pertenecientes a las altas esferas, podrían llegar a ser de especial relevancia en cuanto a las alianzas matrimoniales se refiere, ya que muchas de ellas pertenecían a linajes familiares relevantes, por lo tanto, eran herederas de un vasto patrimonio y disponían de la red de fidelidades de su linaje y también del de su difunto marido⁹⁶. Por ello, debido a los intereses generados por estas uniones, es posible que estas mujeres fuesen forzadas a casarse, puesto que este fue un tema muy tratado por la legislación secular y conciliar.

Las primeras disposiciones que prohibieron los matrimonios forzosos de las viudas vinieron de la mano del derecho conciliar, concretamente el canon 10 del III Concilio de Toledo⁹⁷. En este apartado, la Iglesia condenó este comportamiento, protegiendo así a las mujeres consagradas de ser forzadas al matrimonio, sean vírgenes o viudas⁹⁸. A raíz de este posicionamiento, si alguien intentase descarrilar a estas mujeres y poner en peligro su castidad, esta persona sería privada de la comunión y de la entrada a la iglesia⁹⁹. No obstante, cabe destacar que esta regulación protegía solo a aquellas mujeres que hubiesen tomado el voto de castidad y practicasen la profesión religiosa.

Basándose en esta norma canónica, el rey visigodo Recaredo recogió esta protección en la LV¹⁰⁰ y anuló todo matrimonio que implicase el casamiento de una virgen o viuda consagrada, sea forzosa o voluntaria¹⁰¹. La nulidad de estas nupcias acarrea la pérdida

⁹⁶ Luis A. García Moreno, *La mujer visigoda entre la represión sexual y el poder político*, en *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Seminario de Estudios de la Mujer*, Elisa Garrido González (ed.), Madrid, 1986, 415-426, págs. 421-422.

⁹⁷ Canon 10 III Concilio de Toledo (589): *Mirando por la castidad de debe brillar sobre todo por las exhortaciones del concilio de acuerdo con el gloriosísimo y señor rey Recaredo, declara este santo concilio que no se fuerce con ninguna violencia a las viudas que quisieren guardar castidad, a que contraigan segundas nupcias y si antes de profesar la continencia quisieren casarse, cásense con aquellos a quienes de su libre voluntad hayan elegido por maridos. Guárdense lo mismo con las vírgenes y no se les obligue a casarse en contra la voluntad de los padres y la suya. Y si alguno pusiere obstáculo al propósito de la viuda o de la joven de guardar la castidad, sea privado de la santa comunión y de la entrada a la iglesia.*

⁹⁸ Álvarez Cora, op. cit., pág. 16.

⁹⁹ Álvarez Cora, op. cit., pág. 28.

¹⁰⁰ LV 3,5,2 Recaredo: *Flavio Recaredo, rey, a todas las provincias que por voluntad de Dios pertenecen a la jurisdicción de nuestro reino. [...] Por fin, muchos, contra los preceptos de la ley divina y contra las honestas costumbres de la vida común, se atreven a tomar mujeres, ya sea por la fuerza ya sea con su consentimiento, a las vírgenes consagradas a Dios, a las viudas que han hecho profesión de castidad con la bendición del sacerdote de acuerdo con los cánones, [...]. Por lo tanto, vigilando por la verdad con el celo divino y por la santa Iglesia Católica, con estos decretos de nuestra fe advertimos que de ahora en adelante y tal como lo prohíben también los cánones eclesiásticos, no reciba nadie como cónyuge en ilícito matrimonio, ni por la fuerza ni con su consentimiento, a virgen consagrada a Dios, ni a una que ha tomado hábito religioso, ni a una que profesa la continencia de la viudedad, ni a una que practica la penitencia, ni a una que sea familia próxima, ni a cualquier persona cuya unión pudiere derivarse la nota de infamia por incesto, [...].*

¹⁰¹ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. pág. 180.

del patrimonio, que sería adjudicado a los hijos del matrimonio anterior, y a falta de ellos, a los hijos nacidos de esta unión prohibida, siempre y cuando hubiesen sido expiados a través del bautismo.¹⁰²

Finalmente, un siglo más tarde, de la mano del rey Chindasvinto, se recogió una regulación que vedaba la imposición de nupcias a cualquier mujer, y no solo a vírgenes y viudas consagradas¹⁰³. El castigo impuesto era el pago de cinco monedas de oro y si se demostraba la falta de consentimiento de la mujer violentada, el matrimonio sería calificado como inválido.¹⁰⁴ Sin embargo, esta ley trajo consigo una excepción, que no fue otra que la posibilidad de forzar a una mujer al matrimonio por mandato real¹⁰⁵.

En conclusión, es evidente que las viudas gozaban del derecho a contraer segundas nupcias y a elegir nuevo marido por sí mismas y, además, ha quedado patente el respaldo que recibieron por parte del poder regio y eclesiástico para que dicha voluntad se cumpliera, aunque este acto quedó completamente condicionado por la aprobación real. Esta posibilidad que se les otorgó al adquirir el estado de viudedad las distinguía del resto de mujeres y suponía un grado de independencia del que previamente no gozaban.

3.1 LIMITACIONES LEGALES

Tras analizar la autonomía de las viudas al contraer matrimonio, cabe destacar que este derecho no les proporcionaba libertad absoluta al elegir su nuevo marido, puesto que la legislación real reguló un par de limitaciones, la mayoría basándose en el ideario de la época.

¹⁰² Álvarez Cora, op. cit., págs. 28-29.

¹⁰³ Álvarez Cora, op. cit., pág. 40.

¹⁰⁴ LV 3,3,11 Chindasvinto.: *De los seductores de las hijas y de las mujeres de los otros o también de las viudas, y de aquellos que pretender dar una muchacha o una viuda libres a un marido por la fuerza, sin una orden del rey. Se precisa que la censura de la ley prohíba todo aquello que ensucia la honestidad de la vida. Por eso, los que buscan el adulterio con las mujeres o las hijas de otros, con viudas o con desposadas, tanto si esto es mediante un hombre o una mujer libres como mediante un siervo o una sierva, como también mediante un liberto o una liberta, tan pronto como sean descubiertos con pruebas manifiestas quienes tienen el encargo de cometer tales delitos, han de ser detenidos por orden del juez juntamente con aquéllos por quienes fueron enviados y han de ser entregados a la potestad de aquél cuya mujer, hija o esposa querían seducir; de manera que aquél a quien el lazo conyugal o la proximidad del parentesco atribuye legalmente el derecho de venganza de aquel delito, tenga libertad de decidir sobre ellos lo que quiera. También aquellos que por la fuerza intenten dar a un marido una muchacha libre o una viuda, sin que lo haya ordenado el rey, habrán de pagar cinco libras de oro a la persona a quien hayan violentado, y que este matrimonio, si se demuestra que la mujer no da su consentimiento, será tenido no obstante por inválido.*

¹⁰⁵ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. págs. 176-177.

3.1.1 LV 3,2,3 ANT. Y LV 3,2,4 ANT.: EL ESTATUS SOCIAL

La primera limitación vino de la mano de las leyes LV 3,2,3 y LV 3,2,4. Estas dos normas pertenecían al título segundo *De nuptis inlicitis* del libro tercero *De ordine conuigali* de la LV y recogían limitaciones generales a cerca del régimen matrimonial. Concretamente estas dos disposiciones regulaban lo relativo a la unión entre una mujer y un siervo. En estos supuestos, el *status* de la mujer era crucial, puesto que cada grupo social recibía una regulación propia, aunque no fue el único factor que alteró las penas impuestas, ya que, como se expondrá en este apartado, la identidad del dueño del siervo también era relevante en este aspecto¹⁰⁶.

En la ley LV 3,2,3 ant.¹⁰⁷ se preveían precisamente las penas dirigidas a aquellas uniones compuestas por una mujer ingenua y un esclavo ajeno o del rey, en concreto compuestas por mujeres de clase social superior. Como castigo, los dos implicados recibirían cien latigazos y serían inmediatamente separados y en caso de reincidencia, recibirían una vez más en mismo castigo. Sin embargo, si la pareja volviera a unirse por tercera vez, la mujer sería entregada *in potestate* a sus parientes y estos serían los acreedores de sus bienes. Además, si los parientes de la mujer dejasen que ella volviese a unirse con el siervo, esta pasaría a ser esclava del dueño del siervo y los hijos nacidos de esta unión adquirirían siempre la condición de esclavo del padre¹⁰⁸.

Teniendo en cuenta las palabras de Osaba, la voluntad del *dominus* perdió protagonismo en estos supuestos, en comparación a lo regulado en el derecho romano y el procedimiento de imposición de estas penas recayó íntegramente sobre el juez, puesto que este era quien

¹⁰⁶ Osaba, *El S.C. Claudiano en la "Lex visigothorum"*, op.cit. págs. 269-271.

¹⁰⁷ LV 3,2,3, ant.: *Si una mujer libre se uniere en matrimonio con un siervo de otro o del rey, o bien pretendiere unirse a él adúlteramente, tan pronto el juez como tuviere de ello mención se ha de apresurar en separarlos, y que reciban la pena que se merecen, o sea, cien azotes cada uno. Y si después de esta prohibición volvieran a juntarse, que los haga detener y comparecer en su presencia y que no deje de imponerles de nuevo cien azotes a cada uno. Y si por tercera vez no quisieren separarse, mandamos que se le imponga de nuevo cien azotes y que la mujer sea entregada a la potestad de sus parientes. Y si después los parientes la dejaren de nuevo libre, que se convierta en sierva del amo de aquel siervo. Asimismo, todos los hijos que en cualquier momento hayan nacido de esta ignominia, tendrán la misma condición del padre y quedaran en servidumbre; pero los bienes de la mujer los obtendrán sus parientes según la sucesión legal. Y si los hijos que hubieren nacido de tal contubernio pudieren demostrar por testimonio legitimo que han quedado libres durante treinta años, permanecerán libres de la cadena de la servidumbre y gozarán del honor de la libertad; pero eso, si los padres en aquel espacio de treinta años durante los cuales los hijos han demostrado que han sido libres, no han pagado nada a sus amos en condición de siervos, de lo que pudiere parecer que los hijos mismo estaban sujetos a servidumbre. Mandamos pues, que sea observada la misma ley respecto a los hombres libres que se junten con siervas de l rey o de cualquier otro, de manera que se cumpla esta norma establecida.*

¹⁰⁸ Álvarez Cora, op. cit., pág. 15.

procedía a separar estas uniones tan pronto como tenía noticia de ellas. La autora interpreta que estas separaciones se llevaban a cabo a base de requerimientos oficiales y que cada uno de ellos iba acompañado por los latigazos previamente mencionados¹⁰⁹.

En cuanto al derecho canónico se refiere, en general este tema no fue abordado frecuentemente por la Iglesia, aunque se dio la conservación de las normas seculares del derecho romano, y así se reafirmó la invalidez de los matrimonios que no fuesen entre individuos del mismo nivel social. Por ello, la Iglesia abogó por las uniones entre personas de igual condición, dadas las supuestas consecuencias negativas ligadas a la descendencia de dichas uniones¹¹⁰. Esta postura es evidente, por ejemplo, en el prefacio del XIII Concilio de Toledo (683), que versa de la siguiente manera: *también debo añadir lo que siempre resulta horroroso a nuestros deseos y execrable a los ánimos, que la condición de los libertos y de los siervos emparejándose con la nobleza, hace degenerar la situación de nuestro pueblo*¹¹¹.

Atendiendo a estas aserciones, es evidente que los dos idearios, el profano y el conciliar, compartían la misma postura ante los matrimonios desiguales. El pensamiento de la época concebía estas uniones como el principio de degeneración del grupo social al que pertenecía la mujer y esto frustraba las futuras previsiones matrimoniales de la familia. Por ello, la mezcla de clases sociales se entendía como inaceptable en esta sociedad.¹¹²

Otra disposición que hace manifiesta esta posición es la ley LV 3,2,4 ant.¹¹³, que regula el trato que recibían las libertas que se unían a siervos ajenos. Las libertas eran aquellas mujeres que, aun habiendo nacido esclavas, adquirirían su libertad a posteriori, por lo que pertenecían a una clase social inferior. Si una mujer liberta se uniese a un siervo, el dueño de este podría amonestar a la mujer en presencia de tres testigos en un máximo de tres ocasiones para poner fin a su unión. Una vez recibida la tercera amonestación, si la pareja

¹⁰⁹ Osaba, *El S.C. Claudiano en la "Lex visigothorum"*, op. cit. págs. 279-280.

¹¹⁰ Osaba, *El S.C. Claudiano en la "Lex visigothorum"*, op. cit. pág. 278.

¹¹¹ Prefacio del XIII Concilio de Toledo (683)

¹¹² Osaba, *El S.C. Claudiano en la "Lex visigothorum"*, op. cit. pág. 279.

¹¹³ LV 3,2,4 ant.: *Si una mujer liberta se juntare con un siervo de otro, o se uniere en matrimonio, que sea conminada por tres veces por el amo del siervo delante de tres testigos para que se aparte de esta unión y, si después de la tercera reconvencción no quisiere apartarse, que se convierta en sierva del amo de aquel siervo con quien se ha unido. Pero, si no ha sido conminada, antes de que nazcan hijos, ella permanecerá en libertad; los hijos, en cambio, serán tenidos como siervos del señor, porque no pueden ser libres los que han nacido en tales condiciones. En cuanto a los hombres manumitidos que se unan con siervas de otro, que se observe el mismo tenor de esta ley. Pero, si sucede que una manumitida se uniere con el siervo de otro con el consentimiento y el permiso del amo y lo ha pactado con el amo del siervo mandamos que este pacto se mantenga absolutamente firme.*

no se separaba, la liberta pasaría a ser sierva del dueño. Sin embargo, en este supuesto cabía la posibilidad de que el dueño del siervo aprobase la unión y de que llegasen a un acuerdo respecto al futuro de la pareja. Por consiguiente, en esta situación apreciamos un nivel mayor de tolerancia hacia estas uniones dispares, ya que las dos partes involucradas pertenecían a clases sociales inferiores¹¹⁴.

En definitiva, la elección de marido de las mujeres en la época se encontraba condicionada por su *status* y no podían optar a un matrimonio fuera de su mismo entorno social, limitando así sus posibilidades de matrimonio. Concretamente, en cuanto a las viudas se refiere, estas disposiciones afectaban considerablemente sus previsiones de matrimonio. Las viudas no fueron expresamente mencionadas en estas normas, pero como cualquier mujer de la época, no quedaron exentas de las consecuencias que acarreaban dichas disposiciones.

3.1.2 LV 3,1,4 RECESVINTO: LA EDAD

Otra norma de la *Lex Visigothorum* que limita las opciones de matrimonio fue la ley LV 3,1,4, del rey Recesvinto¹¹⁵, que versaba concretamente sobre la prohibición de los espósaes entre una mujer mayor al varón.

El legislador se basa en el derecho natural a la hora de prohibir estas nupcias, defendiendo que un matrimonio de esta índole solo provocaría males en su descendencia, como un nacimiento *dissimilis* o *biformis*¹¹⁶ (disímil o biforme). Esta creencia se asimila mucho a la mencionada previamente sobre la pureza de las altas clases sociales. Esta norma y la

¹¹⁴ Osaba, *El S.C. Claudiano en la "Lex visigothorum"*, op. cit. págs. 290-294.

¹¹⁵ LV 3,1,4 Recesvinto: *El derecho natural se encamina correctamente hacia la esperanza de la futura procreación, [...] Por tanto, a fin de que la mala ordenada propagación de la especie sea reconducida al buen orden apartándose de las transposiciones ilícitas, por la sanción de esta ley queda decretado que en los esponsales matrimoniales sean siempre más jóvenes las mujeres que no los hombres. Unos esponsales hechos contrariamente, si una de las partes se opone, no hay obligación alguna de mantenerlos. [...] Asimismo, la mujer que conste que ha tenido uno o más maridos, después de la muerte de éstos, quedará totalmente libre para casarse honesta y legítimamente con otro hombre salido de la adolescencia, tanto si es uno que no ha tenido nunca mujer como si es uno que ha quedado viudo de una o diversas esposas.*

¹¹⁶ El significado de estos dos adjetivos es todavía incierto y no se sabe exactamente a que hacen referencia, además de ser esta la única mención de estas palabras en todo el LV. Se utilizó un vocablo similar a *dissimilis* en la ley LV 4,5,7 del reinado de Wamba, haciendo referencia también al matrimonio entre ingenuos y libertos de la Iglesia, y dejando ver la degeneración que traerían estos actos a la estirpe. En cambio, el término *biformis* fue utilizado en la tradición literaria de la época, de la mano de Isidoro de Sevilla, al referirse al Minotauro de Creta, una figura de la mitología griega que fue también fruto biforme de una unión. Esperanza Osaba, *Las raíces de la violencia: las fuentes del derecho visigodo*, en Raíces profundas: la violencia contra las mujeres (Antigüedad y Edad Media), María Jesús Fuente Pérez y Remedios Morán Martín (eds.), Madrid, 2011, 125-148, págs. 130-134.

ley LV 3,2,3 ant. sancionaban las uniones disparejas, que no regían por el *ius naturalis* y en los dos supuestos la descendencia de tales uniones quedaba marcada por la desdicha y por la desgracia¹¹⁷.

Sin embargo, en cuanto a las viudas se refiere, esta norma sí que hace mención expresa de estas mujeres y las exime de esta limitación de la siguiente manera: *Asimismo, la mujer que conste que ha tenido uno o más maridos, después de la muerte de éstos, quedará totalmente libre para casarse honesta y legítimamente con otro hombre salido de la adolescencia, tanto si es uno que no ha tenido nunca mujer como si es uno que ha quedado viudo de una o diversas esposas*¹¹⁸.

Por lo tanto, esta regulación no afectó a las viudas visigodas, ni a su voluntad de casarse de nuevo. Este derecho que se les concedió fue algo muy particular, puesto que eran las únicas mujeres que no estaban atadas a esta norma y a sus consecuencias.

Sin embargo, esta normativa puede que tuviese relación con las segundas nupcias de las viudas y con los beneficios que estas podían traer. Para aclarar este razonamiento, creo necesario señalar la purga nobiliaria que llevó a cabo el rey Chindasvinto, que no fue otro que el predecesor de Recesvinto (y su padre). Este monarca redujo de manera notable la cantidad de familias pertenecientes a la nobleza, concentrando así aún más la distribución de los bienes del reino. Esto, por un lado, limitó las opciones de matrimonio dentro de entorno nobiliario, ya que se movían menos mujeres en este entorno social y por otro lado, esta decisión hizo aumentar la dimensión del patrimonio que controlaban y transmitían las mujeres, especialmente las viudas¹¹⁹. Por ello, es probable que a las autoridades decidiesen eximir a las viudas de lo regulado en la ley LV 3,1,4 y así, no cerrar puertas a posibles nupcias dentro del círculo nobiliario.

En conclusión, la edad no fue un impedimento para las viudas a la hora de contraer matrimonio y, por consiguiente, a diferencia del resto de las mujeres, las viudas tenían permitido casarse con hombres de su misma edad y probablemente más jóvenes que ellas, fuesen estos viudos o no.

¹¹⁷ Esperanza Osaba, *Las raíces de la violencia: las fuentes del derecho visigodo*, op. cit., págs.129-140.

¹¹⁸ LV 3,1,4 Recesvinto.

¹¹⁹ María del Rosario Valverde, *La reina viuda en el derecho visigodo: "regionis habitum adsumat"*, en *Anuario de historia del derecho español*, 73, 2003, 389-406, págs. 402-404.

3.2. EL DUELO

Una vez expuestas las limitaciones legales generales relativas al matrimonio, creo necesaria la explicación de la norma LV 3,2,1 ant.¹²⁰, que no es otra que la regulación del duelo impuesto a las viudas. De acuerdo con lo regulado en esta ley, las viudas visigodas estaban obligadas a cumplir un año de luto para poder contraer segundas nupcias¹²¹. En la legislación de la época a este periodo se le denominaba *tempus lugendi*¹²², y se castigaba a las viudas por contraer segundas nupcias o cometer adulterio en este tiempo.

Concretamente, la pena impuesta a estas mujeres era la pérdida de la mitad de sus bienes¹²³, que serían posteriormente adjudicados a los hijos del matrimonio, y a falta de hijos, a los herederos nombrados judicialmente¹²⁴. Esta norma pretendía al mismo tiempo, evitar que una mujer viuda, estando embarazada, intentase abortar para tener una mejor posición a la hora de contraer segundas nupcias¹²⁵.

Así mismo, es la muerte del marido lo que marca comienzo a este periodo¹²⁶, y siguiendo lo mencionado por Álvarez Cora, su ausencia no era razón suficiente para probar su fallecimiento, ya que, para ello, la viuda o su futuro marido debían presentar indicios y pruebas para defender esta afirmación¹²⁷. El autor interpreta que en caso de la aparición del presunto fallecido, la supuesta viuda y su nuevo marido serían sometidos a la potestad del primer marido y este tendría la libertad de decidir sobre el futuro de la nueva pareja.¹²⁸

¹²⁰ LV 3,2,1 ant.: *Si una mujer, después de la muerte de su marido, se casare con otro antes de un año o bien si cometiere adulterio, los hijos nacidos del primer matrimonio o si no hubiere hijos, los otros herederos más próximos del difunto marido recobren la mitad de sus bienes por orden del juez. Queremos que la mujer este sometida a esta pena más que nada para evitar que aquella mujer que el marido hubiese dejado encinta, mientras se afana con un deseo inmoderado al compromiso de un segundo casamiento o bien comete adulterio, no haga perder la esperanza de su parto antes de que nazca. Mandamos que queden exentas de la sanción a esta ley sólo aquellas mujeres que la autoridad del príncipe decida que se casen con alguien en el término de tiempo completado en esta ley.*

¹²¹ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. pág. 176.

¹²² Yolanda María Quesada Morillas, *El delito de raptó en el derecho castellano. Un análisis histórico-jurídico*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2014., pág. 205. Recuperado de <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/34182/24033133.pdf?sequence=1> el 27 de abril de 2021.

¹²³ P.D. King, op. cit. pág. 266.

¹²⁴ Álvarez Cora, op. cit., pág. 33.

¹²⁵ Álvarez Cora, op. cit., pág. 33.

¹²⁶ P.D. King, op. cit. pág. 263.

¹²⁷ Álvarez Cora, op. cit., págs. 33-34.

¹²⁸ Álvarez Cora op. cit., págs. 33-34. El autor se basa en la ley LV 3,2,6 ant. para legar a dichas conclusiones, ley que versa de la siguiente manera: *Si una mujer, por la ausencia de su hombre, toma otro marido. Que ninguna mujer, basándose en la ausencia de su marido, intente casarse con otro hombre mientras no tenga noticias ciertas de que su marido está muerto. Y eso ha de indagarlo igualmente aquel que pretende unirse a ella en matrimonio. Y si no procuran hacerlo y se unen basándose en una presunción ilícita, y después regresa el primer marido, los dos serán entregados al poder del primer marido de manera que éste estará autorizado a hacer lo que quiera o a venderlos o a hacer cualquier cosa.*

Sin embargo, la LV 3.2.1 presenta una clara excepción que permite a la mujer viuda contraer matrimonio el año póstumo al perecimiento de su marido. Esta excepción fue añadida posteriormente tras una modificación del rey Ervigio y este permitió los matrimonios durante el periodo de duelo, con la condición de recibir el mandato del príncipe con su aprobación (*principalis auctoritas*)¹²⁹, lo que demuestra el interés del poder regio en la cerebración de algunos de estos matrimonios.

4. LA PROFESIÓN RELIGIOSA

4.1 LAS VIUDAS SEGÚN LA LEGISLACIÓN CONCILIAR

A los ojos de la Iglesia, las viudas constituían un colectivo especialmente problemático, pero este parecer no se surgió de forma aislada, sino que radicó concretamente de la negativa consideración que tenía el poder eclesiástico de las mujeres en general.

Empleando las palabras de Arce, las mujeres eran comparadas con el mismísimo diablo¹³⁰ y la doctrina de la Iglesia redujo a las mujeres en época visigoda en “Hispania” a ser consideradas un objeto de tentación, peligroso y maligno¹³¹. Coincidiendo en la misma afirmación, Gallego Franco recoge una cita de San Isidoro de Sevilla¹³² que versa de la siguiente manera: “*Femina*” deriva su denominación de las partes de los muslos, “*fémur*”, en que su sexo se distingue del de el varón. Otros creen que la etimología es griega haciendo derivar el nombre de “*femina*” de la naturaleza del fuego, porque se concupiscencia es muy apasionada: se afirma que las hembras son más libidinosas que los hombres tanto entre las mujeres como entre los animales. Por consiguiente, de dicha

¹²⁹ Álvarez Cora op. cit., pág. 41.

¹³⁰ Javier Arce, *Esperando a los árabes: Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, 2011, pág. 193.

¹³¹ Javier Arce, op. cit., pág. 195.

¹³² San Isidoro de Sevilla (556-636) fue obispo, teólogo y erudito del periodo visigodo, elevado a la santidad por la Iglesia Católica y proclamado, más tarde, Doctor Universal de la Iglesia. Estudió en la escuela Catedralicia de Sevilla y sucedió a su hermano Leandro en el gobierno de la diócesis. Su episcopado duró 37 años y fue testigo del inicio de la Edad Media, dejando atrás el mundo romano. Tomó parte en el IV Concilio de Toledo (633) y con su trabajo de compilación y recopilación compuso gran cantidad de obras, propiciando así el desarrollo del arte, el derecho y la ciencia.

Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). biografía de San Isidoro de Sevilla. En *Biografías y Vidas*. La enciclopedia biográfica en línea. Barcelona (España). Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/isidoro.htm> el 4 de mayo de 2021.

cita la autora interpreta que San Isidoro concebía a las mujeres como un peligro para los hombres, puesto que ellas incitan a la lujuria¹³³.

Concretamente, este recelo que causaban las mujeres se evidenciaba y magnificaba cuando estas se relacionaban con clérigos. Estos últimos se encontraban en constante vigilancia y sus interacciones con féminas estaban estrictamente regulados y controlados¹³⁴. Un claro ejemplo de este temor era la convivencia de los clérigos con mujeres. Según Arce, era una costumbre de la época que los clérigos recibiesen ayuda de mujeres para llevar a cabo las tareas domésticas, no obstante, varios concilios regularon esta práctica, obligando a la esposa del clérigo a vivir en una casa contigua¹³⁵ o a disponer de un esclavo o amigo para mediar en el gobierno de la casa¹³⁶, entre otras medidas¹³⁷.

En base a esta desconfianza hacia las mujeres, las viudas suponían un peligro aun mayor que el resto de las mujeres, puesto que ya contaban con experiencia sexual, convirtiéndolas en personas viciosas e insaciables, temidas por su fogosidad¹³⁸. Siguiendo la misma línea, Pardo Fernández remite a San Isidoro de Sevilla, quien definía a la viuda como la mujer *que no ha tenido dos maridos ("vires dúo"), ni se unió en matrimonio con otro a la muerte de su primer cónyuge. La que muerto su primer marido volvió a casarse, no es viuda*¹³⁹, y aunque esta definición mostrara un notable grado de objetividad, la autora destaca la discriminación que sufrieron estas mujeres por parte de la Iglesia, puesto que los concilios dibujaban a las mujeres viudas de manera muy peyorativa. Para llegar a esta conclusión, se basa en ejemplos como la comparación que recibían las viudas en las

¹³³ Henar Gallego Franco, *La sexualidad en "Las Etimologías" de San Isidoro de Sevilla*, en *Hispania sacra*, vol. 55, 112, 2003, 407-432, pág. 423.

¹³⁴ Álvarez Cora op. cit., pág. 30.

¹³⁵Canon 5 del III Concilio de Toledo (589): *Ha sabido el santo concilio que los obispos, presbíteros y diáconos procedentes de la herejía se unen a sus esposas llevados por el deseo carnal y para que esto no se repita en el futuro, se ordena lo que ya habían prescrito los cánones anteriores, que no está permitido vivir en unión libidinosa, sino que permaneciendo entre ellos la fe conyugal, se ayuden mutuamente sin vivir bajo un mismo techo, sino que ciertamente con la ayuda de la virtud, haga que su mujer habite en otra casa, a fin de que su castidad brille ante Dios y ante los hombres, pero si alguno después de este acuerdo quisiese vivir obscenamente con su esposa, sea teniendo como lector, pero aquellos que estuvieron siempre sometidos al celibato eclesiástico, si contra los antiguos preceptos tuvieron en su domicilio trato con mujeres que puedan provocar una sospecha infamante, a estos castígueseles ciertamente conforme a los cánones. Y los obispos vendiendo tales mujeres, entregarán su precio a los pobres.*

¹³⁶Canon 7 del Concilio de Gerona (517): *Aquellos que se han ordenado sin estar casados y tienen siervos en casa, tomando consigo a un hermano como testigo de su modo de vida, no encomendarán el gobierno de su casa a ninguna persona del sexo femenino, sino que la gobernarán por medio de un siervo o de un amigo. Pero si tuviere en su compañía a la madre o a alguna hermana, conforme a las decisiones de antiguos cánones, podrá confiar a aquellas el gobierno de sus cosas.*

¹³⁷ Javier Arce, op. cit., pág. 192.

¹³⁸ Javier Arce, op. cit., pág. 195.

¹³⁹ A. Pardo Fernández, *La condición de viuda en el mundo visigodo a través de las actas conciliares*, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 3, 1986, 209-220, pág. 209.

escrituras conciliares con las divorciadas o con ramera y la adjudicación de la connotación de mujer usada para defender esta posición¹⁴⁰.

Así mismo, este autor deduce que dicha discriminación procedía principalmente la poca estima que la Iglesia tenía por las segundas nupcias. La legislación de la época no presentaba ninguna limitación en cuanto a contraer nuevo matrimonio, pero el autor remite a P.D King, interpretando que todavía perduraban prejuicios basados en restricciones anteriores¹⁴¹.

Esta opinión sobre las viudas se plasmó claramente en los concilios, siendo además un tema muy recurrido por los Padres de la Iglesia. Por ejemplo, el canon 26 del II Concilio de Braga (572)¹⁴² prohibió el acceso al clero a los hombres casados con viudas y el canon 44 del IV Concilio de Toledo regulo la necesidad de la autorización del obispo para que un clérigo pudiese casarse con una viuda: *Los clérigos que se casasen sin consultar con el obispo o tomasen como mujer a una viuda, a una repudiada o a una ramera, conviene que sean separados por el propio obispo*¹⁴³. Eran consideradas tan peligrosas que hasta las mujeres de los obispos tenía prohibido sentarse en la mesa con sus maridos¹⁴⁴.

Por último, cabe destacar que estas limitaciones solo afectaban de forma general a las mujeres viudas, ya que los viudos salían perjudicados solo en situaciones relacionadas con el cargo religioso, lo que hace pensar que eran las mujeres las que sufrían la gran parte de la oposición relativa a las segundas nupcias¹⁴⁵, dejando en evidencia una vez más la discriminación sufrida por estas mujeres.

4.2 LA CONSAGRACIÓN Y SU EVOLUCIÓN

La consagración de las viudas fue un fenómeno muy presente en la sociedad visigoda y muchas mujeres optaron por adquirir este estilo de vida, pero, creo necesario aclarar que, aunque consiste en la forma de consagración más conocida, la profesión femenina de la

¹⁴⁰ Pardo Fernández, op. cit., pág. 210.

¹⁴¹ Pardo Fernández, op. cit., págs. 209-210.

¹⁴² Canon 26 del II Concilio de Braga: *Si alguno se casare con la viuda o con la divorciada de otro, no será admitido al clero y si se introdujo clandestinamente sea arrojado. Del mismo modo, si fuere consciente después del bautismo, de homicidio o por obra o por mandato o por consejo o por consentimiento y alcanzase el clericalato de modo subreptico, será expulsado y recibirá la comunión al fin de su vida.*

¹⁴³ Canon 44 del IV Concilio de Toledo.

¹⁴⁴ Javier Arce, op. cit., pág. 195.

¹⁴⁵ Pardo Fernández, op. cit., pág. 210.

época no se limitó al movimiento monástico, ya que muchas mujeres visigodas también ejercieron su castidad desde su propia casa, especialmente en los primeros siglos del periodo visigodo¹⁴⁶.

Las primeras mujeres profesas practicaban el ascetismo doméstico, que implicaba la aceptación del voto de castidad, pero residiendo en su vivienda habitual. Esta elección pronto recibió regulaciones por parte de la Iglesia, restringiendo la vida cotidiana de las mujeres consagradas, aunque estas normas fueron especialmente dirigidas a aquellas que querían conservar su virginidad¹⁴⁷. Las viudas recibieron un estatuto similar y Navarro Sáez, tras remitir a los Padres de la Iglesia, afirma que su *renuncia al sexo está considerada por excelencia a través de la cual la mujer puede superar la propia “congénita inferioridad, volviéndose una mulier virilis, maestra de virtud también para los hombres”*¹⁴⁸.

Así mismo, la autora destaca que, además de llevar una vida casta y profana, esta realidad debía ser plasmada en el ámbito público, es decir, la mujer profesas debía aparentar pureza ante la sociedad, haciéndolo evidente mediante su vida retirada y su vestimenta austera¹⁴⁹. El único aspecto de su vida en el que se les permitía la interrupción de dicha austeridad y de tal manera, la demostración de su capacidad económica era a la hora de hacer donaciones y obras de beneficencia. La caridad cristiana era la única vía que tenían estas mujeres para hacerse ver en el ámbito público, ya que tenían bloqueado el acceso al poder público eclesiástico y al civil¹⁵⁰.

Con el paso del tiempo, el ascetismo femenino fue evolucionando hasta finalmente adquirir carácter institucional y en cuanto a las viudas profesas se refiere, este nuevo estatus recibió el nombre de *ordo viduarum*. Previamente la palabra *viudae* hacía referencia únicamente a la mujer que se había quedado sin marido, pero con el comienzo de esta nueva etapa, se le adjudicó también el significado de viuda profesas. Finalmente,

¹⁴⁶ Valverde, op. cit., pág. 390.

¹⁴⁷ Rosario Navarro Sáez, *La mujer al final de la Antigüedad: las viudas profesas*, en *Mujeres y Sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, L. G. Luna (ed.), Barcelona, 1991, 111-121, pág. 111.

¹⁴⁸ Rosario Navarro Sáez, op. cit. pág. 112.

¹⁴⁹ Rosario Navarro Sáez, op. cit. pág. 113.

¹⁵⁰ Henar Gallego Franco, *Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)*, op. cit., págs. 359-368.

con el III Concilio de Toledo (589) este vocablo perdió su definición original y se utilizó solo para designar a viudas religiosas¹⁵¹.

Los concilios de este periodo, cuando trataban el tema de los monasterios versaban principalmente sobre mujeres recluidas en monasterios, como podían ser las vírgenes que no habían cumplido su promesa, las viudas que intentaron abandonar la profesión o las mujeres nobles condenadas por delitos que habían cometido. Este hecho lleva a Navarro Sáez a inferir que los monasterios de la época suponían la residencia de mujeres que habían sufrido un encierro forzoso. Por lo tanto, afirma que estos lugares no suponían la morada de las viudas profesas, sino que estas se envolvían mayormente en el ámbito doméstico. Así mismo, no hay ninguna fuente registrada de los siglos IV y V que mencione monasterios femeninos, siendo el primero el II Concilio de Sevilla (619). En el acta de dicho concilio se utilizó por primera vez el término *virgo* para referirse a las monjas conventuales, dejando en evidencia la tardía aparición de estas figuras.¹⁵²

No obstante, Gallego Franco muestra que el compromiso religioso elegido por estas mujeres era especialmente ejemplar. El profesar la vida cristiana y particularmente la vocación religiosa cenobítica exigía la donación previa de todos los bienes de la mujer a los pobres o a la misma Iglesia. La consagración de estas viudas, especialmente el de las nobles sin descendencia, suponía una oportunidad inigualable para la Iglesia, que posteriormente utilizaría estos fondos para la realización de sus objetivos e intereses¹⁵³.

El movimiento cenobítico femenino fue creciendo poco a poco, pero este fenómeno no alteró por completo el sistema del ascetismo establecido hasta la fecha. Durante todo el periodo visigodo, las monjas conventuales coexistieron junto con aquellas mujeres que practicaban su religiosidad en su casa, al igual que con todos aquellos hombres que decidían llevar una vida de castidad¹⁵⁴.

4.3. DIFERENCIACIÓN ENTRE MUJERES VIUDAS Y VÍRGENES DENTRO DE LA CONSAGRACIÓN

¹⁵¹ Rosario Navarro Sáez, op. cit. pág. 115.

¹⁵² Rosario Navarro Sáez, op. cit. pág. 117.

¹⁵³ Henar Gallego Franco, *Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)*, op. cit., págs. 351-352.

¹⁵⁴ Rosario Navarro Sáez, op. cit. pág. 117.

Al igual que la consagración de las viudas, su vestimenta fue un tema muy repetido en las actas conciliares de la Iglesia. Con base en la negativa consideración de las viudas, el poder eclesiástico mostró un gran interés en diferenciar a las viudas seglares de las viudas consagradas a Dios, ya que estas últimas habían tomado un voto de castidad, dejando de lado su comportamiento libidinoso. Por ello, el hábito se convirtió en la herramienta adecuada para llevar a cabo esta distinción, aunque se dio un largo proceso regulador hasta llegar a dicha conclusión.

El concepto de la viuda religiosa o *sanctimonial*¹⁵⁵ no hizo su primera aparición hasta el Concilio de Lérida del año 546. Hasta esa fecha no se hizo ninguna alusión a esta figura, aunque sí que se fijaron los antecedentes en el I Concilio de Toledo¹⁵⁶.

Una vez constituida esta figura, los cánones empezaron a hacer una clara distinción entre las religiosas viudas y vírgenes. En este sentido, Pardo Fernández recalca la idea de que el hábito no uniformaba a la profesas. En otras palabras, las vírgenes y las viudas no vestían un mismo hábito, sino diferente y señala que el uso del hábito en la época visigoda se caracterizó particularmente por su falta de uniformidad. Además, esta práctica desigual ocasionó el mantenimiento de las diferencias sociales y económicas entre las consagradas¹⁵⁷.

Como he concretado previamente, el concepto de viuda religiosa se fijó en el siglo VI, pero hasta el siglo VII no hubo mención explícita del hábito religioso, en concreto hasta el año 633, cuando se celebró el VI Concilio de Toledo. En esta acta, no se puntualizaron las características específicas de esta vestimenta, pero sí que se precisaron las diferencias entre los trajes seglares y esta. El hábito de las *sanctimoniales* fue mencionado a posteriori en otros concilios, pero finalmente fue en el X Concilio de Toledo donde se fijaron sus características¹⁵⁸: *[...] recibiendo del obispo o del ministro el hábito adaptado a las costumbres de la religión, lo usará continuamente, sea mientras está descansando en el lecho, sea andando por cualquier lugar. Y este hábito peculiar no será de varios colores o varios paños, sino un hábito religioso y no confundible, que carezca de variedad de color y de diversidad en el género, de manera que sin dejar lugar a duda acerca de su traje, este sea siempre solamente el propio de la santa religión y adecuado a su sexo,*

¹⁵⁵ Las *sanctimoniales*, según Osaba, eran mujeres que tras tomar el hábito recibían la calidad de viudas religiosas. Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. págs. 176-177.

¹⁵⁶ Pardo Fernández, op. cit., pág. 211.

¹⁵⁷ Pardo Fernández, op. cit., pág. 211.

¹⁵⁸ Pardo Fernández, op. cit., pág. 211.

*para testimonio de su honradez. Y con objeto de que delante no quede alguna duda, cubrirá su cabeza con un velo de color rojo o negro desde el mismo instante en que haya abrazado la religión, para que mientras lleve este signo de santidad aprobada, allí donde nadie pueda dejar de verlo, en ninguna parte se comentan osadías destacables*¹⁵⁹.

El hábito de las viudas consagradas fue especialmente debatido principalmente por el cometido que desempeñaba: el hábito permitía, por un lado, diferenciar a las mujeres seglares de las profesas, y, por otro lado, distinguir dentro del monasterio a aquellas profesas vírgenes de las viudas. Esto permitía la clasificación de las mujeres por parte de la Iglesia y su identificación determinaría el trato que recibirían. Por ello, supuso un tema especialmente relevante en esta época.

4.4 LA APOSTASÍA DE LAS VIUDAS CONSAGRADAS

Tomar el hábito y consagrarse era una elección extendida entre las viudas de este periodo y una vez manifestada su voluntad de no casarse, el derecho canónico y profano les ofrecía a estas mujeres la protección necesaria para no ser forzadas al matrimonio. Sin embargo, este compromiso con Dios no siempre fue respetado por estas mujeres y la apostasía de las viudas, lo que viene siendo el abandono de la profesión, se convirtió en un problema que causó grandes quebraderos de cabeza a la Iglesia visigoda. A causa de este comportamiento, los clérigos y autoridades seglares redactaron gran cantidad de normas para combatir estas huidas y por ello, creo necesaria la explicación cronológica

¹⁵⁹ Canon 4 del X Concilio de Toledo (656): *Podemos decir con razón, mediante el Espíritu de Dios, y en unión del santo Apóstol, que no ignoramos las astucias de Satanás, porque nos sentimos inclinados a abrasarnos con el fuego del celo de la casa del Señor. Vemos pues que la maldad creciente ha llegado a tal propensión al fraude, que algunos creen poder burlarse de la primitiva ley de los Padres y juzgan poder burlar la reciente disposición de los jueces, pues se encuentran algunas viudas que, cubriéndose con diversos pretextos, llegan a convencerse a sí mismas que no están obligadas por las normas de los Padres, tan empapadas de piedad. Por lo que, permaneciendo intactas las antiguas reglas, se añade ahora el siguiente precepto: que la viuda que quisiere obtener santo estado de religión haga profesión, ante el obispo o el ministro a quien ella acudiere o se presentare a ella, por escrito y firmada por ella, sea por medio de su signo o con su firma, en la que diga que abraza el estado de religión, y que lo observará perpetua e invioladamente y entonces recibiendo del obispo o del ministro el hábito adaptado a las costumbres de la religión, lo usará continuamente, sea mientras está descansando en el lecho, sea andando por cualquier lugar. Y este hábito peculiar no será de varios colores o varios paños, sino un hábito religioso y no confundible, que carezca de variedad de color y de diversidad en el género, de manera que sin dejar lugar a duda acerca de su traje, este sea siempre solamente el propio de la santa religión y adecuado a su sexo, para testimonio de su honradez. Y con objeto de que delante no quede alguna duda, cubrirá su cabeza con un velo de color rojo o negro desde el mismo instante en que haya abrazado la religión, para que mientras lleve este signo de santidad aprobada, allí donde nadie pueda dejar de verlo, en ninguna parte se comenten osadías destacables.*

de estas regulaciones, para así apreciar la evolución de las actuaciones trasgresoras de las viudas religiosas.

4.4.1 III CONCILIO DE TOLEDO Y LV 3,5,2 RECAREDO

Fue en el III Concilio de Toledo del año 589 donde se apreció por primera vez el interés que generó el estatuto de las viudas profesas, mujeres que hasta la fecha solían vivir en sus propias casas¹⁶⁰. Este concilio fue la carta fundacional del reino visigodo y trajo consigo la conversión del rey Recaredo al catolicismo niceno¹⁶¹. Este cambio apoyó la libertad de elección de las viudas entre el matrimonio y la consagración y proporcionó la protección necesaria para que la voluntad de estas mujeres fuese respetada, concretamente en el canon 10¹⁶². Posteriormente, el mismo Recaredo incluyó la ley LV 3,5,2 contra la apostasía y el incesto en la LV¹⁶³.

4.4.2 IV CONCILIO DE TOLEDO

Al de unas décadas, se celebró el IV Concilio de Toledo (633), del cual los cánones 55 y 56 versaban sobre el tema que nos atañe. Tal como señala Alvarez Cora, en el canon 55¹⁶⁴,

¹⁶⁰ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. pág. 180.

¹⁶¹ Orlandis, op. Cit., pág. 121-127

¹⁶² Canon 10 III Concilio de Toledo (589): *Mirando por la castidad de debe brillar sobre todo por las exhortaciones del concilio de acuerdo con el gloriosísimo y señor rey Recaredo, declara este santo concilio que no se fuerce con ninguna violencia a las viudas que quisieren guardar castidad, a que contraigan segundas nupcias y si antes de profesar la continencia quisieren casarse, cásense con aquellos a quienes de su libre voluntad hayan elegido por maridos. Guárdense lo mismo con las vírgenes y no se les obligue a casarse en contra la voluntad de los padres y la suya. Y si alguno pusiere obstáculo al propósito de la viuda o de la joven de guardar la castidad, sea privado de la santa comunión y de la entrada a la iglesia.*

¹⁶³ LV 3,5,2 Rec: *Flavio Recaredo, rey, a todas las provincias que por voluntad de Dios pertenecen a la jurisdicción de nuestro reino. [...] Por fin, muchos, contra los preceptos de la ley divina y contra las honestas costumbres de la vida común, se atreven a tomar mujeres, ya sea por la fuerza ya sea con su consentimiento, a las vírgenes consagradas a Dios, a las viudas que han hecho profesión de castidad con la bendición del sacerdote de acuerdo con los cánones, [...]. Por lo tanto, vigilando por la verdad con el celo divino y por la santa Iglesia Católica, con estos decretos de nuestra fe advertimos que de ahora en adelante y tal como lo prohíben también los cánones eclesiásticos, no reciba nadie como cónyuge en ilícito matrimonio, ni por la fuerza ni con su consentimiento, a virgen consagrada a Dios, ni a una que ha tomado hábito religioso, ni a una que profesa la continencia de la viudedad, ni a una que practica la penitencia, ni a una que sea familia próxima, ni a cualquier persona cuya unión pudiere derivarse la nota de infamia por incesto, [...].*

¹⁶⁴ Canon 55 del IV Concilio de Toledo (633): *cualquiera de los seglares que al recibir la penitencia se tonsurare y prevaricando por segunda vez se volviere a la vida secular, cogido por su obispo será destinado a la penitencia de la cual se había separado y si algunos no pudiesen ser devueltos por la fuerza y reclamados no regresaren, serán condenados delante de la iglesia como verdaderos apóstatas con la pena de anatema. Del mismo modo se procederá con aquellos que tonsurados por sus padres o muertos estos, espontáneamente se consagraron a vida religiosa y después tomaren el traje seglar; a los tales, apresados*

De los penitentes varones, de las viudas y las vírgenes, se examinó la apostasía de forma general y fue en el párrafo final donde se contempló la situación de las viudas y vírgenes apóstatas, aunque cabe subrayar que para todos los casos de apostasía se preveía el mismo castigo: la pena de anatema¹⁶⁵.

Una vez expuesto el punto de vista general, en el canon 56¹⁶⁶, *De las clases de viudas: seglares y religiosas*, se profundizó concretamente en el tema de las *sanctimoniales* y especialmente en la distinción entre estas y las viudas seglares. En esta disposición se destacó el compromiso aceptado por las viudas al consagrarse a Dios y en el cumplimiento de la castidad. Por ello, se afirma que el incumplimiento de esta promesa no quedaría impune y que el castigo era inexcusable¹⁶⁷.

4.4.3 VI CONCILIO DE TOLEDO

Cinco años después, bajo el reinado de Quintila, se reunió el VI de Toledo (638) y se trató una vez más el tema de la apostasía de hombres y de mujeres en el canon 6¹⁶⁸, *De los varones y mujeres consagrados a Dios, que violan sus santos votos*¹⁶⁹. Siguiendo el rumbo marcado por el último apartado del canon 55 del VI Concilio de Toledo, este concilio denominó a las viudas apóstatas como desertoras (*desertrices*) y previó el castigo de la excomunión ante estos casos, aunque fue la misma pena que se impuso al resto de

por el obispo y cumplida antes la penitencia, reintégreseles a una vida religiosa y si no pudieren volver, caerán bajo la pena de anatema como apóstatas; lo mismo se observará respecto de las viudas y de las vírgenes sagradas y de las mujeres penitentes que vistieron el hábito religioso y después cambiaron el vestido o se casaron.

¹⁶⁵ Álvarez Cora op. cit., pág. 48.

¹⁶⁶ Canon 56 del IV Concilio de Toledo (633): *hay dos clases de viudas: seglares y religiosas. Viudas seglares son aquellas que pensando en casarse no hayan cambiado su traje seglar; religiosas, aquellas otras que habiendo abandonado ya el traje seglar, se presentaron a la presencia del obispo y de la Iglesia bajo el hábito religioso. Estas, si llegaren a casarse, conforme al Apóstol no quedaran sin castigo, porque habiéndose ofrecido primeramente a Dios, abandonaron después su voto de castidad.*

¹⁶⁷ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. págs. 181-182.

¹⁶⁸ Álvarez Cora op. cit., pág. 48.

¹⁶⁹ Canon 6 del IV Concilio de Toledo (633): *La vida es propensa a la voluptuosidad y la naturaleza es imitadora de los vicios; por lo tanto, cualquiera, varones o mujeres, que una vez vistan o hayan vestido espontáneamente el hábito religioso o si el hombre hubiere sido destinado al coro de la Iglesia y la mujer agregada al monasterio de vírgenes, sea obligado al prevaricador de cualquier sexo, a volver contra su voluntad a su primer propósito, de modo que el hombre sea tonsurado y la virgen reintegrada al monasterio, pero si con el patrocinio de alguien quisieren continuar como desertores, por sentencia de los obispos se les tendrá por extraños a la comunión de los cristianos, de modo que o haya ninguna comunicación con ellos. También las viudas, que abandonan su profesión o su hábito, serán condenadas del modo arriba indicado, conforme ordenó hace tiempo el concilio general.*

supuestos de apostasía. Así mismo, las viudas serían reintegradas a su anterior estado religioso, forzosamente si era necesario¹⁷⁰.

4.4.4 LV 3,5,3 DE CHINDASVINTO

En el ámbito secular, la ley *De los hombres y de las mujeres que apostatan de la tonsura y de los hábitos religiosos*¹⁷¹ se promulgó medio siglo después de la ley LV 3,5,2 de Recaredo y esta ley impuso la prohibición del matrimonio de las viudas profesas, dejando entrever al mismo tiempo que la prevaricación por parte de estas mujeres era un comportamiento bastante común¹⁷²: [...] *establecemos que cualquiera que haya tomado el hábito religioso, por el honorable signo de la tonsura o bien por la petición de un tiempo de penitencia, tanto si lo han merecido por piadosa y no fraudulenta oblación de sus padres como si la han abrazado por inclinación de su propia voluntad, si después, apostatando, retornaren a la vida laical, de acuerdo con la sentencia de los cánones, han de ser reconducidos por la fuerza a la misma orden religiosa cuando alguien los denuncie, y, marcados con la nota de infamia y reclusos para siempre en monasterios, han de ser mortificados con una durísima penitencia para que se corrijan [...].*

4.4.5 X CONCILIO DE TOLEDO

Fue en el X Concilio de Toledo del año 656 donde se presentaron por primera vez cánones exclusivamente dedicados a la deserción de las viudas consagradas, dejando en evidencia la magnitud de este problema y la preocupación por parte de la Iglesia. Los cánones

¹⁷⁰ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. págs. 183-184.

¹⁷¹ LV 3,5,3 Chindasvinto: *Nos vemos impulsados a extirpar el oprobio de la desgracia de la apostasía y confiamos que por este mérito Dios nos será propicio. En efecto, si cuando corregimos las faltas más pequeñas nos hacemos favorecedores de su piedad, ¿cuánto más si cortamos con la hoz severísima de nuestra censura los delitos cometidos contra la divinidad? Por eso, mediante esta ley que ha de valer para siempre, establecemos que cualquiera que haya tomado el hábito religioso, por el honorable signo de la tonsura o bien por la petición de un tiempo de penitencia, tanto si lo han merecido por piadosa y no fraudulenta oblación de sus padres como si la han abrazado por inclinación de su propia voluntad, si después, apostatando, retornaren a la vida laical, de acuerdo con la sentencia de los cánones, han de ser reconducidos por la fuerza a la misma orden religiosa cuando alguien los denuncie, y, marcados con la nota de infamia y reclusos para siempre en monasterios, han de ser mortificados con una durísima penitencia para que se corrijan. Será perdonado solamente el suplicio de esta severidad a aquellos que actuaron empujados por el engaño de otra persona o que regresaron por decisión de la propia voluntad a la orden que habían abandonado, pero con la condición de que el hombre no se hubiere desposado después de esto, ni la mujer hubiere tomado otro marido.*

¹⁷² Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. pág. 184.

relativos a este tema fueron los cánones 4 y 5, por consiguiente, se procederá a analizar el contenido de estos cánones uno a uno.

El canon 4, *De la profesión y hábito de las viudas religiosas*¹⁷³, trata los temas de la profesión religiosa y del hábito de las viudas, y recoge la realidad de los fraudes de las viudas para eludir las normas del estado religioso. Por lo tanto, esta disposición reguló un ritual detallado, imprescindible a la hora de la aceptación de las viudas en la *professio*¹⁷⁴. Este trámite consistía, según Osaba, en presentar en un documento escrito la voluntad de someterse al estado de religión y a sus normas y posteriormente este escrito sería firmado por una autoridad eclesiástica. Así mismo, el canon 4 también especifica las características exactas de los hábitos de las viudas, previamente mencionadas.

En cambio, el canon 5, *Que se dejen a un lado todas las excusas de las viudas que abandonan la religión*¹⁷⁵, procuró acabar con las justificaciones y pretextos empleados

¹⁷³ Canon 4 del X Concilio de Toledo (656): *Podemos decir con razón, mediante el Espíritu de Dios, y en unión del santo Apóstol, que no ignoramos las astucias de Satanás, porque nos sentimos inclinados a abrasarnos con el fuego del celo de la casa del Señor. Vemos pues que la maldad creciente ha llegado a tal propensión al fraude, que algunos creen poder burlarse de la primitiva ley de los Padres y juzgan poder burlar la reciente disposición de los jueces, pues se encuentran algunas viudas que, cubriéndose con diversos pretextos, llegan a convencerse a sí mismas que no están obligadas por las normas de los Padres, tan empapadas de piedad. Por lo que, permaneciendo intactas las antiguas reglas, se añade ahora el siguiente precepto: que la viuda que quisiere obtener santo estado de religión haga profesión, ante el obispo o el ministro a quien ella acudiere o se presentare a ella, por escrito y firmada por ella, sea por medio de su signo o con su firma, en la que diga que abraza el estado de religión, y que lo observará perpetua e invioladamente y entonces recibiendo del obispo o del ministro el hábito adaptado a las costumbres de la religión, lo usará continuamente, sea mientras está descansando en el lecho, sea andando por cualquier lugar. Y este hábito peculiar no será de varios colores o varios paños, sino un hábito religioso y no confundible, que carezca de variedad de color y de diversidad en el género, de manera que sin dejar lugar a duda acerca de su traje, este sea siempre solamente el propio de la santa religión y adecuado a su sexo, para testimonio de su honradez. Y con objeto de que delante no quede alguna duda, cubrirá su cabeza con un velo de color rojo o negro desde el mismo instante en que haya abrazado la religión, para que mientras lleve este signo de santidad aprobada, allí donde nadie pueda dejar de verlo, en ninguna parte se comenten osadías destacables*

¹⁷⁴ Álvarez Cora op. cit., pág. 48.

¹⁷⁵ Canon 5 del X Concilio de Toledo (656): *Todas las mujeres que en tiempos pasados se sabe han tomado el hábito de religión, aunque quieran defenderse con diversos y astutos argumentos engañosos, no les valdrá como excusa ninguna objeción que puedan oponer, sino que una disciplina santa las tendrá obligadas y sometidas a los sacratísimos preceptos. Sean avisadas primeramente por la autoridad del obispo, para que vuelvan de su propia voluntad y si no quisieren reintegrarse sean devueltas por imposición del obispo al hábito religioso y recluidas en un monasterio sean castigadas por la merecida sentencia de excomunión. Y esta misma norma se guardará también a aquellas que, aunque no hayan recibido del obispo o del ministro el hábito de santidad, sin embargo, se lo vistieron ellas mismas o consintieron ser vestidas con tal hábito, que aparecía ante aquellos que las veían como vestido de religión y así se prueba indicios ciertos y testimonio que alguna vez fueron vistas con tal traje delante de la iglesia o del obispo o también de testigos idóneos. Sin embargo, todas estas, bien vengán por primera vez a la religión o después de su desertión vuelvan a reintegrarse de nuevo a la profesión, cubrirán, como se ha dicho, la cabeza con un velo y harán por escrito y confirmaran su profesión, en virtud de la cual no se les permitirá en adelante recaer en la prevaricación y las que de estas se hallaren haberse entregado a su falta con el corazón y el hábito, sufrirán la pena de la excomunión y cambiando de nuevo de traje,*

por las viudas para huir del estado religioso. En esta disposición se plasmó claramente la problemática que este comportamiento originó y cómo la Iglesia no fue capaz de solventar estos abandonos. En consecuencia, el canon 5 estableció nuevas sanciones a aquellas *sanctimoniales* que decidiesen retirarse. Como primera medida disuasoria, la viuda recibiría un aviso por parte del obispo, pidiendo su reintegración voluntaria al estado religioso. Si la mujer no regresase, sería reintegrada forzosamente, recluida en el monasterio y sentenciada a la pena de excomunión. Otro supuesto regulado en este canon incluía a aquellas mujeres que fingieron recibir el hábito de la mano del obispo o del ministro y se presentaron en público con ello puesto. Estas viudas recibirían el mismo castigo que las *desertoras* y bastaría con indicios o testimonios de haber sido vistas con el hábito puesto para ejecutar esta pena¹⁷⁶.

4.4.6 LV 3,5,6 ÉGICA

Finalmente, la ley LV 3,5,6 de Égica¹⁷⁷ supuso la conclusión de la evolución de estas transgresiones y su cometido principal fue darle fin a un engaño concreto llevado a cabo por las viudas profesas para evitar la *professio*. Estas viudas tomaban el hábito durante el *tempus lugendi*, pero adornaban el interior de sus túnicas con bandas de colores vivos. Debido a este atuendo, una vez transcurrido el tiempo de luto, alegaban que nunca renunciaron al atuendo seglar y que no pertenecían al estado de religión¹⁷⁸.

permanecerán encerradas en los monasterios bajo las privaciones de una dura penitencia, hasta que acaben su último día.

¹⁷⁶ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. págs. 184-187.

¹⁷⁷ LV 3,5,6 Égica: *la astucia de algunas infelices viudas suele mezclar el fraude con la devoción y mezclando con ello la discusión de los vestidos, se reservan un camino para la transgresión cuando ellas quisieren. Durante el tiempo de su duelo actúan de manera que se visten con el hábito religioso y después, maquinando la locura de la transgresión de su estado, recosen a las túnicas unas orlas replegadas por dentro, que visten con una oculta intención de fraude y de esta manera engañan la vista de quienes las vean, porque en público no pueden ver en ellas otra cosa que lo que por fuera se muestra manifiestamente a todos. Po eso, a fin de que de ahora en adelante quede cortada cualquier ocasión de discusión, mandamos por la sanción de la presente ley que, desde ahora, cualquier viuda que quisiere excusarse con esta argucia engañosa, es decir, que por dentro lleve cosida una cosa y en el exterior de la túnica muestre otra, le sea considerado como señal de religión aquello con que ha intentado ocultarse con la intención de transgredir, porque hay que considerar como signos verdaderos y ciertos del estado religioso, no aquello de lo que ella se sirve para la trasgresión, sino aquello que proclama la credulidad de quienes la ven. Ahora bien, la viuda que de ahora en adelante pretendiere defenderse con esta excusa o ampararse en este pretexto, no sólo tendrá que soportar la pérdida del estado religioso, sino que, subyugada absolutamente por los vínculos de la trasgresión, no podrá rehuir las penas establecidas por lis cánones y leyes.*

¹⁷⁸ Álvarez Cora op. cit., pág. 49.

A causa de este comportamiento, esta ley especificó el verdadero distintivo del atuendo las viudas profesas, que no era otro que el exterior del hábito, menoscabando la importancia del interior de las túnicas. Esta regulación hizo especial hincapié en la identificación de las viudas consagradas por parte de terceros y por ello, recalcó la valía del atuendo exterior. Para Égica eran los signos externos los que determinaban si una viuda era profesas o no, a pesar de la evidencia de fraude o la ausencia de motivación interna y reflejó esta convicción de manera muy perceptible en esta ley¹⁷⁹.

4.4.7 INFERENCIAS SOBRE LA APOSTASÍA DE LAS VIUDAS

Al analizar estas fuentes de derecho, Osaba subraya la patente trascendencia que tenían estos actos en la sociedad visigoda y cómo esto se reflejó perfectamente en las severas penas impuestas a estas mujeres.

Así mismo, la autora afirma que otro aspecto de mayor relevancia para las autoridades religiosas fue la distinción entre las viudas seglares y las profesas, y que gran parte de esta responsabilidad recaía en el testimonio de terceros, puesto que su aportación podría ser crucial a la hora de imponer las penas.

Además, destaca la evolución y la importancia adquirida por estos actos a lo largo de los años. En un principio, las viudas fueron incluidas junto con los hombres en la regulación general de la apostasía, pero al de pocas décadas, recibieron sus propias regulaciones, ya que estaban en el punto de mira de los Padres de la Iglesia y de la monarquía visigoda¹⁸⁰. Esto, refleja una vez más la dimensión de este movimiento y la frecuencia con la que estas mujeres rompían con las normas que se les habían sido impuestas.

4.5 VIUDAS REALES

4.5.1 LA REGULACIÓN CONCILIAR SOBRE LAS VIUDAS REGIAS

Las regulaciones hasta ahora presentadas estaban dirigidas principalmente al colectivo de las viudas nobles, no hacían ninguna distinción explícita relativa a este sector de la sociedad, pero unas de estas viudas sí que recibían un estatuto especial, que no fueron

¹⁷⁹ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. págs. 190-193.

¹⁸⁰ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. págs. 187-188.

otras que las reinas viudas. Durante décadas, dependiendo de la estabilidad política y del monarca en el trono, estas mujeres sufrieron varias disposiciones limitando sus opciones de futuro y su autonomía de decisión.

Las primeras menciones al respecto fueron recogidas en los Concilios de las Padres de la Iglesia, en el Concilio XIII de Toledo (683) concretamente. En este Concilio priman dos cánones entre todos los demás, el canon 4 y el 5. En este primero, *De la protección de la descendencia del rey*¹⁸¹, se prohibió forzar a la reina viuda y a sus hijas o nueras a convertirse en religiosas¹⁸², mientras que el canon 5, *Que muerto el príncipe, nadie se atreva a casarse con su viuda o a unirse con ella adúlteramente*¹⁸³, prohibió las segundas nupcias o relaciones adúlteras con la reina viuda¹⁸⁴.

Tan solo ocho años después, ya durante el reinado de Égica, se celebró el Concilio III de Zaragoza (691) y este cambió completamente el rumbo de la legislación. En el canon 5¹⁸⁵ de este concilio se reguló la obligación de la reina viuda a ingresar en un monasterio como viuda religiosa, invalidando así el canon 4 del último Concilio de Toledo¹⁸⁶.

Posteriormente, en el año 693 se convocó el Concilio XVI de Toledo, que reforzó la disposición regulada en el canon 5 del Concilio III de Zaragoza, pero solo un año después,

¹⁸¹ Canon 4 del XIII Concilio de Toledo (683): [...] *Conjuramos, pues, [...] que ninguno busque en adelante ocasiones injustas de causar daño a la descendencia del rey o a su gloriosa esposa la reina Liuvigotona o a aquellos que se sabe están unidos en matrimonio a sus hijos o hijas de su majestad o también a aquellos que todavía no se han casado con ellos, pero han de casarse pronto; ninguno, ni oculta ni públicamente ponga por obra contra ellos los propósitos maliciosos, por los que sean exiliados, ni los dará muerte o por espada o de cualquier otra manera; [...]; ninguno se atreva a imponerles ilegalmente el hábito a la gloriosa esposa del rey o a sus hijas o nueras [...].*

¹⁸² Valverde, op. cit., pág. 390.

¹⁸³ Canon 5 del XIII de Toledo (683): *Es una execrable maldad y obra inicua muy acostumbrada el aspirar, muerto el rey, el lecho real de su esposa sobreviviente y mancharle con horrendas profanaciones. [...] Por lo tanto, a nadie le será lícito casarse con la reina sobreviviente, ni mancharla con torpes contactos; no le estará permitido esto a los reyes sucesores en el trono ni a ningún otro hombre y si alguno se atreviere a hacer algo de esta clase por lo que una consigo en matrimonio después de la muerte del rey difunto a la reina sobreviviente o la mancharle con un contacto adúltero o sea cualquier otro hombre el que se haya atrevido a violar esta determinación sancionada por nosotros sea apartado de toda comunión de los cristianos y entregado con el diablo a abrasarse con los fuegos sulfurosos. [...].*

¹⁸⁴ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. pág. 189.

¹⁸⁵ Canon 5 del III Concilio de Zaragoza (691): [...] *hemos presenciado cómo muchas viudas de príncipes, después de haber estado en el puesto más elevado del reino desde donde gobernaban sobre todos, no recibían ya ninguna reverencia de los pueblos, sino por el contrario se probó que muchas veces, bajo distintos pretextos, no solamente se tejían insidias ocultas contra ellas, sino que también, faltando a la verdad precozmente, se les recibía en presencia de muchas personas con palabras afrentosas y lo que es horrendo y digno de toda condenación religiosa, no dejan de murmurar de aquellas que ven que habitan en medio del pueblo; por lo tanto, [...] promulgamos y establecemos acerca de las viudas de reyes, en adelante la viuda real, guardando el precepto antedicho y con ánimo pudoroso y limpio, inmediatamente que muera su esposo, deje el vestido seglar y tome con alegre disposición el hábito de religión [...].*

¹⁸⁶ Valverde, op. cit., págs. 390-391.

con el canon 7¹⁸⁷ del Concilio XVII de Toledo, se excluyó a las hijas y nueras de la reina de la consagración forzosa. Por lo tanto, esta obligación de ingresar en un monasterio recayó únicamente sobre las reinas viudas, dejando al resto de mujeres de la familia real bajo la protección legal de estas normas¹⁸⁸.

4.5.2 LA JUSTIFICACIÓN Y EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LAS DISPOSICIONES

Todas estas regulaciones se llevaron a cabo con el pretexto de proteger a la propia reina viuda. Las fuentes escritas de la época recogieron la falta de reverencia que estas sufrían una vez muerto su marido y que el hecho de evitar dichos desmanes fue la principal razón de la reclusión de la reina¹⁸⁹.

Sin embargo, dada la exclusión de la reina viuda de la protección que recibió el resto de la familia regia, incluidos los descendientes masculinos del rey, hace que Valverde ponga en duda el verdadero motivo de dichas regulaciones. Además, la autora destaca el carácter punitivo ligado a la reclusión en un monasterio. Como ya se había mencionado anteriormente, esta medida era la pena impuesta a aquellas mujeres que abandonaban el estado de religión y constituía un signo visible de haber recibido penitencia. Se deduce también que esta práctica de reclusión se frecuentó en esta época como medio para deshacerse de elementos social y políticamente desestabilizantes, como vienen siendo los enemigos políticos, por ejemplo. Para reforzar esta afirmación, la autora se apoya en P.C. Díaz Martínez, que señaló lo siguiente: *los monasterios servían de centro de rehabilitación y reclusión, tanto para faltas de tipo religioso como para uso del poder político, que en algunos casos utilizó los monasterios como prisiones, doblemente seguros por cuanto al encierro material propiamente dicho se unía, en algunos casos, la imposibilidad de volver al mundo de aquéllos que habían profesado*¹⁹⁰. Por lo tanto, es

¹⁸⁷ Canon 7 del XVII Concilio de Toledo (694): [...] Por lo tanto, deseando en algún modo recompensar al mismo príncipe su piadosa libertad por tantos y tan grandes beneficios como se esfuerza por otorgar, tanto a la santa Iglesia como a su patria y pueblo establecemos que [...]; tampoco nadie impondrá el hábito religioso a sus hijos e hijas contra su voluntad o dispondrá que sean enviados a prisiones de destierro.

¹⁸⁸ Osaba, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, op. cit. pág. 190.

¹⁸⁹ Álvarez Cora op. cit., pág. 47.

¹⁹⁰ Pablo de la Cruz Díaz Martínez, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1985, pág. 16. Recuperado de https://www.academia.edu/26944417/Monacato_y_sociedad_en_la_Hispania_visigoda?auto=download&email_work_card=download-paper el 13 de mayo de 2021

posible que estas normas escondiesen la necesidad de apartar a las reinas viudas del ámbito político y la voluntad de separarlas de los asuntos mundanos, es decir, podrían consistir en disposiciones políticamente convenientes a aquellos monarcas en el trono.¹⁹¹

Concretamente, si reparamos en la situación política que sufría la *Hispania* visigoda durante estos años, estas suposiciones cobran especial relevancia. En el año 687, el rey visigodo Ervigio, nombró a Égica como su sucesor, una decisión algo controvertida, puesto que Égica era sobrino de Wamba, el monarca destronado por el mismo Ervigio. Estos dos linajes constituían el núcleo de la nobleza visigoda, las únicas familias que podían optar al trono y Ervigio, con el fin de proteger a su familia, concertó el matrimonio entre su hija Cixilo y el propio Égica¹⁹² y dio comienzo a la legislación relativa a la reina viuda con lo regulado en el Concilio XIII de Toledo.

Esta normativa podía tener como objetivo dificultar el reinado del próximo monarca y evitar su fortalecimiento casándose con la reina viuda. En esta época, las reinas viudas eran trasmisora de lazos de dependencia, dado su origen familiar relevante y posiblemente aglutinasen alrededor de ellas grupos aristocráticos pertenecientes al bando del difunto monarca y esto las convertía en figuras de gran protagonismo político. El matrimonio con estas viudas supondría la obtención del apoyo social y militar que un día perteneció al anterior monarca¹⁹³ y seguramente Ervigio quiso impedir esto a toda costa. Por ello, según Valverde, decidió prohibir las segundas nupcias de su mujer y también evitar su reclusión religiosa. En cambio, con el matrimonio de su hija y su sucesor, probablemente quiso prevenir todo ataque que pudiese caer sobre su familia una vez Égica obtuviese el trono y así proteger el futuro de su linaje familiar¹⁹⁴.

Sin embargo, con el comienzo del reinado de Égica, las tornas cambiaron drásticamente. El nuevo monarca, aun sin el apoyo unánime de la nobleza laica y eclesiástica, logró la aprobación legal de la reclusión de las viudas reales, invalidando así las medidas adoptadas por Ervigio.

Este fue un periodo especialmente inestable en cuanto al ámbito político se refiere y da pie a varias conjeturas, dicho con las palabras de Valverde, una de ellas especialmente

¹⁹¹ Valverde, op. cit., págs. 391-395.

¹⁹² Orlandis, op. Cit., págs. 274-277.

¹⁹³ Henar Gallego Franco, *Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)*, op. cit., págs. 361-362.

¹⁹⁴ Valverde, op. cit., págs. 396-499.

probable. Los acontecimientos de la época dan a entender que estas regulaciones iban dirigidas a la viuda del rey Ervigio, a Liuvigoto y relacionadas particularmente a una conspiración de la cual ella era partícipe, aunque no es posible constatar su veracidad con absoluta certeza. Pero, dejando de lado la finalidad de estas normas, la autora subraya el carácter permanente que estas adquirieron de la mano de los concilios posteriores, dejando a las reinas viudas desprotegidas ante los intereses del monarca en el trono¹⁹⁵.

Todas estas medidas adoptadas por los reyes visigodos escondían diferentes intereses, pero, al profundizar en su motivación, nos damos cuenta de que todas radicaban de un único factor: la importancia adquirida por las viudas reales en esta época. Para aclarar este fenómeno, creo necesario remontar al reinado del rey Chindasvinto, en el cual se dio una de las purgas nobiliarias más sangrientas de Reino de Toledo, que originó una notable reducción en el número de las familias nobles pertenecientes a las altas esferas de la sociedad visigoda¹⁹⁶.

Esta reforma de Chindasvinto provocó una concentración de bienes todavía mayor en manos de la nobleza e incrementó la valía de las mujeres, especialmente de las viudas, ya que el patrimonio controlado y transmitido por estas en el matrimonio aumentó considerablemente. Este cambio fue especialmente notable en el caso de las reinas viudas, puesto que, además de poseer mayor patrimonio, suponían el punto de unión entre los fieles de su marido¹⁹⁷. Por el contrario, su ingreso en una orden religiosa iba acompañada de la entrega de la mayoría de estos bienes a la Iglesia, consintiendo así una pérdida económica considerable a su propio linaje¹⁹⁸. Pero, este comportamiento podría suponer también un acto ventajoso, ya que estos bienes no caerían en manos enemigas, porque se erradicaría la posibilidad del enemigo político de casarse con ella.

En cambio, a juicio de Valverde la escasez de mujeres nobles trajo consigo la exclusión de las hijas y nueras de la reina de la reclusión forzosa. Se decidió mantenerlas en la vida pública, en vista de la necesidad de contar con descendencia masculina para optar al trono y asegurar la sucesión hereditaria.

¹⁹⁵ Valverde, op. cit., págs. 400-402.

¹⁹⁶ Orlandis, op. Cit., págs. 160-163.

¹⁹⁷ Valverde, op. cit., págs. 402-405.

¹⁹⁸ Henar Gallego Franco, *Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)*, op. cit., págs. 351-352.

En conclusión, al reparar en la regulación relativa a las reinas viudas, la autora señala que, tanto Ervigio como Égica aspiraban a un mismo fin: asegurarse una posición de fuerza mientras estaban en el trono y proteger a sus familias una vez que ellos dejaran de reinar y sus esposas, las reinas, suponían una figura especialmente determinante a la hora de cumplir estos propósitos.¹⁹⁹

5. CONCLUSIONES

La época visigoda fue un periodo especialmente turbulento de la historia de España, la cual se caracteriza principalmente por una inestabilidad política constante y por la disputa incesante por el poder entre diferentes sectores de la sociedad. Teniendo en cuenta estos factores y la estructuración sociopolítica de la Alta Edad Media, la ínfima participación de las mujeres en la vida pública visigoda es un hecho irrefutable y esto, en concreto, ha dificultado el proceso de reconstrucción de la situación en la que se encontraban. Los testimonios que hicieron mención a mujeres son muy escasas y en general solo tenemos constancia de mujeres pertenecientes a las altas esferas de la sociedad visigoda. Estas nobles y mujeres de influencia son consideradas excepciones, puesto que el resto no son mencionadas directamente en ninguna de las fuentes contemporáneas. Por ello, para afrontar esta falta de testimonio, se ha recurrido mayormente a leyes de la época que regulan diferentes aspectos de las vidas de las mujeres.

Sin embargo, ateniéndonos a esta legislación, se ha hecho manifiesta la moderada libertad y el relativamente amplio abanico de derechos patrimoniales y procesales de las que disfrutaban las mujeres en el ámbito privado.

En concreto, dentro del colectivo femenino, las viudas suponían un sector muy controvertido y conflictivo, puesto que gozaban de un mayor nivel de independencia y esto les abría nuevas puertas, de las cuales muchas no eran aprobadas por el conjunto de la sociedad contemporánea. Estas mujeres, al adquirir el estado de viudedad, podían optar a tres posibles elecciones: mantener su estado de viudedad, contraer segundas nupcias o consagrarse.

Esta primera alternativa posibilitaba la conservación de los derechos adquiridos con la viudedad, como puede ser la custodia de sus hijos, ya que estas se expiraban al casarse de

¹⁹⁹ Valverde, op. cit., págs. 402-406.

nuevo. No obstante, muchas de estas mujeres renunciaban a estos derechos y tomaban un nuevo marido, aunque este matrimonio se concertaba en diferentes términos. Las viudas eran unas de las pocas mujeres independientes que estaban capacitadas para elegir a su futuro esposo y que estaban exentas también de la obligación de casarse con un hombre mayor que ellas.

Sin embargo, la Iglesia Católica ejerció una gran influencia sobre los soberanos y la legislación visigoda, hasta tal punto que sus concilios adquirieron rango legal. Las autoridades eclesiásticas no tenían a las mujeres en muy alta estima y menos aún a las viudas, puesto que las consideraban un peligro para los hombres dada su tendencia a la lujuria. Así mismo, sus convicciones sobre el matrimonio desaprobaban las segundas nupcias e hicieron lo posible para evitar su celebración, contribuyendo así a la autonomía de la mujer a la hora de ser forzadas al matrimonio.

La consagración de las viudas y la práctica de la castidad fue otra alternativa muy habitual en este periodo y dio pie a una vasta regulación relativa a su estado de religiosidad, aunque una gran mayoría de esas normas fueron destinadas a acabar con la apostasía de estas mujeres. Las autoridades eclesiásticas y seculares invirtieron mucho tiempo y esfuerzo en eliminar esta práctica, que se acabó extendiendo y que fue muy difícil de controlar.

Estos comportamientos y elecciones muestran el nivel de independencia y la fuerte voluntad de la que estas mujeres gozaban, mujeres de carácter fuerte que no estaban dispuestas a ser sometidas y que preferían romper con las normas que les habían sido impuestas.

Así mismo, el esfuerzo invertido por el poder eclesiástico y secolar para controlar a las mujeres viudas demuestra la influencia e importancia que estas mujeres podían llegar a obtener. Muchas de ellas, capaces de transmitir vastos patrimonios y sangre noble, constituían una pieza imprescindible del funcionamiento y éxito del reino y tenerlas bajo control supuso uno de los principales objetivos de las autoridades, redactando así leyes y cánones, con la única finalidad de someterlas a voluntades ajenas. Aun así, muchas de estas mujeres consiguieron imponer su voluntad ante tanta normativa y aunque los testimonios de la época suprimieran esta realidad, es evidente que las mujeres supusieron una parte muy relevante y activa de la constitución del Reino de Toledo y de su historia.

6. BIBLIOGRAFÍA

6.1 FUENTES JURÍDICAS

a) Lex Visigothorum

- LV 2,3,6 ant.
- LV 3,1,4 Recesvinto
- LV 3,1,7 ant.
- LV 3,2,1 ant.
- LV 3,2,3, ant.
- LV 3,2,4 ant.
- LV 3,2,6 ant.
- LV 3.3.1 ant.
- LV 3,3,7 ant.
- LV 3,3,11 Chindasvinto
- LV 3,5,2 Recaredo
- LV 3,5,3 Chindasvinto
- LV 3,5,6 Égica
- LV 4,2,13 ant.
- LV 4,2,14 ant.
- LV 4,2,18 Chindasvinto
- LV 4,3,1 Chindasvinto
- LV 4,3,3 ant.

Los fragmentos de estas normas han sido extraídos de *El Libro de los Juicios (Liber Iudiciorum)*, traducción y notas Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Boletín Oficial del Estado, Leyes Históricas de España, Madrid 2015.

b) Concilios de la Iglesia

- Concilio de Gerona (517): Canon 7
- II Concilio de Braga (572): Canon 26
- III Concilio de Toledo (589):
 - Canon 10

- Canon 5
- IV Concilio de Toledo (633):
 - Canon 6
 - Canon 44
 - Canon 55
 - Canon 56
- X Concilio de Toledo (656):
 - Canon 4
 - Canon 5
- XIII Concilio de Toledo (683):
 - Canon 4
 - Canon 5
- III Concilio de Zaragoza (691): Canon 5
- XVII Concilio de Toledo (694): Canon 7

Los fragmentos traducidos de estas fuentes han sido extraídos de *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, edición de J. VIVES, Barcelona-Madrid, 1963.

6.2 BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Planas, Javier, *El problema de la naturaleza germánica del derecho español altomedieval*, en VII Semana de Estudios Medievales, José Ignacio de la Iglesia Duarte ed., Nájera, 1997, 121-148.
- Álvarez Cora, Enrique, *Derecho sexual visigótico*, en *Historia. Instituciones. Documentos*, 24, 1997, 1-52.
- Arce, Javier, *Esperando a los árabes: Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, 2011.
- Díaz Martínez, Pablo de la Cruz, *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*, Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1985.
Recuperado de https://www.academia.edu/26944417/Monacato_y_sociedad_en_la_Hispania_visigoda?auto=download&email_work_card=download-paper el 13 de mayo de 2021

- Gacto Fernández, Enrique, *La condición jurídica del cónyuge viudo en el derecho visigodo y en los Fueros de León y Castilla*, Sevilla, 1975.
- Gacto Fernández, Enrique, Alejandro García, Juan Antonio y García Marín, José María, *Manual básico de historia del derecho (temas y antología de textos)*, Madrid, 2015.
- Gallego Franco, Henar, *Domina mea: mujeres, protección y caridad en Hispania tardoantigua (ss. V-VII d.C.)*, en *Arenal: Revista de historia de mujeres*, vol. 18, 2, 2011, 335-368.
- Gallego Franco, Henar, *Fronteras de la maternidad en la "Lex Visigothorum"*, en *Hispania Antiqua*, 32, 2008, 299-312.
- Gallego Franco, Henar, *La sexualidad en "Las Etimologías" de San Isidoro de Sevilla*, en *Hispania sacra*, vol. 55, 112, 2003, 407-432.
- García Moreno, Luis A., *Historia de España visigoda*, Madrid, 1989.
- García Moreno, Luis A., *La mujer visigoda entre la represión sexual y el poder político*, en *La mujer en el mundo antiguo: actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Seminario de Estudios de la Mujer*, Elisa Garrido González (ed.), Madrid, 1986, 415-426.
- King, P.D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, Cambridge, 1972
- Navarro Sáez, Rosario, *La mujer al final de la Antigüedad: las viudas profesas*, en *Mujeres y Sociedad. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*, L. G. Luna (ed.), Barcelona, 1991, 111-121.
- Osaba, Esperanza, *Transgresión de las viudas. Derecho visigodo (siglos VI y VII)*, en *No tan lejano*, María José Bravo Bosch, Alicia Valmaña Ochaíta y Rosalía Rodríguez López eds., Valencia, 2018.
- Osaba, Esperanza, *Las mujeres en la sociedad visigoda de los siglos VI-VII*, en *Mulier: Algunas Historias e Instituciones de Derecho Romano*, Rosalía Rodríguez y M^a José Bravo eds., Madrid, 2013.
- Osaba, Esperanza, *En torno al adulterio y estupro violento de vírgenes y viudas a la luz de LV 3,4,14 ant./Erv.*, en *El cisne II: Violencia, proceso y discurso sobre el género*, Lecce, 2012, 251-277.
- Osaba, Esperanza, *El S.C. Claudiano en la Lex Visigothorum*, en *III Congreso Iberoamericano de Derecho Romano*, César Rascón García (coord.), León, 1998, 259-296.

- Osaba, Esperanza, *Las raíces de la violencia: las fuentes del derecho visigodo*, en *Raíces profundas: la violencia contra las mujeres* (Antigüedad y Edad Media), María Jesús Fuente Pérez y Remedios Morán Martín (eds.), Madrid, 2011, 125-148.
- Orlandis, José, *Historia de España: la España visigótica*, Madrid, 1977.
- Pardo Fernández, Alejandrina, *La condición de viuda en el mundo visigodo a través de las actas conciliares*, en *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 3, 1986, 209-220. Pérez-Prendes, José Manuel, *Historia del Derecho Español I*, Madrid, 2004.
- Quesada Morillas, Yolanda María, *El delito de raptó en el derecho castellano. Un análisis histórico-jurídico*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, Granada, 2014. Recuperado de <https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/34182/24033133.pdf?sequence=1> el 27 de abril de 2021.
- Sánchez-Arcilla Bernal, José, *Historia del Derecho*, Madrid, 2008.
- Valverde, María del Rosario, *La reina viuda en el derecho visigodo: "regionis habitum adsumat"*, en *Anuario de historia del derecho español*, 73, 2003, 389-406.

6.3 PÁGINAS WEB

- Ruiza, M., Fernández, T. y Tamaro, E. (2004). biografía de San Isidoro de Sevilla. En *Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona (España). Recuperado de <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/i/isidoro.htm> el 4 de mayo de 2021.