

*Mulier virilis*. La masculinización del  
modelo femenino en el cristianismo  
primitivo: de Tecla a Melania *Junior*



**Iker Magro Martínez**

**Máster Universitario en Mundo Clásico**

**Curso 2013 / 2014**

**Dir.: M<sup>a</sup> Teresa Muñoz G<sup>a</sup> de Iturrospe**



<b>ÍNDICE</b>	<b>Pág.</b>
<b>1. Introducción</b>	5
1.1. Recorrido historiográfico	5
1.2. Planteamiento general	9
<b>2. Fuentes para la configuración del modelo femenino del cristianismo primitivo</b>	
2.1. Crítica pagana	12
2.2. Reacción cristiana	23
2.2.1. Textos paulinos	24
2.2.2. Las Cartas Pastorales y otros textos del siglo II	27
2.3. Actas martiriales	35
2.3.1. Aspectos generales	35
2.3.2. Elementos de las actas	37
2.3.3. El martirio femenino	39
<b>3. Figuras seleccionadas</b>	43
3.1. Tecla	43
3.1.1. Introducción	43
3.1.2. Tecla virgen	46
3.1.3. Tecla maestra	48
3.1.4. La relación con Pablo y con la magia	51
3.1.5. Tradición posterior	54
3.2. Perpetua	56
3.2.1. Introducción	56
3.2.2. Rechazo familiar	60
3.2.3. Visiones y ejecución	70
3.2.4. Tradición posterior y otros aspectos	73
3.3. Inés de Roma	74
3.3.1. Introducción	74
3.3.2. Dámaso	76
3.3.3. Ambrosio de Milán	77
3.3.4. Prudencio	79
3.3.5. Las <i>passiones</i> y Jacobo de la Vorágine	82
3.3.6. Interpretación y tradición	86

\*Imagen de portada: *La fractio panis* de la iglesia de San Apolinar de Rávena. Extraída de [www.manelmiro.com](http://www.manelmiro.com).

3.4. Las Melanias	89
3.4.1. Introducción al periodo	90
3.4.2. Melania Senior	101
3.4.3. Melania Junior	111
<b>4. Conclusión</b>	<b>117</b>
<b>5. Bibliografía consultada</b>	<b>121</b>
<b>6. Suplemento de imágenes</b>	<b>129</b>

## ABREVIACIONES

- AB*, *Analecta Bollandiana*  
*Adv. Haer.*, *Contra los herejes*  
*AION*, *Annali di archeologia e storia antica*  
*Aug.*, Agustín de Hipona  
*Ambr.*, Ambrosio de Milán  
*An.*, *Anales*  
*Ap.*, *Apología* (Tertuliano)  
*Apul.*, Apuleyo  
*Aus.*, Ausonio  
*Cel.*, *Contra Celso*  
*Clem.*, Clemente de Roma  
*Cons.* *Constituciones de los Santos Apóstoles*  
*De virg.*, *De Virginibus* (también DV).  
*Diál.*, *Diálogo sobre los Oradores*  
*Did.*, *Didascalia Apostolorum*  
*Disc.*, *Discurso*  
*Ed. Or.*, Edición Original  
*Eg.*, Egeria  
*Ep.*, *Epístola*  
*Eus.*, Eusebio de Cesarea  
*Ex.*, *Exhortación al Martirio*  
*Gal.*, Galeno  
*Greg. de Nisa*, Gregorio de Nisa  
*Greg. Nacianzo*, Gregorio de Nacianzo  
*HE*, *Historia Eclesiástica*  
*Herm.*, Pastor de Hermas  
*Hier.*, Jerónimo  
*Hist.*, *Historia de la Persecución en la Provincia de África bajo Genserico y Hunerico, reyes de los Vándalos.*  
*HL*, *Historia Lausiaca*  
*Hom.*, Homero  
*HTP*, *Hechos de Pablo y Tecla*  
*Ign.*, Ignacio de Antioquía  
*Il.*, *Iliada*  
*Iren.*, Ireneo de Lyon  
*It.*, *Itinerarium*  
*Juan Cris.*, Juan Crisóstomo  
*Jul.*, Juliano (el Apóstata)  
*Ley.*, *Legenda Aurea o Leyenda Dorada*  
*Lib.*, Libanio  
*Luc.*, Luciano de Samosata  
*Macr.*, *Vida de Santa Macrina*  
*Met.*, *Las Metamorfosis*  
*Met.*, Metodio de Alejandría  
*Min.*, Minucio Félix  
*Mis.*, *Misopogon*  
*Oct.*, *Octavius*  
*Or.*, *Oratio*  
*Orig.*, Orígenes de Alejandría  
*Pall.*, Paladio  
*Paul.*, Paulino de Nola  
*Per.*, *Peristephanon* o la *Corona de los Mártires*  
*Per.*, *Sobre la Muerte de Peregrino*  
*Phil*, Filón de Alejandría  
*PL*, Patrología Latina  
*Plin.*, Plinio el Joven  
*Plut.*, Plutarco  
*Pol.*, *Carta a Policarpo*  
*PPF*, *Pasión de Perpetua y Felicidad*  
*Prud.*, Prudencio  
*Quast. Exod.*, *Quaestiones et Solutiones in Exodum* (Filón de Alejandría)  
*Ser.*, Sermones  
*SHHA*, *Studia Historica. Historia antigua*  
*Strom.*, *Stromata*  
*Symp.*, *Simposio* o *Banquete de las 10 Vírgenes*  
*Tac.*, Tácito  
*Tert.*, Tertuliano  
*Trad.*, Traducción  
*Vic.*, Víctor de Vita

# 1. INTRODUCCIÓN

## 1.1. Recorrido historiográfico

El desarrollo de la historia de la mujer en el cristianismo, al igual que la perspectiva de género en la ciencia histórica, es extraordinariamente reciente. A raíz de la convención de Seneca Falls de 1848 —cuyo manifiesto es considerado a día de hoy el texto fundacional del feminismo como movimiento social—, Candy Stanton publicó en 1895 una de sus obras más conocidas, *Women's Bible*, en la que trataba de dar forma a la revisión de la historia del cristianismo desde la perspectiva femenina e invitaba a una relectura de las Sagradas Escrituras. La labor pionera de Stanton ha servido de base para la teología feminista que se desarrollará durante los años 60 del siglo XX. Esta teología, que consideraba que el cristianismo había funcionado como un elemento subordinador y excluyente para la mujer, consideró necesaria una revisión de la etapa inicial de la nueva fe, en la que la mujer parece verse favorecida por el *éthos* igualitario que acompañaba a Jesús y a sus seguidores más cercanos y que les había permitido el desempeño de importantes labores de conversión y difusión de las nuevas comunidades<sup>1</sup>.

La teología feminista se apoyó en disciplinas complementarias como la historia de la mujer y de las religiones, el materialismo y la antropología histórica o la historia social, pero siempre haciendo de la mujer la principal protagonista del análisis histórico. El desarrollo de los estudios de la mujer en el cristianismo primitivo trajo como consecuencia la aparición de diferentes corrientes y planteamientos metodológicos. Para la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza no había necesidad de renunciar a la tradición patriarcal histórica, sino reconstruirla para situar en ella a la mujer<sup>2</sup>. El cristianismo, considerado como una ideología desde el materialismo histórico, había empleado un proceso de universalización de los arquetipos del modelo femenino heredado del mundo grecorromano para, una vez despojados de su condición sociohistórica, convertirlos en constructos ideológico-religiosos que acabaron por determinar el comportamiento y la

---

<sup>1</sup> Esta revisión estuvo acompañada de una toma de conciencia feminista que buscaba la despatriarcalización de la Iglesia. Producto de la misma es la obra *Womanspirit Rising*, publicada en 1979 por las teólogas C. CHRIST y J. PLASKOW.

<sup>2</sup> Para PEDREGAL (2004, 205), la monografía *En memoria de ella*, publicada por E. SCHÜSSLER FIORENZA en 1983, es un claro ejemplo de punto de confluencia entre la teología feminista y la historia de las mujeres.

consideración social de la mujer en la civilización patriarcal cristiana a lo largo de los últimos veinte siglos.

Otros investigadores, como la teóloga Elisabeth. A. Johnson, consideraron que la revisión de los textos canónicos tendría que ir más allá y que no se podía traducir en una simple recuperación de la mujer: había que cambiar la concepción del mensaje cristiano, pues éste no podía ser liberador si no incluía a la mujer. Es decir, estos autores buscaban la transformación de la concepción global de la reconstrucción histórica del cristianismo<sup>3</sup>.

Desde la antropología histórica y el estudio del pensamiento se trató de demostrar cómo el sistema religioso es empleado para reproducir y justificar las estructuras patriarcales y la distribución de funciones, ya fuese ratificándolas explícitamente o bien dando a entender la inviabilidad de su transgresión. En esta línea, el sociólogo materialista Gerd Theissen apostó por diferenciar dos etapas dentro del cristianismo primitivo: una primera, la de los radicales itinerantes, protagonizada por los seguidores más cercanos a Jesús de Nazaret, entre los que habría muchas mujeres; y una segunda, la etapa del patriarcalismo, cuando el cristianismo comienza a implantarse en los núcleos urbanos del Imperio, y, a medida que se van desarrollando las estructuras de la Iglesia, trata de adaptarse a las condiciones de la sociedad pagana, pues ésta era la única posibilidad de lograr la estabilidad y la promoción social de la nueva fe. Es por esto que a partir del siglo II asistimos a una atemperación del radicalismo inicial para la elaboración de una serie de normas de conducta y una forma de vida al alcance de cualquiera<sup>4</sup>.

La tesis de Theissen fue reforzada por Elaine Pagels, para quien la continuidad del cristianismo estuvo asegurada por la estructura organizativa y teológica de la nueva fe,

---

<sup>3</sup> En su obra *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona 2002), JOHNSON afirma que la receta no exige a la sociedad y a la Iglesia “añadir mujeres y revolver”, pues esto no hace más que someter al orden establecido lo que antes había sido excluido. También deberíamos mencionar a los integrantes de la teología feminista radical que, como M. Daly, defendieron que el estudio de la tradición cristiana no contribuía al interés de la mujer porque es profundamente androcéntrica y misógina. La mentada autora lo resume así en una de sus obras: “Si Dios es masculino, entonces lo masculino es Dios” (DALY, M., *Beyond God the Father*, Boston, 1973). Ambas citas (JOHNSON y DALY) en PEDREGAL, 2004, 204.

Debo señalar que, ante la inabarcable labor de disponer de la totalidad de estas obras, en la lista bibliográfica facilitada al final del trabajo únicamente aparecen las monografías que han sido consultadas personalmente ya sea en formato físico o digital.

<sup>4</sup> THEISSEN, G., “Itinerant Radicalism: the Tradition of Jesus’ Saying from the Perspective of the Sociology of Literature”, en N. K. Gottwald, *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics*, Berkeley 1976, pp. 84–96.

así como por la implantación de un orden jerárquico y canónico que superó los continuos desafíos que fueron surgiendo durante los siglos II y III, entre ellos las continuas escisiones heterodoxas (montanismo, gnosticismo, pelagianismo, etc.)<sup>5</sup>.

Como se verá durante el desarrollo del trabajo, las diferentes opciones, movimientos y reacciones que tuvieron lugar durante los primeros siglos del cristianismo muestran que no había una versión unánime sobre cuál debía ser el papel de la mujer en la nueva fe. Por lo tanto, la relegación de ésta es producto de un proceso histórico que será tratado por estos autores y por la teología femenina. Un análisis de la selección de los textos canónicos da buena muestra de este proceso, al igual que la obra patristica, y permite observar cómo poco a poco se va cimentando una concepción androcéntrica y sensiblemente misógina de las fuentes cristianas<sup>6</sup>.

A C. Mazduco se le debe la recopilación y clasificación de la documentación que el cristianismo primitivo irá generando y configurando en torno a la mujer. En *E fui fatta maschio*, monografía publicada en 1989, Mazduco ordenó la documentación referente a categorías tan trascendentales como las seguidoras de Jesús, las mujeres de las primeras comunidades urbanas, su acceso a cargos de responsabilidad, las mártires, viudas, vírgenes, heréticas, etc., con lo que a su vez realizó la gran labor de ir prefigurando futuros campos de investigación<sup>7</sup>.

En las últimas décadas se ha tratado de matizar esa tendencia a sobredimensionar el mensaje novedoso y de subversión de funciones de género que el cristianismo pudo representar para las mujeres. Kathleen Corley ha afirmado, en esta línea, que la participación de la mujer en el cristianismo inicial no se distinguiría mucho de la que podían tener en otras religiones contemporáneas, así como que la tesis de que Jesús de

---

<sup>5</sup> PAGELS, E., *Los evangelios gnósticos*, Barcelona, 1987.

<sup>6</sup> Como consecuencia de esto, se ha hecho un esfuerzo notable en recopilar los escasos textos de autoría femenina pertenecientes al cristianismo primitivo. Por otro lado, estudiosos como S. DAVIES (*The Revolt of the Widows*, Carbondale 1980) defienden que varios de los evangelios apócrifos pudieron ser escritos por mujeres. Indudablemente, los hallazgos en 1945 de los evangelios gnósticos en Nag Hammadi, apartados del canon por el excesivo protagonismo de la mujer que se advierte en ellos, supusieron un extraordinario impulso a los estudios de género centrados en las etapas iniciales del cristianismo.

<sup>7</sup> Entre las categorías documentales que más interés han despertado, sobre todo en el ámbito académico anglosajón, se encuentran la de las seguidoras de Jesús (María de Magdala, Marta y María, hermanas de Lázaro, etc.) y la del momento en que la mujer alcanza ministerios especiales como el diaconato y el profetismo.

Nazaret estableció un movimiento antipatriarcal funciona como un mito fundacional que se desmorona en una reconstrucción histórica seria<sup>8</sup>.

Otro de los aspectos más trabajados durante los últimos años ha sido la insistencia de la patrística durante los siglos III y IV en recomendar la virginidad y la castidad, algo que se observará a lo largo de este trabajo. Investigadoras como Jody R. Pinault y Giulia Sissa consideraron que el mensaje cristiano caló hondo en una sociedad pagana ya predispuesta por los preceptos de médicos y filósofos, a los que la nueva fe añadió un componente escatológico como era el poder escapar del ciclo matrimonio – corrupción – muerte y obtener así la salvación<sup>9</sup>. No obstante, se ha insistido desde un primer momento en que sólo una minoría podía alcanzar este status privilegiado: serán las mujeres de la aristocracia de Oriente y Occidente, colaboradoras incluso de autores como Jerónimo, Ambrosio o Juan Crisóstomo, las que se aproximen a este ideal que se identificó con la progresión moral y espiritual de la mujer. De ahí que historiadoras como Elisabeth. A. Clark, Karen J. Torjensen y Franca E. Consolino hayan analizado la trascendencia social del ascetismo femenino que, como veremos, está complejamente relacionado con el proceso de virilización del modelo femenino<sup>10</sup>.

En el panorama académico nacional hay que destacar los avances que desde los Estudios de las Mujeres han realizado profesoras como M. J. Muñoz Mayor, autora del taller – seminario *La Mujer en la Biblia* (1996), y la magnífica labor que M. S. Carrasquer y A. De la Red llevan desarrollando desde el año 2000 en la elaboración de corpus documentales de fuentes de autoría femenina<sup>11</sup>. Desafortunadamente, todavía se carece de una obra histórica que recopile la presencia de la mujer en los inicios del cristianismo, lo que refleja el hecho de que este tipo de estudios de género se han iniciado más tardíamente en las universidades españolas que en las francesas, italianas y anglosajonas. No obstante, habría que destacar las investigaciones realizadas por

---

<sup>8</sup> CORLEY, 2002, 14.

<sup>9</sup> PINAULT, J. R., “The Medical Case for Virginité in the Early Second Century C. E.: Soranus of Ephesus”, *Helios*, 19, 1-2, 1992, pp. 123-139; SISSA, G., “La Verginità Materiale. Evanescenza di un Oggetto”, *Quaderni Storici* 75, 1990, pp. 739-756.

<sup>10</sup> CLARK, 1981; TORJENSEN, K., “In Praise of Noble Women: Gender and Honor in Ascetic Texts”, en W. Wimbush (ed.), *Discursive Formations, Ascetic Piety and Interpretation of Early Christian Literature*, Atlanta 1992, pp. 41-74; asimismo CONSOLINO, F. E., 1986.

<sup>11</sup> CARRASQUER, M. S. - DE LA RED, A., *Matrología I, Madres del desierto: Antropología-Prehistoria-Historia*, Burgos 2000<sup>2</sup>; CARRASQUER, M. S. - SARATXAGA, K., *Matrología II, Primeras Madres de Occidente: (siglos I-VII)*, Burgos 2008.

investigadores de la Universidad de Cantabria como Ramón Teja<sup>12</sup>, Mar Marcos<sup>13</sup> y Juana Torres<sup>14</sup>. Asimismo, M<sup>a</sup> José Hidalgo de la Vega<sup>15</sup>, Amparo Pedregal o José María Blázquez<sup>16</sup>, sólo por citar a algunos, han permitido un importante avance del conocimiento de la situación y función de la mujer en los primeros siglos del cristianismo, así como del modelo femenino impulsado por la literatura patrística tardoantigua.

## 1.2. Planteamiento general

Tras este breve y sintético recorrido a través de los diferentes planteamientos y metodologías que han surgido en torno a la historia de la mujer en el cristianismo primitivo, aquí me limitaré a exponer cuál es el objetivo de este trabajo así como sus apartados.

El propósito de este Trabajo de Fin de Máster es constatar cómo el modelo femenino que se impulsa en las diferentes manifestaciones literarias del cristianismo primitivo (fundamentalmente aquellas en las que la mujer actúa a modo de referente para la comunidad) sufre un notable proceso de virilización en el que la protagonista adopta comportamientos y características muy alejadas del ideal femenino propuesto tanto por otros escritos cristianos como por la tradición grecolatina, que acaba siendo heredada por el cristianismo.

En el primer apartado he considerado necesario realizar un escueto repaso por las principales críticas que el primer cristianismo recibe de parte de los círculos intelectuales paganos, insistiendo sobre todo en aquellos ataques que se centran en la presencia constante de la mujer en las comunidades y la especial incidencia que el

---

<sup>12</sup> Entre sus muchas obras hay que destacar su monografía *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del Cristianismo Antiguo* (Santander, 1999), consultada para la elaboración de este trabajo.

<sup>13</sup> Véase, además de las publicaciones consultadas para este trabajo, “El lugar de las mujeres en el cristianismo: uso y abuso de la Historia Antigua en un debate contemporáneo”, *SHHA*, 24, 2006, pp. 17-40.

<sup>14</sup> “El protagonismo de las mártires cristianas”, en I. Gómez - Acebo, *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 171-209; o “Misoginia en la literatura patrística: hacia una sistematización tipológica del ideal femenino”, en J. J. Pomer, J. Redondo y R. Torné (eds.), *Misoginia, Religión i Pensament a la literatura del Món Antic i la seua recepció*, Amsterdam, 2013, pp. 243-271.

<sup>15</sup> “Mujeres y carisma profético en el cristianismo primitivo: las profetisas montanistas”, *SHHA*, 24, 2006, pp. 51-61.

<sup>16</sup> De estos dos últimos autores, consultar la lista bibliográfica al final del trabajo. A. Pedregal es quizás la que más se ha acercado al objeto de estudio de este trabajo con artículos como “La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo” (2005) o “Las mártires cristianas: Género, violencia y dominación del cuerpo femenino” (2000).

cristianismo tenía entre el sector femenino dado su débil intelecto y su natural inclinación hacia el exceso religioso. Y si lo he considerado necesario ha sido porque, como veremos en la siguiente sección del apartado, estas críticas condicionan profundamente la construcción del modelo femenino cristiano ya desde las cartas paulinas, pero sobre todo en las Cartas Pastorales y los Padres Apologetas del siglo II, hasta el punto de que la literatura patristica heredó muchos de las concepciones grecolatinas sobre la mujer a medida que la Iglesia se fue sumergiendo en un proceso de institucionalización y patriarcalización de su jerarquía para adaptarse a las estructuras de poder vigentes.

En la última parte de este primer apartado veremos las características más significativas de una fuente fundamental para este trabajo, las actas martiriales, ya que se trata de unos textos con una naturaleza y unos fines muy determinados y que responden a un contexto sociopolítico y cultural concreto: el periodo en el que los cristianos eran perseguidos, o al menos podían serlo.

En el apartado central, por lo tanto, iremos analizando cuatro “casos” femeninos destacados incluidos en estos documentos que he considerado adecuados para observar este proceso de masculinización en las fuentes cristianas primitivas:

- Tecla de Iconio, de los *Hechos de Pablo y Tecla*,
- la *passio* de las mártires cartaginesas Perpetua y Felicidad,
- los diferentes testimonios sobre el martirio de Inés de Roma (Dámaso, San Ambrosio, Prudencio, etc.)
- el retrato de Melania Senior y Melania Junior, a través de las dos principales fuentes con las que contamos para conocerlas: la *Historia Lausiaca* de Paladio y la *Vita Sanctae Melaniae* de Geroncio.

Tras una breve introducción a los textos nos centraremos en estudiar una serie de *topoi* que, en mayor o menor medida, se hacen presentes en ellos y son empleados en el proceso de masculinización del modelo femenino encarnado por estas mujeres mártires y / o santas: la predicación en público, una exquisita oratoria, una extraordinaria fortaleza física, serenidad espiritual, incluso en ocasiones la adopción de la apariencia o ropajes masculinos, etc. En definitiva, estos documentos ponen de manifiesto una serie de aptitudes que choca de lleno con el modelo femenino que se propone desde las

Cartas Pastorales y evidencian que para lograr la perfección alcanzada estas mujeres han tenido que aproximarse al ideal masculino. Por último, finalizaremos cada caso con una breve síntesis de la tradición generada en torno a la figura de estos personajes.

Las cuatro mujeres han sido escogidas, además de por su trascendencia histórica y académica, a partir de un criterio cronológico (desde el siglo II al V), lo que permite una mejor observación diacrónica de este fenómeno y de cómo muchos de estos *topoi* disfrutaron de una extraordinaria pervivencia, a pesar de que se trataran de manifestaciones literarias sustancialmente diferentes como un acta martirial o un relato de carácter hagiográfico.

Por consiguiente, dado que se han abarcado periodos muy distintos, sobre todo en el caso de las Melanias, he considerado apropiado añadir un acercamiento a esa singular época a caballo entre los siglos IV y V, señalando sus aspectos más importantes: el fin de las persecuciones y la creación del modelo ascético, el papel de las grandes familias aristocráticas cristianas, el comienzo de las peregrinaciones a Tierra Santa, etc.

## 2. FUENTES PARA LA CONFIGURACIÓN DEL MODELO FEMENINO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

### 2.1. Crítica pagana

Como ya apuntaba en el apartado anterior, he considerado adecuado realizar un somero repaso a las principales críticas que el cristianismo más temprano sufrió por parte de los intelectuales paganos, sobre todo a partir del siglo II, cuando el cristianismo se fue diferenciando del judaísmo y llegó a ser una secta cada vez más notoria. Es en este momento en el que las críticas contra este nuevo grupo religioso arreciaron, con ataques que se concentraron de forma muy significativa en el peligroso papel que, según los paganos, desempeñaba la mujer en las crecientes comunidades.

Por lo tanto, y dado que pretendemos entender el fenómeno de la masculinización del modelo femenino en las fuentes cristianas antiguas, es imprescindible conocer sobre qué aspectos y comportamientos de la mujer cristiana incidían los autores paganos (fundamentalmente intelectuales y funcionarios del gobierno), ya que éstos determinaron en gran medida la conducta y los ideales propuestos por los principales textos cristianos escritos a partir de la segunda centuria y cuyas consecuencias aún se pueden percibir. No obstante, no debemos dejar de tener en cuenta que, tal y como afirma la teóloga Bernadette J. Brooten, la historia de las mujeres primitivas debe ocuparse de algo más que la actitud que los hombres muestran hacia ellas, y que el enfoque principal ha de estar dirigido hacia las mujeres en cuanto tales<sup>17</sup>.

Los autores antiguos mostraban una actitud muy ambivalente respecto al talento religioso que desarrollaban las mujeres, pues era una destreza que despertaba tanto admiración como sospecha<sup>18</sup>. La Iglesia primitiva representó un riesgo para el modelo de la mujer ideal del mundo grecolatino, en el que la preocupación por el marido, la educación de los hijos y la buena administración de la hacienda se presentaban como sus labores imprescindibles, como bien refleja Tácito (56 – 117) en su *Diálogo sobre los oradores*:

---

<sup>17</sup> BROOTEN, 1985, 80.

<sup>18</sup> Un artículo interesante a este respecto es el de SCHEID, J., “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma”, en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres. La Antigüedad*, Madrid, 2001, pp. 421–461.

*Nam pridem suus cuique filius, ex casta parente natus, non in cellula emptae nutricis, sed gremio ac sinu matris educabatur, cuius praecipua laus erat tueri domum et inservire liberis. Eligebatur autem maior aliqua natu propinqua, cuius probatis spectatisque moribus omnis eiusdem familiae suboles* (TAC., *Dial.* 28, 4)<sup>19</sup>.

Pues antaño los hijos nacidos de madre honrada no se criaban en un cuartucho de una nodriza alquilada, sino en el regazo y en el seno de su propia madre, y ésta tenía como principal motivo de orgullo velar por la casa y ser una esclava para sus hijos. Se elegía alguna pariente de edad, y a sus probadas y comprobadas costumbres se confiaba toda la prole de la misma familia.

Esta crítica externa se hizo notar muy pronto en los escritos cristianos, muy probablemente desde los mismos escritos paulinos, como veremos más adelante. El conflicto entre los grupos cristianos y la sociedad grecolatina era prácticamente inevitable, pero la Iglesia acabó regulando la vida de sus mujeres con unas normas que concordaban en buena parte con el *mos maiorum* y la ética doméstica de la sociedad grecorromana<sup>20</sup>.

Primero analizaremos las reacciones paganas ante este nuevo grupo religioso, limitando nuestro elenco a los autores más significativos de la segunda centuria por no alargar en exceso este apartado y porque son éstos los que sientan las bases de la hostilidad que el mundo grecolatino mostrará hacia un descollante cristianismo. A día de hoy falta un estudio general que recoja las críticas paganas y analice la opinión pública sobre el cristianismo primitivo de forma extensa, aunque sí hay estudios parciales como es el caso del de S. Benko<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Texto original en PETERSON, 1970; la trad. es de REQUEJO (1988).

En las citas textuales únicamente emplearemos el texto original (además de la traducción al castellano) cuando éste sea latino. En el caso de los textos griegos mi desconocimiento del idioma me impide hacer un uso útil de los mismos, por lo que sólo he empleado el texto traducido.

<sup>20</sup> Por poner un ejemplo de los muchos aspectos potencialmente conflictivos, vemos como en 1 Pe 3, 1 – 3 el autor trata de legitimar que una mujer mantenga su matrimonio con un pagano y muestre una actitud sumisa: “También las mujeres sean dóciles a su marido, para que si alguno de ellos se resiste a creer en la Palabra, sea convencido sin palabra por la conducta de su mujer”. (Todas las citas bíblicas traducidas proceden de NICOLAU, 1967). No obstante, a pesar de la docilidad de la mujer, es una situación que choca de lleno con el concepto de honestidad matrimonial grecolatino, donde la mujer debe compartir la religión de su marido. Así lo hace saber Plutarco (*ca.* 50 – *ca.* 120): “Por ello conviene a la mujer adorar y conocer sólo a los dioses en los que cree su marido y cerrar la puerta principal de su casa a cultos mágicos y a supersticiones extranjeras” (PLUT., *Moralia*, 140; trad. en MORALES - GARCÍA LOPEZ, (1986).

<sup>21</sup> BENKO, S., *Pagan Rome and Early Christians*, Indiana 1984, recoge la práctica totalidad de las críticas paganas al Cristianismo durante el siglo II.

Como observa Margaret McDonald, los cristianos son considerados unos *outsiders*, unos extraños a la corriente básica de la vida en sociedad. Evidentemente, la forma en que las fuentes paganas contemplan a la mujer cristiana está condicionada por cómo el mundo grecorromano juzgaba a otros grupos religiosos en su manera de tratar a las mujeres, fundamentalmente a las religiones orientales y los cultos místicos, que, por lo general, se pensaba que generaban inmoralidad entre las mujeres romanas<sup>22</sup>.

A Plinio el Joven (61 – ca. 113) le debemos la primera referencia específica sobre la mujer en este nuevo movimiento religioso. Éste menciona a dos mujeres esclavas (*ancillae*), a las que describe como diaconisas (*ministrae*), en la muy conocida carta que, como gobernador de la provincia de Bitinia, envía al emperador Trajano para consultar el procedimiento a seguir con un grupo de cristianos que han sido arrestados:

*Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam.* (PLIN., *Ep.* X, 96, 8)<sup>23</sup>.

Por todo ello consideré muy necesario averiguar por medio de dos esclavas, que se decía eran diaconisas, qué había de verdad, incluso mediante tortura. No encontré nada más que una superstición perversa y desmesurada.

El gobernador tortura a las dos esclavas para obtener más información sobre la nueva secta, lo que demuestra, junto a las numerosas cuestiones jurídicas que plantea al *princeps*, el escaso conocimiento que por entonces se tenía del cristianismo en un momento en el que la rumorología y las impresiones de las masas eran un factor muy determinante<sup>24</sup>.

En particular habría que destacar de este testimonio que lo que llama poderosamente la atención del gobernador es que la condición esclava de las mujeres no parece que fuera un obstáculo para el desempeño de su condición eclesiástica<sup>25</sup> y que, además, fueran dos esclavas quienes desempeñaban una función destacada en la secta. En efecto, puede

---

<sup>22</sup> McDONALD, 2004, 64.

<sup>23</sup> Texto original en RADICE, 1969; trad. de GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2005.

<sup>24</sup> Como resultado de sus pesquisas Plinio descubre una religión a la que describe como una superstición depravada y excesiva (*superstitio prava et immodica*), descripción que tendrá una gran influencia en otros autores como Tácito, que describe el cristianismo como una *exitiabilis superstitio* (*An.* XV, 44; en JACKSON, 1991) y Suetonio, que en sus *Vidas de los doce Césares* afirma que esta nueva religión es *genus hominum superstitionis novae ac maleficae* (*Nero*, XVI).

<sup>25</sup> Esta mención de Plinio el Joven a las mujeres diaconisas ofrece, junto a otras alusiones que se intuyen en las Cartas Pastorales, evidencias sólidas de que la mujer desempeñaba este ministerio eclesial en las comunidades del siglo II. Sobre esto volveremos en el siguiente apartado.

resultar muy llamativo que la mujer esclava, que en el mundo grecolatino guardaba una estrecha relación con la disponibilidad sexual y la prostitución, ejerciera algún tipo de ministerio, algo que podía haber facilitado un posible arresto, ya que, como veremos más adelante, uno de los grandes peligros que percibían los paganos era la presencia de esclavos cristianos en el hogar, al ser considerados un influjo contaminante<sup>26</sup>. Con todo, como observa McDonald, el hecho de que Plinio presente los hechos de esta manera no significa que estas mujeres estuviesen llevando a cabo una labor proselitista o revolucionaria, puesto que – recordemos – incluso un comportamiento convencional podía en la época ser mal interpretado por la opinión pública pagana, hasta el punto de poder conllevar una amenaza de muerte<sup>27</sup>.

Uno de los críticos paganos más activos fue Marco Cornelio Frontón (100 – 166), orador y tutor de Marco Aurelio (161 – 180). Frontón hizo uso de la activa presencia y visibilidad de la mujer en el cristianismo para ilustrar la naturaleza clandestina de este grupo religioso. La obra de Frontón se conoce gracias a *Octavius*, la réplica del apologeta cristiano Minucio Félix (200 - 240), que recopila y contesta a las críticas del autor pagano, al que atribuye afirmaciones como la siguiente:

*Qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae coniurationis instituunt, quae nocturnis congregationibus et ieiuniis sollemnibus et inhumanis cibis non sacro quodam, sed piaculo foederatur [...] Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene antequam noverint: passim etiam inter eos velut quaedam libidinum religio miscetur, ac se promisce appellant fratres et sorores, ut etiam non insolens stuprum intercessione sacri nominis fiat incestum. Ita eorum vana et demens superstitio sceleribus gloriatur [...] (MIN., Oct. 8, 4-9)<sup>28</sup>.*

[Los cristianos], reclutando desde los lugares más bajos a hombres ignorantes y mujeres crédulas que se dejan llevar por la debilidad de su sexo, han constituido un conjunto de conjurados impíos, que, en medio de reuniones nocturnas, ayunos periódicos y alimentos indignos del hombre, han sellado su alianza, no con una ceremonia sagrada, sino con un sacrilegio [...]. Se reconocen por señales y marcas

---

<sup>26</sup> Los esclavos cristianos tuvieron que causar un fuerte impacto en la opinión pública exterior, tal y como parece evidenciar las normas que encontramos en 1 Cor 7, 20 – 22: “¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No sufras por ello [...] Porque quien fue llamado como esclavo en el Señor, ha conquistado la libertad en él [...] Que cada uno, hermanos, permanezca delante del Señor en el estado en que fue llamado”. También hay que destacar lo que se ordena en el escrito pastoral de la 1ª Carta a Timoteo, texto contemporáneo a la correspondencia de Plinio: “Cuantos esclavos están bajo yugo, tengan a sus amos por dignos de todo respeto, para que no sean blasfemados el nombre de Dios y la doctrina” (1 Tim 6, 2).

<sup>27</sup> McDONALD, 2004, 76.

<sup>28</sup> Texto original en BEAUJEAU, 1974. Trad. (parcial) en PENNA, 1994.

ocultas y se aman entre ellos, por así decir, antes de conocerse; por lo demás, practican, un poco por todas partes, una especie de culto a la lujuria entre ellos; llegan hasta el extremo de llamarse indistintamente hermanos y hermanas: de esta forma, al acto carnal corriente le dan, al recurrir a estos términos sagrados, el nombre de incesto. Y así, su vacua y descabellada superstición es caldo de cultivo para los delitos [...]. En un día especial se reúnen para una fiesta con todos sus niños, hermanas, madres – de todos los sexos y edades - . De esa manera, saciados por el banquete, después de haber festejado así, comienzan a dejarse arrastrar por la pasión incestuosa [...].

Frontón mantiene y aviva las críticas estereotipadas que en este periodo se realizaban contra los cultos ilegítimos: el cristiano se dedica a buscar mujeres corrompidas, que ya están naturalmente inclinadas a estas prácticas excesivas. Destaca además la presencia de mujeres y niños en las fiestas, lo que para el autor es una evidencia del carácter siniestro de la secta y de su inmoralidad, puesto que realizan ritos promiscuos y violan el orden social del *mos maiorum*. La presencia de mujeres junto a los hombres en las comidas públicas debía de causar una gran impresión en la sociedad grecolatina, sobre todo porque, como observa Kathleen E. Corley, la honestidad de la mujer estaba estrechamente ligada a la esfera de lo privado, algo de lo que ya hablaremos más adelante<sup>29</sup>.

Aunque no se concrete que se trate de una cristiana, la mujer del molinero de *El asno de oro* (o *Las Metamorfosis*) de Apuleyo (ca. 123 – ca. 180) bien podría tratarse de una seguidora de la nueva secta. En la descripción que aparece en el relato se nos dice de ella que despreciaba los poderes divinos, que afirmaba sacrílegamente la existencia de un Dios Único, que en su honor practicaba ritos y ceremonias sin contenido real y bebía vino sin mezclar desde la mañana. Además, el desgraciado molinero sufría miserias en su lecho mientras que la mujer se comportaba como una prostituta fuera del hogar:

[...] *Pistor ille, qui me pretio suum fecerat, bonus alioquin vir et adprime modestus, pessimam et ante cunctas mulieres longe deterrimam sortitus coniugam poenas extremas tori larisque sustinebat [...] Nec enim vel unum vitium nequissimae illi feminae deerat, sed omnia prorsus ut in quandam caenosam latrinam in eius animum flagitia confluxerant: [...] inimica fidei, hostis pudicitiae. Tunc spretis atque calcatis divinis numinibus in viceram certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum, confictis observationibus vacuis*

---

<sup>29</sup> CORLEY, 1993, 75 y ss.

*fallens omnis homines et miserum maritum decipiens matutino mero et continuo corpus manciparat* (APUL., *Met.*, IX, 14)<sup>30</sup>.

[...] Al molinero que me había comprado con su dinero, hombre bueno, por otra parte, y honrado como el que más, le había tocado en suerte, como esposa, la más perversa, la peor, con mucho, de todas las mujeres [...]. Aquella abominable mujer no carecía ni siquiera de un solo vicio, por el contrario, todas las infamias se habían acumulado en su alma como en una cloaca cenagosa: [...] enemiga de la fe jurada, reñida con el pudor. Más aun, despreciando y pisoteando las potencias divinas, en lugar de profesar una religión determinada, hacía gala, de una manera hipócrita y sacrílega, de creer en un solo Dios, al que proclamaba único. Y así, so pretexto de prácticas religiosas vacías de sentido, se burlaba de todos los hombres, engañaba a su desdichado marido, se entregaba al vino desde por la mañana y prostituía su cuerpo a lo largo de toda la jornada.

De nuevo, nos hallamos ante unos vicios estereotipados que encajan con una mujer que se ausenta muy a menudo del hogar y que recoge la crítica de Frontón sobre la mujer implicada en actos inmorales, pero, a diferencia de lo que leemos en el tutor de Marco Aurelio, donde la mujer es atraída a la fe cristiana por su innata credulidad, en el relato de Apuleyo es la mujer la que engaña, la que es audaz e incontrolable<sup>31</sup>.

A pesar de que se trata de un salto cronológico notable, se puede observar cómo la conexión entre una mujer inmersa en actividades religiosas sospechosas y el abandono clandestino del hogar permanecen aún en un texto tardío como es el diálogo *Amores* de Pseudo-Luciano (siglo II-IV), donde podemos leer lo siguiente:

Salen al punto de casa, y cada mirada es una mortificación de los maridos, y van a rendir culto a divinidades ni de nombre conocidas por los desdichados esposos [...] Apenas de vuelta a su casa, un baño interminable, una mesa suntuosa y mil coqueterías con los hombres [...] y charlan en tanto de sus noches, de sus sueños de diverso color, y de su lecho lleno de molicie (PSEUDO-LUCIANO, *Amores*, 42)<sup>32</sup>.

Estas mujeres muestran una actitud de profundo desprecio hacia sus maridos y, cuando vuelven a casa, en lugar de retomar sus deberes, se dedican a los vicios en baños y

---

<sup>30</sup> Texto original y traducción en SEGURA MUNGUÍA, 1992.

<sup>31</sup> Como advierte McDonald, lo que Apuleyo quiere dar a entender como un comportamiento promiscuo podría tratarse de una práctica ascética o bien de que la mujer se niega a compartir lecho con un pagano. Justino (ca. 100 – ca. 168) nos informa en el segundo libro de su *Apología* de un caso en que una mujer casada con un romano es rechazada de la comunidad por compartir lecho con un pagano. Por otra parte, la mujer cristiana como maga y hechicera será un tópico frecuente que se manifiesta incluso en textos cristianos, como veremos más adelante.

<sup>32</sup> Trad. de BARAIBAR, 1918; Dado que Baraibar atribuye este texto a Luciano, en el listado bibliográfico *Amores* aparece asimismo atribuido a este autor griego, aun sabiendo que su composición es más tardía.

banquetes. El texto pone de manifiesto cómo se relacionan las idas y venidas de mujeres con razones religiosas muy sospechosas, que significaban la ruptura del orden social grecorromano; la mujer va más allá de la esfera privada y doméstica para adentrarse en la pública y masculina, lo que supone un agravio para el honor y la *dignitas* del marido<sup>33</sup>. Puesto que, como recuerda al respecto Virginia Burrus, cuando una mujer abandona el hogar está cruzando fronteras, se está introduciendo en el mundo de lo masculino y con ello está provocando desaprobación, hostilidad y sospecha de infidelidad<sup>34</sup>. De nuevo, advertimos cómo un culto no autorizado “promueve” la conducta inmoral de una mujer cuya tendencia al fanatismo religioso parece ser innata<sup>35</sup>.

Frente a una descripción más vaga y que refleja cierto desconocimiento sobre la nueva fe como es la de Apuleyo, el satírico griego Luciano de Samosata (115 – 181) ofrece en *Sobre la muerte de Peregrino* un vivo retrato de los cristianos, en que vuelve a poner de manifiesto la ingenua credulidad de éstos. Peregrino se ha convertido a la nueva fe para beneficiarse vilmente de la buena voluntad de los cristianos de Palestina, que llegan a considerarle un “nuevo Sócrates”, y cuando es encarcelado recibe en prisión los favores de sus hermanos de fe: donaciones económicas, “jefes” que sobornan a los guardias y duermen con él, y viudas y niños que esperan y rezan. De nuevo, la mujer tiene una conducta pública, de gran visibilidad (esperar y rezar en el exterior de la prisión) y que además es producto de su excesivo celo religioso:

[...] Cuando ya se hallaba en la prisión, los cristianos, considerando su cuita una desgracia, movieron todos los resortes tratando de sacarlo. Luego, al ver que esto era imposible, le prodigaron toda clase de atenciones, y no incidentalmente, sino con tenaz constancia. Al romper el día se podía ver aguardando frente a la prisión a algunas ancianas viudas y niños huérfanos, y sus propios dirigentes hasta dormían

---

<sup>33</sup> Hay una abundante tradición literaria en torno a la distinción de los espacios de los diferentes sexos: Filón de Alejandría (*Leyes particulares*, 3, 169), Tácito (*Diálogo de los oradores*, 28, 4–5) o Plutarco, quien en sus *Moralia* afirma que “Conviene que la mujer sensata sea vista, sobre todo, en compañía de su esposo, pero que guarde la casa y se oculte cuando esté él ausente” (PLUT. *Mor.*, 139, en MORALES y GARCÍA LÓPEZ, 1986).

<sup>34</sup> BURRUS, 1987, 87.

<sup>35</sup> Leyendo estos textos nos podemos hacer una idea del peligro que podía suponer cualquier cambio de conducta en una mujer, ya que éste podía ser atribuido a la adhesión a uno de estos cultos clandestinos y por lo tanto suscitar todo tipo de sospechas sobre su fidelidad. Por eso, aunque se trate de un texto de finales del siglo IV, cuando las *Constituciones de los Santos Apóstoles* reconoce la labor de las diaconisas en la educación de las mujeres de hogares no cristianos (“Elige también a una diaconisa fiel y santa para atender a las mujeres. Hay casas a las que, por causa de los infieles, no puedes enviar un varón diácono, dada la manera de pensar de los malvados”, *Cons.*, III, XVI; en AYÁN, 2010) es inevitable suponer que estas mujeres se sometían a un elevado riesgo.

dentro, a su lado, sobornando a los guardias [...]. Hasta de algunas ciudades de Asia llegaron personas, enviadas por los cristianos a sus expensas, para ayudar, defender y confortar a su amigo [...]. Los desgraciados están convencidos de que serán inmortales y de que vivirán siglos sin fin; y, en consecuencia, desprecian la muerte e, incluso, los más se entregan ellos mismos, voluntariamente, a la muerte (LUC., *Per.* 12-13)<sup>36</sup>.

Plinio, Frontón y Luciano entendían que esta presencia pública femenina era profundamente negativa. Sin embargo, como veremos a continuación, Galeno (129 – 199), filósofo y médico personal de Marco Aurelio, parece ir contra esta tónica. Es, además, un testimonio que refleja que el mundo grecolatino no siempre estuvo en contra del ascetismo femenino, lo que confirma que no podemos proclamar la existencia de una opinión única entre los intelectuales y la élite de gobierno. Este autor, más técnico que literato, ya entendió el cristianismo no como una superstición, sino como una escuela filosófica y ascética en la que tanto los hombres como las mujeres se abstenían de cohabitar de por vida. Eran hombres y mujeres con una severa disciplina para alcanzar el autocontrol y la sabiduría, y se desprende cierta admiración por parte del médico griego:

Justamente como ahora vemos nosotros que sucede con esos que llaman cristianos, que extraen su fe de parábolas, y, sin embargo, a veces, se comportan como quienes son verdaderos filósofos. Manifiesto y cotidiano es, en efecto, su desprecio hacia la muerte e, igualmente, su oposición a la cohabitación: hay entre ellos no sólo hombres, sino también mujeres que de por vida se abstienen de cohabitar: entre ellos hay también algunos que han alcanzado un grado no inferior al de los genuinos filósofos [...]. (GAL., *De pulsuum differentiis* II, 3-4)<sup>37</sup>

No obstante, no debemos pensar que con esto Galeno estuviera rechazando la tradicional distinción de género o entendiendo el ascetismo femenino como una liberación personal o promoción social de la mujer. Sólo cuando la mujer se convierte en varón y queda libre de sus condicionamientos femeninos y cuando su forma de vida

---

<sup>36</sup> Trad. de GINER SORIA, 1989. El texto de Luciano podría servir para desarrollar un tema sumamente interesante como es el papel de la mujer viuda en el cristianismo primitivo, pues es un aspecto muy presente en los escritos paulinos, las Cartas Pastorales, la Constituciones Apostólicas y textos apócrifos como el *Pastor de Hermas*, donde Grapta recibe la orden de instruir a viudas y huérfanos (*Hermas*, 2, 4) o *Los hechos de Pablo y Tecla*, donde la viuda Trifena acoge a Tecla y le provee de todo cuanto necesita, como ya veremos más adelante.

<sup>37</sup> Cf. PENNA, 1994, 344 y ss. Galeno es un ejemplo de cómo ciertos círculos intelectuales griegos mostraron cierta tendencia a contemplar el cristianismo como una escuela filosófica más de las tantas que abundaban por entonces en el mundo romano.

es esencialmente masculina alcanza este modelo de perfección que admira Galeno y que también se vislumbra en los escritos cristianos que analizaremos posteriormente<sup>38</sup>.

El pensamiento y la filosofía de este autor tendrán una influencia notoria en autores posteriores, e incluso entre los círculos cristianos. Así, Eusebio de Cesarea (ca. 275 – 339) informa sobre que en Roma un grupo liderado por un tal Teódoto trató de dotar al pensamiento cristiano de una formulación filosófica incorporando las enseñanzas de Galeno<sup>39</sup>:

Así pues, hemos podido señalar cómo la mera presencia e implicación de las mujeres en el cristianismo sirvió a algunos autores paganos para expresar y subrayar la naturaleza peligrosa de este grupo, en que la mujer es un símbolo preferente de su identidad corporativa. Con todo, el autor más prolífico en su crítica al cristianismo es Celso (s. II), quien escribió en torno al 170 *La verdadera doctrina*, tratado que sólo conocemos gracias a que, pocas décadas más tarde, Orígenes de Alejandría (185 – 254) refutó muchos de sus argumentos en su tratado *Contra Celso*.

Celso comparte con Galeno el gusto por los argumentos filosóficos, aunque su obra está determinada por su convicción de la necesidad de protección las antiguas instituciones. La mujer ocupó asimismo un lugar fundamental en las críticas de Celso al cristianismo, considerado por él como una religión de mujeres, dado el papel determinante que éstas parecían tener tanto en la historia de Jesús como en la labor evangelizadora de la nueva fe. De hecho, una de las críticas más duras de Celso es que el cristianismo es producto de una iniciativa femenina, de una mujer, María, que había sido expulsada de la casa de su marido carpintero cuando se probó que era adúltera:

Échale igualmente en cara que “proviniera de una aldea judaica, y de una mujer lugareña y mísera que se ganaba la vida hilando” y añade que “ésta, convicta de

---

<sup>38</sup> Una visión positiva sobre el ascetismo femenino la encontramos también en el autor judío Filón de Alejandría (ca. 15 a. C – ca. 50 d. C), que nos ha dejado una descripción de las mujeres terapéutrides del grupo asceta del lago Mareotis: “El banquete es compartido con mujeres, la mayor parte de ellas vírgenes ancianas, que mantienen su castidad no por obligación, como algunas sacerdotisas griegas, sino por su propia voluntad en su ardiente búsqueda de sabiduría” (*De vita contemplativa*, 68, trad. propia a partir de la inglesa de COLSON, 1967). No obstante, aquí nos encontramos con mujeres de edad avanzada y que por lo tanto no pueden concebir, lo que les permitiría trascender su condición femenina.

<sup>39</sup> EUS., HE, 5, 28, 12-13. Para finales del siglo II Teódoto y los suyos habían sido declarados herejes y excomulgados por su interpretación incorrecta de las Escrituras. La influencia de Galeno también se deja notar en el círculo de Valentín el Gnóstico y en uno de sus seguidores, Julio Casiano, al que conocemos gracias a *Stromata*, de Clemente de Alejandría (*Str.* 3, 92).

adulterio, fue echada de casa por su marido, carpintero de oficio, anduvo ignominiosamente errante y, a sombra de tejado, dio a luz a Jesús” (ORÍG., *Cel.*, I, 28)<sup>40</sup>.

Esta María que tanto nos recuerda a la mujer del mencionado relato de Apuleyo es infiel y participa en actividades clandestinas (el secretismo es un ingrediente fundamental en la crítica pagana al cristianismo) es muy similar a María Magdalena y las mujeres del círculo de Jesús, que es mantenido por estas mujeres corrompidas. Además, María Magdalena y su papel en el relato de la resurrección de Jesús sirven a Celso para desacreditar esta tradición cristiana:

¿Y quién vio todo eso? Una mujer furiosa, como decís, y algún otro de la misma cofradía de hechiceros, ora lo soñara por alguna disposición especial de su espíritu, ora, según su propio deseo, se lo imaginara con mente extraviada; o, en fin, lo que es más probable, quisiera impresionar a otros con este prodigio y dar, con parejo embuste, ocasión a otros charlatanes mendicantes (ORÍG., *Cel.*, II, 54).

La resurrección de Jesús es fruto de una mujer furiosa e histérica<sup>41</sup> que ha sido embaucada por algún tipo de brujería y que cuenta fábulas fantásticas y sin razonamiento con la que trata de impresionar a otros mendigos. Es el mismo recurso que Celso ha utilizado para cuestionar el origen divino de Jesús. El cristianismo es de principio a fin un producto de la imaginación fantasiosa de las mujeres. Para Celso Jesús era un charlatán, un simple mago que engañaba y corrompía a las mujeres, naturalmente crédulas, aunque aquí también son presentadas como agentes activos de estas artimañas. De nuevo se hace presente la credulidad femenina y su tendencia al fanatismo e histerismo religioso, un tópico en la crítica pagana a las religiones y cultos orientales y que será heredado por la literatura cristiana.

Celso fue un gran conocedor de las tradiciones cristianas y de la importancia de la mujer en algunos textos del Nuevo Testamento y otros apócrifos, así como probablemente de las tensiones existentes en el seno del cristianismo en torno al papel de María

---

<sup>40</sup> Todas las traducciones de *Contra Celso* de Orígenes se toman de RUIZ BUENO, 1967. WILKEN (1984, 112 y ss.) observa que en esta crítica de Celso se aprecia una corriente crítica judía anterior que afirmaba que Jesús era hijo de un soldado romano. No debemos olvidar que en esta conversación entre el helenismo pagano y el floreciente cristianismo el judaísmo fue un participante muy activo. Celso, crítico tanto con el cristianismo como con el judaísmo, se mostró más benevolente con este último, ya que, aunque los judíos observaban un tipo de culto que puede ser muy peculiar, “puede ser conveniente que mantengan su religión tradicional” (ORÍG, *Cel.*, 5, 25).

<sup>41</sup> El término griego empleado por Celso es “*paraistros*”, que es definido como delirante, alucinado, o desvariado (*raving*) e histérico (*hysterical*) en LAMPE, s. v. “*paraistros*”.

Magdalena como seguidora de Jesús y en el pasaje de la Resurrección<sup>42</sup>. Este autor polemista también pudo haber vivido de cerca el desempeño por parte de mujeres de importantes funciones en la Iglesia como líderes y maestras de comunidades (de lo que ya hablaremos más adelante), lo que le lleva criticar su labor evangelizadora. Celso afirmó, en este sentido, que los miembros de la Iglesia centraban sus esfuerzos evangelizadores en los miembros más impresionables de la sociedad:

Ahora bien, al confesar así que tienen por dignos de su dios a esa ralea de gentes, bien a las claras manifiestan que no quieren ni pueden persuadir más que a necios, plebeyos y estúpidos, a esclavos, mujerzuelas y chiquillos (ORIG., *Cel.*, III, 44).

Además, las mujeres, agentes activos en este proceso evangelizador, eran animadas por los maestros a recibir instrucción, aunque fuera en tiendas de zapateros y bataneros:

A éstos (predicadores de la palabra divina) los compara Celso con los cardadores que andan por las casas, con los zapateros y bataneros, con las gentes más rústicas imaginables, que atraerían al mal a niños realmente pequeños y mujerzuelas, apartándolos de padres y preceptores, para que les sigan solo a ellos (ORIG., *Cel.*, III, 56).

De esta manera el autor vincula al cristianismo con los espacios privados (asimismo de índole femenina y sumamente humildes como los oficios de cardador o batanero), además de caracterizarlo como un movimiento secreto que ordena que se desobedezca lo que dicen padres y maestros<sup>43</sup>. No obstante, no dejan de ser cosas de las que se avergonzarían las viejas que cuentan cuentos para adormecer a los niños (*Cel.*, VI, 34).

Por otra parte Celso era consciente de la existencia de grupos donde la mujer realizaba labores destacadas o que podrían ejercer el liderazgo de comunidades. Así lo da a entender Orígenes cuando cuenta esto sobre Celso:

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, el *Evangelio de Pedro*, un texto del siglo II que trata de cambiar la tradición antigua, afirma que cuando María llega a la tumba abierta, esta ya había sido visitada por un grupo de hombres (*Evangelio de Pedro*, 12, 50-54). También de esta época es el *Evangelio de María*, donde se nos presenta a María compitiendo con Pedro por hacerse con el liderazgo del grupo de seguidores de Jesús (cf. SANTOS OTERO, 2001, p. 39 y ss.). Una muestra de cómo en el siglo II el cristianismo vivía un profundo debate interior en torno al papel que la mujer debía desempeñar e su seno, aspecto que analizaremos en el siguiente apartado.

<sup>43</sup> Aquí es donde reside en verdad la gran preocupación de Celso. Como muy bien ha advertido McDONALD (2004, 137), la principal amenaza del nuevo culto es la privatización de la religión, que con el cristianismo queda relegada a un espacio privado (y femenino) y no está vinculada a las instituciones públicas de la *civitas*, esto es, al dominio público de los hombres. La esfera privada femenina está absorbiendo la esfera pública masculina.

Luego, juntando un montón de nombres de sectarios entre nosotros, dice conocer a ciertos simonianos que dan culto a Helena o a Heleno como maestro, por lo que se llaman helenianos [...]. Ahora bien, Celso conoce también a los marcelianos, que vienen de una tal Marcelina, y a los harpocracianos de Salomé, y a otros de Mariamne y a otros de Marta, pero nosotros jamás hemos topado con ninguno de ellos (ORÍG, *Cel.* V, 62)<sup>44</sup>.

Hemos visto cómo Celso se vale de la mujer para dirigir la atención sobre un grupo en el que el poder se está ejerciendo de forma ilegítima y clandestina, en que se están violando las normas de conducta y donde se adora a un Dios en privado. Además, a las mujeres les han sido asignadas responsabilidades dentro del grupo, lo que lleva a pensar que la evangelización femenina gozó de una amplia difusión y éxito. De nuevo, la mujer ejerce un papel activo y visible que se adentra en lo público. Celso sabía a qué recurrir para convencer a una sociedad donde la conexión entre la inmoralidad social, la degeneración femenina y la actividad religiosa ilegítima de la mujer estaban estrechamente unidas.

La lista de autores paganos que fueron críticos con el cristianismo no acaba aquí. Somos conscientes de la importancia de escritores como Porfirio, Plotino o Libanio, ya del siglo IV, pero hemos considerado que así evitamos alargar en exceso el trabajo y que la presencia e importancia de la mujer en la crítica pagana al cristianismo ha quedado demostrada. Pasaremos ahora a ver cómo estos escritos y la reacción de la opinión pública se dejaron notar en los textos cristianos ya desde el mismo legado de Pablo de Tarso, pero sobre todo en las Cartas Pastorales y obras de apologetas y padres apostólicos del siglo II.

## 2.2 Reacción cristiana

En esta primera sección hemos comprobado cómo la crítica pagana encontró en la mujer cristiana una fuente inagotable de recursos para desprestigiar a la nueva religión. Con argumentos como la *imbellicitas mentis* femenina y su consiguiente ingenuidad / credulidad, su natural tendencia al exceso religioso, la presencia de mujeres que ejercían el liderazgo de comunidades o que iban más allá del estricto espacio privado y doméstico, esta crítica hizo mella en una sociedad que en el siglo II, siglo en el que

---

<sup>44</sup> Asimismo, Celso también dice que hay entre los cristianos discursos sobre una tal virgen Prúnica (*Cel.*, VI, 34) e incluso un grupo de sibilistas, lo que Orígenes desmiente (*Cel.*, V, 61). Resulta evidente que a Celso la presencia femenina y su creciente visibilidad pública era algo que le inquietaba profundamente.

proliferan los cultos místéricos y orientales en todo el Imperio, relacionaba sin dificultades lo que podía tratarse de mera conducta ascética con actividades clandestinas, mágicas, impúdicas o inmorales.

En esta segunda sección veremos cómo la labor de los críticos paganos y la siempre presente rumorología tuvieron su repercusión desde los más antiguos textos cristianos, puesto que ya en Pablo de Tarso se percibe una notable ambigüedad a la hora de tratar de establecer la labor y la posición que la mujer iba a ocupar en el cristianismo. Posteriormente, a medida que las críticas arrecien, en los escritos pseudopaulinos se inició un progresivo proceso de patriarcalización y de acomodación de las estructuras organizativas e ideológicas grecolatinas con la consiguiente relegación y marginación de la mujer (algo muy claro en las pautas sobre vírgenes y viudas, por ejemplo). Esta labor, fundamental a la hora de constituir el modelo femenino del cristianismo primitivo, será continuada por los Padres Apologéticos y la obra de los Padres de la Iglesia. Producto de la misma es que, como veremos, la única manera que la mujer tendrá de aproximarse a la perfección cristiana será despojarse de su condición femenina para adquirir los atributos del ideal masculino.

### **2.2.1 Los textos paulinos**

En textos tan tempranos como los del Nuevo Testamento ya se percibe la influencia de las críticas exteriores hacia la nueva fe. Buena muestra de ello es el lenguaje que continuamente insiste en mantener una conducta apropiada para que la Iglesia goce del respeto social. La rumorología hace acto de presencia en las fuentes cristianas antes incluso de que el nuevo grupo religioso hubiera llamado la atención de los intelectuales. Y esta hostilidad e incompreensión amenazaban la vocación universalista de la Iglesia.

Ya en los escritos paulinos, en los que se puede observar la influencia de la crítica exterior por esa tensión existente entre los intentos por evangelizar y relacionarse con los gentiles y a su vez por distinguirse de ellos, la mujer aparece como un continuo foco de conflictos en aspectos como el celibato tras la viudedad o los matrimonios mixtos entre creyentes y paganos<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Siempre que se hace referencia este tema el caso es siempre el mismo: una mujer cristiana casada con un hombre pagano.

La más clara exhortación de Pablo de Tarso al celibato masculino se lee 1 Cor 7, 1: “Contesto a lo que me habéis dicho. Es bueno para el hombre no tocar mujer”<sup>46</sup>; mientras que más adelante, en 1 Cor 7, 39-40, establece que es mejor para la viuda no casarse de nuevo:

La mujer está ligada a su marido por todo el tiempo que éste vive. Si muere, queda en libertad de casarse con quien quiera, pero sólo en el Señor. Será más dichosa, según yo creo, si continúa como está. Y yo creo también tener el Espíritu de Dios.

Pablo no parece limitar la opción a viudas de edad avanzada y con descendencia y recursos económicos, como podía hacer la legislación romana y más tarde las Cartas Pastorales<sup>47</sup>. Ahora, en esta misma carta ya se puede apreciar el interés del apóstol por mantener la respetabilidad social de la Iglesia. Anteriormente en 1 Cor 7, 10 – 16 presenta indicios de que había mujeres cristianas que se separaban de sus maridos:

[...] Si una mujer tiene un marido no cristiano que consiente en cohabitar con ella, no se separe de su marido [...]. ¿Qué sabes tú, mujer, si salvarás a tu marido? [...] (1 Cor 7, 10 – 16).

Asimismo, en 1 Cor 7, 34–35 algunas viudas de gran influencia en la comunidad de Corinto parecen mostrar una tendencia ascética, y Pablo no hace sino propulsar esta conducta:

[...] Por el contrario, la mujer libre y la virgen cuida de las cosas del Señor; consagrada en el cuerpo y el espíritu. La que está casada se preocupa de las cosas del marido [...] Digo esto mirando a lo mejor y a lo que une estrechamente con el Señor (1 Cor 7, 34 – 35).

Esta posibilidad, como advierte McDonald, supone un reto frente a las prerrogativas masculinas<sup>48</sup>. Por eso san Pablo trata de matizar estas posturas, ya que el celibato deberá contar con la aprobación del varón, garante y protector de la integridad de la mujer. El de Tarso muestra una especial atención por la conducta de las mujeres, consciente de que de ellas depende en buena medida la buena reputación de las comunidades cristianas. Y, como hemos podido comprobar en el apartado anterior, es precisamente

---

<sup>46</sup> Se ha apuntado la posibilidad de que esta afirmación no sea una opinión de Pablo y que se trate de una cita de la carta enviada al apóstol por la comunidad de Corinto. Un muy interesante estudio sobre esta carta paulina es el de THRALL, M. E., *First and Second Letters of Paul to the Corinthians*, Cambridge 2004.

<sup>47</sup> GARDNER, 1986, 77 y ss.

<sup>48</sup> McDONALD, 2004, 174.

en la presencia y visibilidad pública de la mujer cristiana donde los autores paganos centrarán sus críticas al cristianismo.

No obstante, si entendemos como McDonald que en 1 Cor 7, 40 Pablo está permitiendo a una mujer viuda, por lo tanto no casada, la posibilidad de defender su honor en la comunidad sin la tutela de un varón, ofrece un gesto muy notable dentro del panorama social grecorromano<sup>49</sup>. Y a medida que el número de mujeres célibes vaya en aumento y la Iglesia aparezca como un ente subversivo ante los críticos paganos cultos, será más evidente un giro muy notorio en el discurso cristiano de unos escritos tan determinantes en el cristianismo del siglo II como son las denominadas Cartas Pastorales.

El legado de Pablo resultó ser una fuente de disputas sobre muchas cuestiones, y una de ellas fue el papel de la mujer en la Iglesia y en las comunidades primitivas y su lugar en el matrimonio: si debía casarse o permanecer célibe. Y las enseñanzas del apóstol podían dar pie a posturas diametralmente diferentes. Por un lado menciona a mujeres a las que dota de los mismos papeles y títulos que a los varones<sup>50</sup>, llegando incluso abolir toda distinción terrenal: “[...] no hay hombre y mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús” (Gal 3, 28). Pero por otro lado en las cartas paulinas hay evidencias de que el apóstol no se desliga de la ideología de la estructura patriarcal grecolatina. La *1ª Carta a los Corintios*, junto la defensa de la virginidad y el celibato, contiene pasajes muy significativos a este respecto. Un ejemplo lo encontramos en 1 Cor 11, 3: “Pues bien, quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo; y a cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios”.

Más explícito es el siguiente pasaje, donde se está negando a la mujer toda iniciativa de aprendizaje, y menos aun de enseñanza:

Porque Dios no es un Dios de desorden, sino de orden. Como en todas las iglesias de los santos las mujeres callen en las Iglesias; no les está permitido hablar allí,

---

<sup>49</sup> McDONALD, 2004, 184. Para esta estudiosa, la protección del honor de la mujer está garantizada por la naturaleza privada de sus interacciones diarias domésticas, pero a la vez esta asociación con el mundo privado no es del todo exclusiva, ya que, dada la vocación evangelizadora de la viuda célibe, “ésta abre los brazos hacia fuera”. Se halla por lo tanto en la frontera entre la Iglesia y el mundo.

<sup>50</sup> En Rom 16, 1–2 Pablo se dirige a Febe como *diakonos* de la iglesia de Cencreas, Prisca y su marido Aquila son colaboradores suyos en Rom 16, 3 – 4, igual que Euodia y Sintico en Filipos (Fil. 4, 2 – 3). María, Trifena, Trifosa y Persis son descritas como unas grandes trabajadoras para el Señor en Rom 16, 6–12. Y en Corinto las mujeres profetizan y oran abiertamente las reuniones cristianas en 1 Cor 11, 5–6. Junia recibe el título de apóstol en Rom 16, 7. Más información sobre esta mujer apóstol en JAY E., *Junia: The First Woman Apostle*, Minneapolis 2005.

pues deben ser sumisas, como la misma Ley dice. Si algo quieren aprender, pregunten a sus maridos en casa, pues no es decoroso para una mujer hablar en la Iglesia (1 Cor 14, 33–35)<sup>51</sup>.

## 2.2.2. Las Cartas Pastorales y otros textos del siglo II

Pese a que ha habido intentos de resolver estas tensiones y posiciones incompatibles en las cartas paulinas<sup>52</sup>, lo cierto es que a priori se pueden extraer dos posiciones enfrentadas: aquella que prohíbe a la mujer mantener un papel de liderazgo y, tal como establece el orden natural, ordena la sumisión de la mujer a su marido; y la que apuesta por una mayor libertad para la mujer para que realice las mismas tareas que los hombres, aunque esta libertad sólo pueda ser entendida dentro de los lazos que establecía la sociedad patriarcal grecolatina.

A partir del siglo II la patriarcalización de la Iglesia es un proceso que se puede apreciar en las fuentes cristianas de este tiempo, producto del intento de la Iglesia primitiva por mejorar su imagen pública ante la creciente hostilidad social que estaba generando. Aspectos como la adaptación del modelo ideal de la viuda a los ideales grecolatinos de fidelidad y sometimiento, la llamada al ordenamiento hogareño tradicional de la sociedad pagana, la introducción de los valores convencionales dentro del paradigma de la pareja cristiana ideal, entre otros, son una constante en los escritos cristianos de este siglo, lo que tendrá un impacto de gran calado en las mujeres cristianas primitivas, hasta tal punto que sus consecuencias se hacen notar aun hoy en día.

La disputa en torno al legado de Pablo comenzó muy pronto y muchos de sus seguidores comenzaron a escribir en su nombre para que los nuevos textos gozasen de la autoridad del apóstol. Y podemos observar cómo en a partir de las denominadas Cartas

---

<sup>51</sup> Cf. asimismo “[...] La mujer es la gloria del varón. Pues no es el varón el que procede de la mujer, sino la mujer del varón; y no ha sido el varón creado para la mujer, sino la mujer para el varón” (1 Cor 11, 7 – 9). Este último texto ha sido considerado como una interpolación por algunos expertos como D. R. McDonald (*The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia 1983, 86-89; leído en LEHTIPUU 2009, 351), mientras que para aquellos que leen el documento desde la perspectiva del género es considerado auténtico (SCHÜSSLER FIORENZA, 1995, 230). Habría que señalar igualmente que los pasajes paulinos referidos tendrán una amplia continuación en autores como Tertuliano (ca. 160 – ca. 220), quien advierte en numerosos tratados sobre el peligro de la condición femenina. Más información en TURCAN, M., “Être femme selon Tertullien”, *Vita Latina*, 119, 1990. pp. 15-21.

<sup>52</sup> Por ejemplo, SCHÜSSLER FIORENZA (1995, 231-233) defiende que estas directrices sólo iban dirigidas a las mujeres casadas, pues solo ellas disponen de un marido a quién preguntar, mientras que las mujeres célibes podrían hablar en público. No obstante, contempla aun así en la teología de Pablo un corte entre la mujer casada, preocupada por su marido y familia, y, por lo tanto, una misionera cristiana menos entregada; y la virgen, pura y sagrada.

Pastorales, escritas a comienzos del siglo II, son un claro testimonio del proceso de patriarcalización. Su autor o autores reflejan que ese equilibrio entre el compromiso con el mundo romano y el aislamiento y diferenciación del mismo se ha decantado claramente por el primero, labor que continuará la literatura patrística. Esto se manifiesta en la profunda matización, por no decir cambio radical, que podemos encontrar en lo que se estipula en estos escritos en torno a aspectos como el matrimonio, la viudedad, el comportamiento de la mujer y otros aspectos que determinan las características del modelo femenino (como la sumisión o su limitación al espacio privado) y que luego veremos profundamente alterados en los escritos que analizaremos en este trabajo.

Los ideales grecorromanos del matrimonio recibieron muy pocos cambios en los escritores cristianos primitivos y las obras de la patrística. De hecho, las únicas novedades que Elisabeth Clark intuye en la ética matrimonial es un modelo único de moralidad sexual y la condena del divorcio, frecuente en la cultura grecolatina<sup>53</sup>. Mientras que el discurso de Pablo en la *1ª Carta a los Corintios* parece abrirse a una transformación significativa de las relaciones matrimoniales, ya desde la literatura pseudopaulina la visión de la casa cristiana ideal responde al hogar tradicional grecolatino. Por ejemplo, en la *1ª Carta de Pedro* podemos leer:

También las mujeres sean dóciles a su marido, para que si alguno de ellos se resiste a creer en la Palabra, sea convencido sin palabra por la conducta de su mujer al ver su vida casta y respetuosa (1 Pe 3, 1 – 2)<sup>54</sup>

La progresiva institucionalización de la vida en comunidad y de la definición de los oficios eclesiales es acompañada, como hemos podido contemplar, por unas normas para gobernar la vida de las mujeres en comunidad con el objeto de que, en definitiva, éstas permanezcan fieles al ideal del modelo femenino de la tradición grecorromana (docilidad, sumisión, pasividad, etc.).

---

<sup>53</sup> CLARK, 1981, 242.

<sup>54</sup> También se podría destacar la *Carta a Policarpo* de Ignacio de Antioquía (ca. 35 – ca. 117), donde leemos: “Tratad de adoctrinar a vuestras mujeres en la fe que les ha sido dada, así como en la caridad y la castidad; que muestren su cariño con toda verdad a sus propios maridos [...]” (IGN., *Pol.*, IV, 2; en RUIZ BUENO, 1967). Respecto a la carta de Pedro, contempla la posibilidad, como ya hace Pablo en 1 Cor 7, 12–13, de que haya mujeres cristianas compartiendo hogar con maridos paganos. Esto ofrece amplias líneas de investigación sumamente interesantes como los peligros que asumía la mujer que lleva a cabo su fe en secreto, qué “obtiene” una mujer que se adhiere al cristianismo si su marido es pagano, la labor evangelizadora de la mujer en un hogar gentil, etc.

La experiencia que habían tenido las comunidades cristianas ante expresiones tan negativas como las que reflejan los escritos paganos antes mencionados pudo ser el catalizador que impulsó a la élite cristiana a este intento de acomodación y adaptación de la Iglesia, a medida que sus estructuras y su crecimiento se iban fortaleciendo. Como resultado, la vida de la mujer en el cristianismo primitivo comenzó a quedar definida por este deseo de promover la respetabilidad social.

Una muestra de lo dicho es que ya en la *Carta a Tito*, en la que se nos describe un modelo de mujer positivo e ideal:

Las ancianas, asimismo, tengan el comportamiento que conviene a personas santas, no murmuradoras, no dadas al vino en demasía, maestras del bien, para que enseñen a ser sensatas a las jóvenes, o sea a ser amantes de los maridos, de los hijos; reservadas, castas, mujeres de su casa, buenas, sumisas a sus maridos, a fin de que no sea blasfemada la palabra de Dios (Tit 2, 3 – 5).

También es muy significativo lo que podemos leer en la *1ª Carta a Timoteo*, que recoge un pasaje antes citado de Pablo (1 Cor 14, 33 – 35):

Déjese instruir la mujer en silencio con toda sumisión. No consiento que la mujer enseñe al hombre, sino que ha de estarse quieta. Porque Adán fue formado primero; Eva después. Y no fue engañado Adán, sino que fue la mujer quien, dejándose seducir, llegó a la transgresión. Con todo, se salvará por la maternidad, con tal de que persevere en la fe y en la caridad y en el trabajo de su santificación con distracción (1 Tim 2, 11 – 14).

La presencia de varias de las críticas paganas es muy evidente en ambos textos: la mujer chismosa de Celso, la mujer borracha e impúdica que permanece fuera del hogar en la novela de Apuleyo, etc. Mientras que Pablo invita a la mujer que ha enviudado a una vida célibe (1 Cor 7, 39 – 40<sup>55</sup>, donde, con todo, también le recomienda cuando la viuda podía caer en la incontinencia), ahora el modelo femenino imperante y que hay que divulgar es la mujer sumisa y su lugar adecuado es el hogar educando y criando a los hijos. Las Cartas Pastorales dan por hecho que la mujer cristiana está casada (hemos visto incluso que la maternidad es una condición para la salvación) y, en consecuencia, las viudas aun jóvenes son instadas a volver a contraer matrimonio y a engendrar hijos:

---

<sup>55</sup> También en 1 Cor 7, 7 - 8: “Quisiera que todos fueran como yo; pero cada uno recibe de Dios su don particular, uno éste, otro aquél. A los célibes y a las viuda les digo que bueno es permanecer como yo”.

Quiero, pues, que las jóvenes (viudas) se casen, que tengan hijos, que sean amas de casa, que no den al enemigo ninguna ocasión de ultraje. Porque algunas ya se han extraviado en pos de Satanás (1 Tim 5, 14–15).

De hecho, hay una clara voluntad de reducir el número de mujeres célibes y de formalizar su situación:

Para que una viuda sea inscrita, debe tener al menos 60 años, casada una sola vez, acreditada en buenas obras: si ha educado a sus hijos, si ha ejercitado la hospitalidad [...]. Pero a las viudas jóvenes las descartas [...] (1 Tim 5, 9–11)<sup>56</sup>.

Por otro lado, las dos *Cartas a Timoteo* ofrecen una imagen ciertamente negativa de la viuda joven. Aquella a quien Pablo invitaba a permanecer viuda aquí es acusada de charlatana y holgazana, en una imagen que nos recuerda, de nuevo, la historia de Apuleyo y la crítica de Celso sobre las mujeres que se reúnen clandestinamente en tiendas y talleres:

A las viudas jóvenes las descartas; porque, cuando su sensualidad se insolenta contra Cristo, quieren casarse [...]. Al mismo tiempo, aprenden así a estar ociosas, yendo de casa en casa; y no sólo ociosas, sino que, charlatanas y entrometidas, hablan de lo que no conviene (1 Tim 5, 11–13)

Y en la 2<sup>o</sup> *Carta a Timoteo* se alude a unos “hombres con la apariencia externa de piedad, pero sin su fuerza interior”, que entraban en las casas a cautivar a mujeres intelectualmente débiles:

Porque de éstos (los hombres calumniadores) son los que se insinúan en las casas y se captan a mujercillas cargadas de pecados, arrastradas de múltiples pasiones, que siempre están aprendiendo, sin llegar nunca al pleno conocimiento (2 Tim 3, 6 – 7).

Todo lo expuesto hasta ahora es síntoma esclarecedor de cómo el cristianismo del siglo II ha heredado el tópico pagano de la mujer ingenua, crédula y con una innata tendencia al exceso religioso. La crítica exterior acaba siendo internalizada y transformada en una enseñanza de la Iglesia respecto a la conducta de la mujer, una norma que parecía haber sido superada por la 1<sup>o</sup> *Carta de Pablo a los Corintios*. No deja de ser significativo que, mientras que para filósofos paganos como Celso la mayor amenaza del cristianismo era la privatización de la religión, en las Cartas Pastorales se refleja el miedo a que lo

---

<sup>56</sup> Probablemente son éstas viudas “inscritas” las encargadas de enseñar a las jóvenes, tal y como podíamos leer en la *Carta a Tito* (2, 3–5).

privado se vuelva peligrosamente público como consecuencia de la mala conducta de las viudas jóvenes.

Otro tema muy tratado en las fuentes cristianas primitivas es el ascetismo femenino y su desempeño de funciones ministeriales<sup>57</sup>. Desde el momento en el que el hogar, un ámbito tradicionalmente asociado a la mujer, constituye un lugar fundamental para el culto y las conversiones, las probabilidades de que ésta se implique en las funciones de dirección aumentan considerablemente, y así tanto en las cartas de Pablo como en las Cartas Pastorales hay evidencias de mujeres que lideran sus comunidades<sup>58</sup>. De ahí que los escritos cristianos posteriores sigan mostrando una constante preocupación por el comportamiento de la mujer dentro del hogar (sumisión al marido, correcta administración del hogar, etc.), algo necesario para conseguir la aprobación de la sociedad<sup>59</sup>.

El ascetismo femenino supuso un desafío para el mundo grecolatino y un choque cultural considerable<sup>60</sup>. La más antigua cristiandad pudo mostrar una sorprendente apertura hacia las mujeres que no seguían el ideal de la *mater familias*, lo que suponía una conducta extraordinariamente independiente en el campo social. En este contexto hay que entender las exhortaciones de la *Epístola a los Corintios* de Clemente de Roma, de finales del siglo I, en que ya se citan ejemplos bíblicos de mujeres de comportamiento singular y gran valentía, como Judith o Esther:

---

<sup>57</sup> El término griego *askésis* se refiere al entrenamiento del atleta o del guerrero, pero desde Heródoto y Jenofonte también se aplica al cultivo de la virtud. El judaísmo tardío recibió la influencia del ascetismo oriental y a su vez el cristianismo lo entendió como la lucha a favor del espíritu contra la carne (1 Cor 9, 24-27). El ascetismo y el grado de práctica del mismo será un foco de conflicto entre diferentes grupos cristianos (Di BERARDINO, s. v. “ascesis”).

<sup>58</sup> “Saludad a los hermanos de Laodicea y a Ninfas y la iglesia que se congrega en su casa” (Col 4, 15); “Pablo, prisionero de Cristo Jesús, y Timoteo, el hermano, a Filemón, nuestro querido amigo y colaborador, a Apfia, la hermana [...]” (Fil 2,1). También se reconoce la importancia de la mujer como extensora de la fe: “[...] avivando el recuerdo de la fe sincera que hay en ti, fe que habitó primero en tu abuela Loide, y en tu madre, Eunice, y estoy persuadido que también en ti” (2 Tim 1, 5).

<sup>59</sup> “Mujeres, someteos a los maridos, como conviene en el señor” (Col 3, 18); “Someteos los unos a los otros por respeto a Cristo. Las mujeres se sometan a sus maridos como al Señor” (Ef 5, 21–22).

<sup>60</sup> Ejemplos claros son el caso de la mujer que es denunciada por su marido y que aparece en la *Apología* de Justino (*Apol.* II, 2; leído en RUIZ BUENO, 1954) o el de Jantipa, mujer de los *Hechos de Pedro* que, al no compartir lecho con su marido, es la desencadenante de la condena de Pedro (*Hechos de Pedro*, XXXIV y ss., en PIÑERO, 2009). La violencia y el escándalo es el resultado final en estos relatos, ya que Justino nos cuenta cómo el caso se salda con la muerte de Ptolomeo, maestro cristiano de la mujer y su defensor en el juicio de ésta contra su marido. Un estudio muy interesante sobre este caso en CHURRUCA, J. - MENTXAKA, R., “Los problemas jurídicos de una mujer cristiana en Roma hacia la mitad del siglo II”, en J. Churruca, *Cristianismo y mundo romano. Nuevos estudios*, Madrid 2009, pp. 321–348. En el caso de Pedro, es bien sabido que el final del apóstol no es otro que el martirio.

Muchas mujeres, fortalecidas por la gracia de Dios, llevaron a cabo hazañas varoniles. La bienaventurada Judith, estando cercada su ciudad [...] se expuso al peligro, llevada del amor a su patria y a su pueblo sitiado y el Señor entregó a Olofernes en manos de una mujer. A no menor peligro se arrojó, por su parte, Esther, perfecta en la fe, a fin de salvar a las doce tribus de Israel que estaban a punto de perecer [...]. Rogó al Señor que todo lo ve [...] y Él [...] libró al pueblo por el que se había expuesto al peligro (CLEM., *1ª Epístola a los Corintios*, LV, 3–6)<sup>61</sup>.

No obstante, los códigos domésticos que encontramos en los escritos posteriores participan del pensamiento moral del Imperio y la literatura grecorromana, que traza una conexión directa entre la sumisión y el orden de la mujer en casa con la sumisión y el orden para con el Estado. Este vínculo tiene su eco en la *Carta a los Efesios*, escrita por una comunidad paulina en la generación siguiente a la muerte del de Tarso. En ella se vincula el sometimiento de la mujer al marido como el sometimiento de la Iglesia a Cristo:

Porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, el salvador de todo el cuerpo. Pues bien la Iglesia se somete a Cristo; las mujeres deben, de la misma manera, someterse también a sus maridos (Ef 5, 23–24).

La comparación establecida en esta epístola entre el matrimonio y la relación de la Iglesia con Cristo está claramente relacionada con esa tendencia a presentar las relaciones de la casa como un reflejo de la realidad social de la Iglesia primitiva. Y recordemos que es ahora, a comienzos del siglo II, cuando la Iglesia se ha vuelto más visible y es más vulnerable a los ataques externos, cuando se configuran las normas domésticas en los hogares cristianos.

Por eso en las Cartas Pastorales y en los escritos de los Padres Apostólicos nos hallamos ante un lenguaje que quiere ser comprendido por el mundo grecolatino y que trata de promover una conducta matrimonial que evitara la calumnia. Una obra que refleja muy bien esta actitud es el *Discurso a Diogeneto* (segunda mitad del siglo II), un intento de mostrar cómo los cristianos, que se casan tal y como lo hace el resto de la sociedad, son capaces de ir a la cabeza en lo que a rectitud moral se refiere:

Los cristianos, en efecto, no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres [...] ni llevan un género de vida aparte de los

---

<sup>61</sup> Trad. de RUIZ BUENO, 1967.

demás [...]. Dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable, y, por confesión, de todos, sorprendente (*Discurso a Diogeneto*, V, 1-4)<sup>62</sup>.

Los rumores populares sobre la escandalosa falta de honestidad de los cristianos parecen haber calado hondamente en la élite intelectual de las comunidades primitivas. Como hemos recordado antes, mientras Pablo abre a la mujer la posibilidad de permanecer virgen y a no casarse tras quedarse viuda, a partir del siglo II la mujer cristiana tiene que asumir el modelo de la matrona romana. Esto es lo que ha llevado a investigadores como Johnson a concluir que, en documentos como la *Carta a los Efesios* o la *Carta a Policarpo* de Ignacio de Antioquía, en que se subordinan los intereses de las mujeres en la comunidad a los propios de la imagen pública de la Iglesia, el autor de estos códigos se mueve más por el temor que por la fe<sup>63</sup>.

Como muestra de la influencia que las obras paulinas y las Cartas Pastorales tendrán en el cristianismo primitivo nos referiremos a una obra que el gran apologeta africano Tertuliano escribió en torno al año 200, *De Baptismo*. En ella, Tertuliano, en referencia a un escrito apócrifo que trataremos más tarde, escribe:

*Quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi viros suos consulant* (I Cor 14, 35). (TERT., *De Baptismo*, 17, 4 - 5)<sup>64</sup>.

¿Cómo se puede creer que Pablo concedió a una mujer la potestad de enseñar y bautizar cuando ni siquiera le permite aprender por su cuenta? *Que permanezcan en silencio*, dice, y *pregunten a sus maridos en casa*.

También es muy notoria la influencia de estos primeros textos cristianos en autores posteriores a la hora de regular y limitar la implicación de la mujer en las funciones ministeriales, como hemos podido comprobar en el anterior fragmento de la obra de Tertuliano<sup>65</sup>, y al tratar aspectos como el ascetismo femenino.

---

<sup>62</sup> Trad. de RUIZ BUENO, 1967.

<sup>63</sup> JOHNSON, 1992, 341.

<sup>64</sup> En EVANS, 1964; la traducción del texto del inglés al castellano es mía.

<sup>65</sup> El desempeño de funciones ministeriales por parte de la mujer en el cristianismo primitivo es una realidad que merece un profundo estudio. Algunas evidencias de tal actividad por parte de las mujeres es el ya mencionado testimonio de Plinio donde se alude a las dos esclavas cristianas que ejercen como *ministrae* (PLIN., *Ep.* X), o algunas inscripciones cristianas primitivas que se refieran a mujeres episcopas y presbíteras. Más información al respecto se puede encontrar en TORJENSEN K. J., *When Women Were Priests: Women'S Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco 1995.

Renunciar al matrimonio y permanecer célibes podían ser opciones muy atractivas para la mujer, pues el matrimonio consistía fundamentalmente en engendrar hijos con todos los riesgos que ello conllevaba. Por ello el ascetismo significaba cierta libertad y control sobre su cuerpo y sexualidad. No obstante, elegir el ascetismo no significaba escapar de las estructuras patriarcales. Veremos que las mujeres ascetas y célibes no se consideran personas independientes ni en los escritos de los Padres Apostólicos ni en textos más tardíos, sino que se percibían como asociadas a un hombre, si no era un marido de carne y hueso, al menos al Cristo celestial. Y en la práctica estaban asociadas a un obispo que actuaba a modo de guía espiritual y era el encargado de su bienestar. Tertuliano vuelve a ser testimonio de que la mujer virgen ha de ir siempre vinculada a la autoridad masculina, refiriéndose al pasaje de 1 Cor 11, 3 en *El velo de las vírgenes*:

*Si caput mulieris vir est, utique et virginis, de qua fit mulier illa quae nupsit, nisi si virgo tertium genus est monstruosum aliquod sui capitis. Si mulieri turpe est radi sive tonderi, utique et virgini”* (TERT., *De virginibus velandis*, VII, 2)<sup>66</sup>.

Si « *el hombre es la cabeza de la mujer* », también es seguro para la virgen estar como la mujer casada (sometida a un hombre), a menos que las vírgenes formen un tercer sexo monstruoso, con su propia autoridad. Si es vergonzoso para una mujer tener el cabello corto o rapado, así lo será también para la virgen.

No obstante, cuando nos dediquemos a trazar un somero esbozo del contexto social y religioso de Melania la Vieja (ca. 325 – 410) volveremos a tratar el ascetismo femenino, aunque en esta ocasión centrándonos en autores más tardíos.

En definitiva, tal y como observa Lehtipuu, es verdad que las ambiguas enseñanzas de Pablo respecto al matrimonio, el celibato, la mujer y su lugar en la comunidad podían dar lugar a múltiples lecturas y prácticas muy diferentes. No obstante, en donde más incidirán las Cartas Pastorales, los Padres Apostólicos y Apologetas, etc. será en aquellos pasajes en los que la mujer ha de guardar silencio (1 Cor 14, 33-36), se le prohíbe enseñar o debe permanecer bajo la autoridad de un hombre (1 Tim 2, 11-15). Eso no significa que todos acatasen estos preceptos y de hecho hay evidencias, como ya veremos más adelante, de mujeres que enseñaron, bautizaron y ejercieron roles de

---

<sup>66</sup> Texto original en SCHULZ – FLÜGEL, 1997.; la trad. del texto francés al castellano es mía.

liderazgo en sus comunidades, lo que explicaría la insistencia de los autores cristianos en estos pasajes y su posterior condena por herejía<sup>67</sup>.

Como consecuencia de la propagación de este modelo femenino que tanto debe a la tradición grecolatina, aquella mujer que pretenda alcanzar la perfección cristiana, profundamente androcéntrica, debía liberarse de las limitaciones impuestas por su género, trascender su *infirmity sexus*, y adoptar la esencia del ideal masculino. Algo que ya se empieza a vislumbrar en autores como Clemente de Alejandría (*Strom.*, IV, 48, 1) pero que queda completamente constatado los padres de la Iglesia<sup>68</sup>.

### 2.3. Las actas martiriales

En esta tercera y última parte del segundo apartado he considerado necesario realizar una somera aproximación a una fuente literaria e histórica tan peculiar y característica del cristianismo primitivo como es el acta martirial. Por una parte, porque dos de las mujeres que se han empleado en este trabajo son mártires (además de que Tecla fue considerada una especie de protomártir). Y, por otro lado, se trata de una fuente que responde a unos fines y objetivos muy concretos, y gran parte de los *topoi* que serán estudiados durante este trabajo no hacen sino responder a esa finalidad concreta del acta martirial.

#### 2.3.1. Generalidades

Una de las fuentes fundamentales que vamos a manejar en este trabajo es el acta martirial o *passio*, la versión latina del término griego *martyrion*<sup>69</sup>. Desde la obra de Ruinart, del siglo XVII<sup>70</sup>, nos vemos obligados a establecer una separación entre

---

<sup>67</sup> LEHTIPUU, 2010, 372.

<sup>68</sup> Por ejemplo, Ambrosio escribe que “debe ser llamada mujer la que no cree y sigue aferrada a sus funciones naturales, pero la que crea en Dios y se dedique a su servicio se convertirá en un hombre perfecto” (AMB., PL XV, col. 1844); Gregorio de Nisa, por su parte, escribe en la *Vida de San Macrina* que “es una mujer el objeto de nuestro discurso, si se puede llamar mujer, pues no sé si es apropiado describirla con un nombre tomado de su naturaleza, cuando ella ha sobrepasado esa naturaleza” (GREG. DE NISA, *Macr.*, I, 1).

<sup>69</sup> A partir del siglo II el cristianismo adopta el término griego *mártys* (testigo) para referirse exclusivamente a la persona creyente que muere por la fe, pues el simple testigo será llamado *confessor* (EUS., *HE* V, 2, 3-4). En Di BERARDINO, s.v. “martirio”. Por su parte, en latín *passio* significa sufrimiento, pero no necesariamente hasta la muerte. En el latín cristiano, no obstante, sí tiene esa connotación de sufrimiento mortal desde un comienzo, pues es el término que aparece en los Evangelios para referirse a la muerte de Jesucristo.

<sup>70</sup> *Acta Primorum Martyrum Sincera et Selecta*, publicada en París en 1689. En España se publicó en 1776 bajo el nombre de *Las Verdaderas Actas de los Mártires*. No obstante, no podemos dejar de citar la

las actas primitivas, muy escasas, y las tardías, realizadas con una considerable posterioridad a la ejecución del mártir y distinguibles por sus elementos retóricos y ornamentales. Son relatos más o menos dependientes de las actas judiciales pero más cercanos a la leyenda y a la ficción piadosa<sup>71</sup>.

Las *passiones* primitivas, como es el caso de la de Perpetua y Felicidad, destacan por su naturaleza escueta y sobria, una naturaleza que actúa como garante de su autenticidad y contemporaneidad, o al menos de una gran proximidad con los hechos que se relatan. Estas actas se suelen presentar bajo la forma de un proceso judicial al que se añaden elementos narrativos. Y es que estos textos se basaban en las actas redactadas por los *notarii*<sup>72</sup> en los procesos judiciales y guardadas en los archivos. Ruiz Bueno, que entiende que las actas son transcripciones prácticamente exactas de los procesos verbales mantenidos entre el mártir y el juez, afirma que los cristianos lograban hacerse con estos documentos comprando a los agentes del tribunal, pues así era posible reproducir el interrogatorio al acusado y la sentencia de la autoridad romana. Sólo faltaba añadir el relato de la muerte del mártir basándose en el relato de aquellos que le habían acompañado al suplicio<sup>73</sup>.

¿Por qué, entonces, no se han conservado más actas? Es llamativo que el número de actas de mártires romanos sea tan reducido, y más si tenemos en cuenta que Roma debió albergar a una de las comunidades cristianas más importantes. Cabe la posibilidad de que durante las persecuciones generales como la ordenada por Diocleciano (303) se destruyeran estos documentos, o que, tal y como apunta Eusebio de Cesarea (*ca.* 275 – 339), esta fuente de información (los archivos judiciales) fuera destruida durante las persecuciones de Diocleciano:

---

inmensa labor de Jean Bolland y sus seguidores, que, tras una encomiable recopilación de fuentes sobre los santos y mártires, publicaron los primeros tomos de su *Acta Sanctorum* en 1643.

<sup>71</sup> A. Dufourcq, en su *Étude sur les 'Gesta Martyrum' romains*, publicada en París a comienzos del siglo XX, recopiló estos textos donde se daban noticias más o menos ciertas sobre los mártires. Así, en su lista (en RUIZ BUENO, 1968, 142 y ss.) nos encontraremos con relatos tan dispares como el martirio de San Esteban de los *Hechos de los Apóstoles* o los mártires del Vaticano del año 64 narrado por Tácito, etc., hasta autores más tardíos como Prudencio y su *La Corona de los Mártires* (o *Peristephanon*, publicada en torno al año 405).

<sup>72</sup> Se trataría de taquígrafos o esquenógrafos utilizados en la administración pública, en los procesos y debates, que anotarían las diversas intervenciones o las deposiciones de los testigos en los procesos judiciales. Las actas por ellos recogidas eran guardadas en los archivos. Di BERARDINO, s.v. "Notarius".

<sup>73</sup> RUIZ BUENO, 1968, 136. Somos conscientes de la precaución con la que hay que considerar esta información dado el contexto historiográfico y sociopolítico en el que tiene lugar la publicación de esta monografía.

Todo ello se ha cumplido efectivamente en nuestros días, cuando con nuestros propios ojos hemos visto las casas de oración, desde la cumbre a los cimientos, eternamente arrasadas, y las divinas Escrituras entregadas al fuego en medio de las plazas públicas [...]. Por todas partes se extendieron edictos imperiales mandando arrasar hasta el suelo las iglesias y hacer desaparecer por el fuego las Escrituras [...] (EUS., *HE*, 2, 1–4)<sup>74</sup>.

Lamentablemente, no contamos con una colección sistemática de documentos sobre los mártires durante las persecuciones o inmediatamente después de éstas. Sabemos que Eusebio de Cesarea fue un gran recolector de actas, pero su colección se ha perdido. Asimismo, el papa Dámaso (304 – 384) trató de impulsar la recolección de las actas martiriales romanas, pero para entonces la mayor parte de las fuentes fidedignas se habían perdido<sup>75</sup>. Por lo tanto, dado la escasez de los textos conservados, es evidente que hay martirios que no han dejado rastro alguno ni en la literatura ni en la liturgia cristiana.

La finalidad de la historiografía cristiana de carácter martirial es la edificación de los propios cristianos, y para ello se ensalza a sus héroes caídos, pues los mártires son un modelo de vida. Es por eso que, como afirma Eustaquio Sánchez Salor, las *passiones*, al menos las más tempranas, son las primeras manifestaciones literarias que dan a conocer a los cristianos el comportamiento heroico de sus primeros modelos de vida<sup>76</sup>. Con el tiempo las actas adquirirán un uso más conmemorativo y litúrgico, y esto explica en buena medida la aparición de *passiones* muy posteriores al martirio<sup>77</sup>.

### 2.3.2. Elementos de las actas

El mártir es el testigo, el que da testimonio de la fe que predicó el primero de los mártires, que no es otro que Jesucristo. Por lo tanto, su misión está destinada desde el principio a un trágico final, y, a medida que la justicia romana se va confeccionando, la confesión de la fe, la negación a sacrificar a los ídolos y el martirio como tal forman una

---

<sup>74</sup> Texto original y traducción en VELASCO, 1973.

<sup>75</sup> El *Liber Pontificalis*, obra del siglo VI, habla de una institución, la *Gesta Martyrum*, compuesta por orden del papa Clemente (finales del siglo I), que, con la ayuda de notarios romanos fieles a la Iglesia, recolectaba por distritos las actas de los mártires. Actualmente se cree que se trata de una institución legendaria, ya que, como hemos comentado, no se explicaría entonces la escasez de actas martiriales primitivas conservadas, sobre todo en Roma.

<sup>76</sup> SÁNCHEZ SALOR, 2006, 4.

<sup>77</sup> Se pudo dar la situación de que las comunidades se encontrasen con nombres en sus listas de mártires cuyo suplicio no estuviera atestiguado, lo que pudo dar pie a la composición de una nueva *passio*. Es así que distinguir un acta primitiva de otra más tardía es una tarea harto compleja.

trilogía léxica e ideológica que queda patente en las actas martiriales, tal y como observa N. González González<sup>78</sup>.

Así, las *passiones* nos narran la crueldad del edicto y de la persecución, el largo tiempo que el condenado se ve obligado a pasar en la cárcel, donde será víctima de constantes torturas físicas y psicológicas, o el combate dialéctico entre el mártir y el perseguidor, elementos estos que adquieren una gran trascendencia en estos escritos al manifestar la fortaleza de ánimo y el valor de los cristianos frente a la muerte, como veremos en los textos que analizaremos en este trabajo.

Un aspecto llamativo es que en las *passiones* la figura del emperador o del encargado de llevar a cabo el martirio es secundaria, y muestra de ello es que hay actas que yerran en las fechas o el emperador es escogido al azar<sup>79</sup>. Asimismo, aunque era ya un aspecto presente en las actas primitivas, el combate dialéctico entre el condenado y el magistrado romano se convertirá en un tópico muy desarrollado en las *passiones* tardías, como veremos cuando hablemos de Santa Inés de Roma. De un interrogatorio breve y sencillo como el que podemos encontrar en el caso de Santa Sinforosa y sus 7 hijos, el procedimiento se irá alargando hasta convertirse en una pieza retórica donde el interrogador y el interrogado exponen sus pensamientos y las exhortaciones y promesas del juez vendrán seguidas de amenazas y reproches. Sin embargo, son los discursos del mártir los más elocuentes y en ellos podemos encontrar todos los tópicos de la apología cristiana: la confirmación de la fe, que el emperador no es más que un hombre, que los dioses paganos son perecederos... acompañados de una exposición de la doctrina cristiana que se convierte en una verdadera homilía, un debate contra los sabios del Imperio o una exhortación a los cristianos presentes en el juicio. Otro aspecto que se exagerará, sobre todo en las *passiones* tardías, son los suplicios, pues es otra forma de mostrar la valentía del mártir.

Los milagros son una forma muy habitual de situar al mártir por encima de los demás hombres. Entre los más frecuentes en las actas martiriales están las visiones, que en el caso de Perpetua adquieren una trascendencia extraordinaria, y es muy común que

---

<sup>78</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 245.

<sup>79</sup> Un ejemplo lo podemos encontrar en las actas de la pasión de Cristóforo, que comienzan hablando del cuarto año de reinado de Decio, cuando es bien sabido que este emperador sólo gobernó durante dos años (249–251). No obstante, los nombres de los emperadores y de los magistrados, contrastados con otros elementos de las actas, pueden contribuir a situar cronológicamente el martirio.

durante el suplicio el mártir no sienta el dolor o incluso sobreviva, que las bestias respeten a los condenados, que las flechas no lleguen a su destino, etc. Además, tras la muerte del mártir pueden suceder milagros como desastres naturales o la muerte o conversión del perseguidor. Estos milagros, que ya están presentes en las *passiones* más antiguas, se irán exagerando y sobrecargando en las más tardías.

Cuando tras el Edicto de Milán (313)<sup>80</sup> no se vuelvan a dar persecuciones a gran escala, la que se ha denominado como “era clásica de los mártires” toca a su fin. Será necesaria, por consiguiente, la búsqueda de un nuevo modelo de santidad, y es aquí cuando entra en juego el “martirio blanco” de los ascetas. Pero esto no significa, ni mucho menos, que la composición de literatura martirial se detenga, pues, como ya hemos comentado, son muchas las *passiones* que se elaboraron de forma inventada y artificial y que se diferenciaban de las primitivas y “auténticas” por una composición prácticamente estandarizada. Estos textos tardíos están sacados de una misma cantera en la que las leyendas y las tradiciones sobre los mártires son ensambladas en un plan uniforme y, como el autor está trabajando con recuerdos ya lejanos en el tiempo, se hace necesario recurrir a lugares comunes y ya codificados por la tradición<sup>81</sup>.

### **2.3.2. El martirio femenino**

El martirio fue considerado una vocación universal, pero sólo accedían a él los elegidos de Dios. Es, por lo tanto, una *dignitatio divina*. En este acto que va más allá de la valentía el mártir necesita del apoyo de Cristo para llevar su sacrificio hasta el sangriento final, del que sale triunfador. Acepta una muerte terrible y se resigna a los tormentos y a las amenazas. Por eso se convierte rápidamente en un modelo que hay que seguir, y muestra de ello es que sus actas se convierten en piezas litúrgicas que se leen en actos o en conmemoraciones, centrándose en las palabras del mártir durante el interrogatorio<sup>82</sup>.

Además, el mártir es un modelo de vida porque es un continuador de los modelos bíblicos. El antecedente más claro es el propio Jesucristo, con lo que el martirio no es sino una *imitatio Christi*, una continuación de su martirio. Sin embargo, hay otros

---

<sup>80</sup> Sobre el proceso de la elaboración y ejecución del edicto ver MARCOS, 2007, 75 y ss.

<sup>81</sup> SÁNCHEZ SALOR, 2006, 16.

<sup>82</sup> En nuestro caso, contamos por ejemplo con los sermones de San Agustín y Gregorio Magno sobre el martirio de Perpetua y Felicidad.

relatos bíblicos que se aproximan mucho a lo que podemos encontrar en las actas, como el de la madre y los siete hijos que sufren suplicio en II Libro de los Macabeos, donde ya podemos advertir un boceto de la estructura de las *passiones*<sup>83</sup>.

El mártir es también un intercesor, y las comunidades recurrían a sus propios mártires para que intercediesen ante la divinidad, pues el martirio les otorgaba una gran autoridad y prestigio. Los suplicantes imploraban protección, curaciones y ayuda, tanto material como espiritual, y es en torno a estas acciones donde comenzará a organizarse y configurarse el culto a los mártires. Es así que nos han quedado evidencias del culto martirial en actos litúrgicos junto a los restos del “testigo de la fe”, actos que se oficiaban cerca de los restos conservados para celebrar su *dies natalis*, esto es, el aniversario de la muerte del mártir y su resurrección en los cielos.

Ahora bien, ¿puede llegar a encarnar una mujer las funciones y características de un mártir? ¿Tienen las actas martiriales referidas a “testigos de la fe” femeninas alguna peculiaridad?

Una somera aproximación a los estudios sobre mártires de época antigua y al *Martirologio Romano* debería bastar para constatar que el número de mártires masculinos es notablemente más alto que el de femeninos<sup>84</sup>. Además, si se rastrea la experiencia vital de algunas de estas mujeres podremos comprobar que en muchos casos se trata de desdoblamientos de otras mártires anteriores en el tiempo. Otro factor a tener en cuenta, señalado acertadamente por González González, es el gran número de *passiones* que se han perdido como resultado de un proceso histórico evidente: las investigaciones y estudios han incidido una y otra vez sobre aquellas mártires que desde tiempos muy tempranos han gozado de una especie de liderazgo por su especial carisma, por la amplia repercusión que tuvo su martirio y por la prontitud con la que su comunidad le rinde culto<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> Tampoco faltan estudios que relacionan el martirio cristiano con los héroes paganos, basándose en aspectos como la valentía y la resignación ante la muerte. Así, LASSO DE LA VEGA, J., *Héroe griego y santo cristiano*, Madrid 1966.

<sup>84</sup> González González afirma que en el *Martirologio* podemos encontrar referencias de 615 mujeres, de las que 406 son mártires. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 246. En muchos casos se trata de mujeres de las que sólo el *Martirologio* nos ofrece información. Se ha consultado la edición de MARIETTI, 1914. Asimismo, en la página web de la Diócesis de Canarias está disponible una edición del 2001.

<sup>85</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 246.

Pero el hecho de que la historicidad de muchas de estas mujeres sea dudosa no les debe restar la gran importancia que han tenido como matronas cristianas y modelos femeninos ejemplarizantes. Como ocurre con las *passiones* en general, estos documentos ofrecen más bien escasa información acerca de la vida de las mártires y se centran fundamentalmente en el momento de su muerte, lo que no contribuye precisamente a facilitar la labor de dictaminar si un martirio ha sido histórico o no. Además de que, como ya hemos comentado, a medida que transcurran los siglos a las muertes de los mártires se les irán añadiendo elementos cada vez más fantásticos<sup>86</sup>.

El impacto que debía producir la muerte pública de una mujer debía ser muy diferente a la que podía producir el tormento y suplicio de un varón. La tradicional *infirmetas sexus* romana contemplaba a la mujer más como una víctima que como la autora del crimen por sus inferiores facultades psíquicas. Por consiguiente, la innata debilidad femenina debía ser protegida, y eso se puede apreciar en los procesos judiciales que se recogen en las actas martiriales, donde la mujer es tratada de forma diferente (con continuas exhortaciones a sacrificar a los dioses y evitar el abandono de sus hijos, por ejemplo), a pesar de que el derecho romano carecía de recomendaciones específicas para estos procedimientos.

Las actas martiriales insisten con vehemencia en la capacidad de la mujer para resistir los tormentos y su arrojo ante el verdugo, la fuerza de su discurso durante el procedimiento judicial, la compasión que produce la contemplación del cuerpo desnudo de la mártir ante los espectadores del suplicio... aspectos que no se resaltan de forma tan significativa en los martirios masculinos. No es tanto que las mujeres torturadas y muertas de forma tan dolorosa cause sorpresa, sino que en el proceso ellas son igual que los hombres<sup>87</sup>. Es decir, a pesar de que en el proceso judicial las mujeres parten desde la posición de inferioridad que les habían asignado la tradición romana y los textos cristianos, sobre todo a partir del siglo II, esta distinción sexual parece diluirse durante el interrogatorio y el suplicio. Y la recreación de los tormentos y humillaciones que

---

<sup>86</sup> Un buen ejemplo lo encontramos en el martirio de Santa Inés de Roma y cómo éste está relatado en una obra medieval como es la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine (s. XIII).

<sup>87</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 253.

podemos encontrar en las actas martiriales sirven, como ya hemos dicho, para destacar la capacidad de la mujer mártir para soportar el dolor<sup>88</sup>.

La violencia que sufre el cuerpo femenino, de menor fortaleza que el masculino, puede ser entendida como una metáfora de la aniquilación que sufre la subversión del modelo femenino sobre el cuerpo social patriarcal y tradicional romano. Es así como se restablece la autoridad masculina. El martirio se salda con la victoria de ambas partes: la ejecutada ha conseguido su fin último, que es reunirse con Cristo. Por su parte, la justicia romana ha logrado deshacerse de la amenaza que supone que una mujer cuestione la tradición y sirva de ejemplo para otras mujeres. Ahora, en las fuentes cristianas la única triunfadora es la mártir: ha vencido a su naturaleza femenina al convertirse en varón, y sobre todo ha vencido a la sociedad romana al ejercer como tal con sus discursos públicos que han hecho tambalearse los cimientos sociales del Imperio. Además, gracias a su fe y su valentía ha obtenido la palma del martirio y será reconocida por su comunidad como una intercesora ante la divinidad.

---

<sup>88</sup> El afán con el que se relatan estos pasajes tan dramáticos llevó a G. Gorer a acuñar el acertado término de la “pornografía de la muerte” en un ensayo publicado en *Encounter* en 1955.

### 3. FIGURAS SELECCIONADAS

En este apartado central del trabajo vamos a analizar el modelo femenino encarnado por una serie de mujeres en los escritos que protagonizan: Tecla de Iconio en los *Hechos de Pablo y Tecla* (s. II), Perpetua en la *Pasión de Perpetua y Felicidad* (comienzos del siglo III), Inés de Roma y la evolución de su modelo femenino desde el papa Dámaso (s. IV) hasta Jacobo de la Vorágine (s. XIII) y el caso de las dos Melanias (Senior y Junior) en la *Historia Lausiaca* de Paladio y la *Vida de Santa Melania* de Geroncio (s. V).

Centraremos el estudio de estos textos en los aspectos de la mujer sobre los que inciden (su virginidad, su valentía, su defensa del pudor, su capacidad de intercesión ante la divinidad, etc.) y en la presencia de una serie de *topoi* literarios que son empleados en el proceso de virilización del modelo femenino representado por sus protagonistas a medida que éstas se aproximan a la perfección cristiana.

#### 3.1. Tecla

Tecla de Iconio es un personaje extraordinario producto de las profundas diferencias ideológicas que vivió el cristianismo del siglo II. Virgen, discípula de Pablo y maestra independiente, Tecla reúne una serie de características que hacen de ella un personaje singular.

##### 3.1.1. Introducción

La fuente principal con la que contamos para conocer a esta protomártir son los *Hechos de Pablo y Tecla* (HPT), un texto del siglo II extraordinariamente bien conservado y que probablemente formaba parte de los *Hechos de Pablo* antes de circular de forma independiente<sup>89</sup>. Se trata de una obra apócrifa que Tertuliano atribuye a un presbítero asiático en *Sobre el bautismo*, donde criticaba que una mujer pudiera enseñar y bautizar, tal y como hace Tecla en esta narración:

*Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet, nisi si quae nova bestia venerit similis pristinae, ut quemadmodum illa baptismum auferebat ita aliqua per se [eum] conferat. Quod si quae Acta Pauli, quae perperam scripta sunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi*

---

<sup>89</sup> LEHTIPUU, 2010, 351.

*tinguendique defendant, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse. Quam enim fidei proximum videtur ut is docendi et tinguendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? Taceant, inquit, et domi viros suos consulant (I Cor 14, 35). (TERT., De Baptismo, 17, 4 - 5<sup>90</sup>)*

Pero la impudicia de la mujer que adquiere para sí misma el derecho a enseñar, evidentemente, no le va a otorgar también el derecho a bautizar, a no ser que quizás aparezcan nuevas serpientes que, como aquella original, mientras esa mujer abole el bautismo, otras lo confieren desde su propia autoridad. Pero en ciertos *Hechos de Pablo*, que han sido falsamente denominados así, reclaman a Tecla como ejemplo de mujer a la que le ha sido permitido enseñar y bautizar. Que los hombres sepan que en Asia el presbítero que recopiló este documento, al que atribuyó la reputación de Pablo, fue descubierto, y confesó que lo había hecho por su amor hacia el apóstol, y fue depuesto. ¿Cómo podríamos creer que Pablo otorgaría a una mujer el derecho a enseñar y a bautizar, cuando ni siquiera permitía a una mujer aprender por su cuenta? *Que permanezcan en silencio*, dice, y *que pregunten a sus maridos en casa*.

Y es que, al contrario de lo que se podía leer en las Cartas Pastorales y otros escritos cristianos del siglo II, en estos *Hechos* Tecla de Iconio ejerce como una maestra itinerante que actúa de forma independiente después de que Pablo haya delegado su autoridad en ella. Los HPT son una muestra de que, a pesar de que textos pseudopaulinos como las *Cartas a Timoteo* habían condicionado la percepción que se tenía del apóstol de Tarso en el siglo II y de que sus autores se proclamaban los únicos herederos de él, había otros textos cristianos con un discurso significativamente diferente y donde a la mujer se le otorga un protagonismo y una libertad muy considerable.

Se ha visto que los *Hechos de Pablo* y *Tecla* han sido escritos con una notable sensibilidad por el mundo de las mujeres y sus sentimientos y emociones, lo que ha hecho que algunos investigadores norteamericanos como Steven L. Davies apunten la hipótesis de que el redactor pudo haber sido una mujer<sup>91</sup>. Ciertamente, la caracterización de los géneros resulta desproporcionada: las mujeres, en solidaridad con Tecla, son descritas con simpatía, mientras que los hombres, salvo excepciones, son mostrados en

---

<sup>90</sup> En EVANS, 1964; la trad. del texto inglés al castellano es mía.

<sup>91</sup> DAVIES, 1980, 105.

toda su crueldad<sup>92</sup>. Esta idealización del género femenino se traslada incluso al mundo animal: la leona que debía devorar a Tecla la primera vez que es condenada a la arena acaba siendo domesticada:

Cuando se formó el desfile de las fieras, ataron a Tecla a una leona feroz mientras la reina Trifena la acompañaba. Pero la leona lamía los pies de Tecla, que cabalgaba sobre ella y todo el pueblo estaba estupefacto (HTP, 28)<sup>93</sup>.

No obstante, la ambivalencia de caracteres por sexos antes referida también hace acto de presencia entre los animales, pues en la segunda ocasión en la que Tecla es enviada al suplicio es una osa la que le ataca, salvándose la mujer gracias a la intervención de otra leona que muere en el combate contra la osa:

Una terrible leona corrió hacia ella y se acurrucó a sus pies [...]. Pero una osa se lanzó contra Tecla, mas la leona rápidamente le salió al encuentro y la desgarró. De nuevo, un león adiestrado para atacar a los hombres y que pertenecía a Alejandro corrió contra ella. Pero la leona se enzarzó con él y ambos perecieron (HTP, 33).

Más allá de la caracterización de los sexos, son muchos los puntos contradictorios que podemos extraer de los *Hechos de Pablo y Tecla* y lo que podemos encontrar en las Cartas Pastorales. Por este motivo, Dennis McDonald defiende que la intención de los autores de las epístolas era precisamente luchar contra las leyendas orales que permitían a la mujer la libertad de enseñar en la Iglesia y de vivir permaneciendo célibes<sup>94</sup>. Incluso la probabilidad de que los “cuentos de viejas” a los que hace mención 1 Tim 4, 7<sup>95</sup> se refieran a este tipo de relatos es razonable.

A continuación estudiaremos los dos aspectos más llamativos o sobre los que más se incide en estos *Hechos*, la virginidad de Tecla y su actividad como maestra, además de otros elementos empleados en la masculinización de la protomártir minorasiática.

---

<sup>92</sup> No obstante, no todos los hombres son presentados de forma tan negativa. Támiris, el prometido de Tecla, sólo acusa a Pablo después de haber sido aconsejado por los enemigos del apóstol Demas y Hermógenes, los grandes antagonistas del relato. Por otra parte, los gobernadores se muestran dubitativos a la hora de condenar a Tecla, lloran cuando le ven en la arena y escuchan entusiasmados sus palabras. Asimismo, no todas las mujeres son descritas positivamente. La madre de Tecla, Teoclia, es muy reacia a que ésta abandone el hogar (HTP, 21), y a pesar de que la mayor parte de las mujeres se solidarizan con Tecla y lloran cuando está en la arena, otras se muestran hostiles a la de Iconio y exigen su muerte (HTP, 35).

<sup>93</sup> Todas las traducciones de los HTP en PIÑERO, 2009 (también dispone del texto griego).

<sup>94</sup> McDONALD, 1983, 34. El autor de los HPT, después de conocer las epístolas, pudo dar forma escrita a estos relatos que se oponían a lo dictado por los escritos pseudopaulinos. Sea como fuere, las Cartas Pastorales recogen y tratan de regularizar muchas de las conductas femeninas que se pueden apreciar en el personaje de Tecla.

<sup>95</sup> “Rechaza, en cambio, las fábulas profanas, verdaderos cuentos de viejas. Y entrénate en la piedad”.

### 3.1.2. Tecla virgen

Uno de los aspectos que más llama la atención de este texto cristiano es la presencia constante y la defensa de la virginidad, estrechamente vinculada al rechazo al matrimonio o el abandono familiar. Mientras que en los escritos pseudopaulinos, como ya hemos visto anteriormente, se le ordena a la viuda que vuelva a casarse y el matrimonio es prácticamente el destino natural de la mujer, en los *Hechos de Pablo y Tecla* se insiste en la pureza y virginidad de la protagonista femenina del relato (por ejemplo, en HTP 7). De hecho, en este relato Pablo alaba la virginidad, e, incluso, la concibe como una condición para la salvación:

Dimas y Hermógenes le respondieron (a Tamaris, prometido de Tecla): “No sabemos quién es ése (Pablo). Pero priva a los jóvenes de las mujeres y a las muchachas de sus (posibles) maridos diciéndoles: “No habrá para vosotros resurrección si no permanecéis castos, sin manchar vuestra carne, sino conservándola pura” (HTP, 12)<sup>96</sup>.

Esta invitación a la renuncia total del matrimonio va más allá de las cartas paulinas, donde, como hemos visto, se permitía a las viudas no volver a casarse (1 Cor 7, 39), o se proponía que las parejas casadas renunciaban a la actividad sexual sólo tras un acuerdo y por cierto tiempo (1 Cor 7, 5)<sup>97</sup>. En cambio, en los HPT Pablo no oculta que su deseo es que todo el mundo permanezca sin casarse, tal y como ha hecho él:

Bienaventurados los que conservan pura su carne, ya que serán templo de Dios. Bienaventurados los castos, porque con ellos hablará Dios [...]. Bienaventurados los que tienen mujer como si no la tuvieran, porque ellos recibirán a Dios como herencia [...]. Bienaventurados los cuerpos de los vírgenes porque ellos agradarán a Dios y no perderán la recompensa de su pureza. Porque la palabra del Padre será para ellos obra de salvación para el día de su Hijo, y tendrán descanso por los siglos de los siglos (HTP, 5-6).

Además, habría que destacar cómo la naturaleza virginal de Tecla queda resaltada cuando es condenada a las fieras, algo que nos adelanta lo que luego encontraremos en

---

<sup>96</sup> Son los enemigos de Pablo, Demas y Hermógenes, quienes aseguran que el apóstol enseña que no habrá resurrección si la mujer no se mantiene casta y no rechaza la carne. Algunos especialistas señalan que este pasaje no representa la enseñanza de Pablo sino que se trataría de una falsificación perniciosa de sus enseñanzas. No obstante, Lehtipuu cree que estas afirmaciones que sus enemigos atribuyen al apóstol concuerdan con la prédica del celibato que Pablo lleva a cabo en los pasajes 5 y 6 de los *Hechos de Pablo y Tecla* (LEHTIPUU, 2010, 352).

<sup>97</sup> “No os neguéis el uno al otro, sino de común acuerdo, y por tiempo limitado, para aplicaros a la oración; luego volved a los mismo [...]”.

actas martiriales como las de Perpetua e Inés. En la primera condena en Iconio, estando en la arena, Tecla es desnudada, pero una nube milagrosa de fuego desciende de los cielos para proteger su pudor de la mirada de los hombres:

Cuando la trajeron desnuda [...] ellos le prendieron fuego. Y aunque refulgía una enorme llama, el fuego no la tocaba, pues Dios, compadecido, hizo resonar un ruido subterráneo y una nube, en lo alto, llena de lluvia y granizo, la cubría con su sombra. Al momento vertió todo su contenido de modo que muchos corrieron grave peligro y murieron, mientras se extinguía el fuego y se salvaba Tecla (HTP, 22).

Algo muy similar ocurre en la segunda condena de Tecla en Antioquía:

Así pues, Tecla se lanzó al agua en nombre de Jesucristo. Pero las focas, tras ver el fulgor de un relámpago ígneo, quedaron flotando, muertas. Y se extendió sobre Tecla una nube de fuego, de modo que ni las fieras podían tocarla, ni pudiera contemplarse su desnudez (HTP, 34).

Éste es un *topos* que veremos repetido en los textos en los que la mujer, vulnerable, es expuesta desnuda frente a la multitud, con lo que su mayor virtud, el pudor, queda expuesto. En este caso es la divinidad la que intercede, con violencia inusitada, para actuar a modo de agente garante del pudor de su sierva. Nos movemos por lo tanto en un plano sumamente ambiguo en el que Tecla, a pesar de otros comportamientos destacadamente viriles como veremos a continuación, no termina de trascender su naturaleza femenina.

Como ya hemos comentado anteriormente, estrechamente vinculado con la virginidad y la defensa del pudor está otro de los componentes que volverá a aparecer en otros escritos que emplearemos posteriormente: el *topos* del abandono familiar y el rechazo al matrimonio. A lo largo del relato vemos cómo Tecla está decidida a acompañar a Pablo, y tras haber sido salvada milagrosamente de la primera condena acude donde está el apóstol (HTP 23–24). El celibato permite a Tecla una nueva autonomía, y al haber rechazado el matrimonio puede moverse fuera de los límites que determina la convención social: ha establecido una autodeterminación que le permite escapar del control masculino<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> RADFORD RUETHER, 1979, 71.

Por lo tanto, el abandono de sus responsabilidades domésticas adquiere una dimensión pública. Una vez que sea una maestra independiente va a ser recibida por los de fuera con violencia y hostilidad, hasta el punto de que intentarán acabar con ella en repetidas ocasiones: la primera, en Iconio, tras haber sido hallada junto a Pablo en la cárcel (HTP, 20) y la segunda, en Antioquía, tras rechazar al rico Alejandro (HTP, 27). Tecla se enfrenta por lo tanto a una sociedad hostil y sale victoriosa e indemne de sus dos intentos de suplicio.

No obstante, para autores como Cooper, los *Hechos de Pablo y Tecla*, contra lo que pudiera parecer, no se trata de un relato sobre la mujer o sobre el papel de la abstinencia sexual femenina, sino que lo que aborda es un conflicto de hombres, de su autoridad y del respeto al orden social, en el que la mujer sólo tiene una función retórica<sup>99</sup>. Al comienzo del relato Tecla no se resiste a las estructuras patriarcales y, una vez que conoce a Pablo, se muestra extremadamente respetuosa y silenciosa con el apóstol:

Regaló al carcelero un espejo de plata, penetró donde estaba Pablo y, sentándose a sus pies, se puso a escuchar las grandezas del Señor. Pablo no albergaba ningún temor, sino que se conducía con la libertad de Dios, y la fe de Tecla aumentaba mientras besaba sus cadenas (HPT, 18).

Pero para Lehtipuu la afirmación de que estos *Hechos* no reflejan la realidad de un relato sobre mujeres es un tanto exagerada, en especial porque este escrito describe muchas de las situaciones a las que se tendrían que enfrentar las mujeres cristianas: matrimonios con hombres paganos, mujeres ricas que, como la viuda Trifena, actuaban a modo de matronas de asociaciones culturales, etc. Por otra parte, el modelo femenino en este relato es algo más que una mera cuestión retórica, en tanto en cuanto la mujer ocupa un papel central en la cuestión de la autoridad y el orden social masculino, y pudo haber mujeres que leyeran este texto, se sintieran inspiradas por la actuación de Tecla y obraran más allá de los límites establecidos por la convención grecolatina<sup>100</sup>.

### **3.1.3 Tecla Maestra**

Sin duda el aspecto más interesante de Tecla de Iconio y lo que más destacó ya entre los antiguos, como demostraba el texto de Tertuliano, es su labor como maestra. Y como

---

<sup>99</sup> COOPER, 1996, p. 45.

<sup>100</sup> LEHTIPUU, 2010, p. 359.

una maestra muy activa, además. Su enseñanza cobra una dimensión abiertamente pública, pues una de sus predicaciones la realiza cuando está en la arena, frente al pueblo de Antioquía, y dirigiéndose al gobernador, la máxima autoridad masculina de la localidad asiática:

El gobernador mandó traer a Tecla de entre las fieras y le dijo: “¿Quién eres tú y qué tienes a tu alrededor, que ninguna fiera te ha tocado?” Respondió Tecla: “Soy sierva del Dios vivo y lo que me protege a mi alrededor es la fe que tengo en el Hijo de Dios, en quien Aquel se complació. [...] pues Él sólo es la frontera de salvación y el fundamento de la vida inmortal” (HTP, 37).

No obstante, será la casa de la viuda Trifena la que se convierte en el foco de la enseñanza de Tecla, lo que nos vuelve a llevar al interesante tema del papel ejercido por el orden de las viudas y sus hogares como foco de religiosidad y propagación de la nueva fe:

Tecla entró con ella (Trifena) y reposó en su casa durante ocho días, enseñándole la palabra de Dios, de modo que creyó Trifena y la mayoría de sus sirvientas. Y hubo una gran alegría en la casa (HTP, 39).

La labor de Tecla como maestra y discípula independiente de Pablo, aunque bajo su autoridad, va más allá cuando ella misma se bautiza durante su segunda condena:

Cuando concluyó su plegaria, se volvió, vio una gran cavidad llena de agua y se dijo: Ahora es el momento de recibir el baño. Y se lanzó al agua mientras decía: “En el nombre de Jesucristo me bautizo en mi postrer día” (HTP, 34).

Tecla se atribuye a sí misma el poder y la autoridad de bautizarse, algo que, tal y como da a entender el texto antes citado de Tertuliano, debió causar una honda impresión entre los intelectuales de la época. No obstante, cuando Tecla regresa junto a Pablo, éste, lejos de reprobarla, admira la hazaña de su discípula:

(Tecla dice:) He recibido el bautismo, Pablo. El que colabora contigo en el Evangelio me ha ayudado también en el bautismo. Tomó Pablo su mano y la condujo a casa de Hermeo. Allí escuchó todo lo suyo, de modo que se admiró muchísimo y los oyentes se fortalecieron (HTP, 40–41).

Pablo, lejos de condenar la actuación de su discípula, le envía como maestra independiente, algo sin parangón en los escritos cristianos de la época: *Se levantó Tecla y dijo a Pablo: Me marchó a Iconio. Pablo respondió: Vete y enseña la palabra de Dios* (HTP, 41). Más allá de la realización de sacramentos, los frutos de las enseñanzas y

predicaciones son muy notorias, pues son capaces de convertir a la nueva fe a la viuda Trifena:

Trifena, a quien dieron la buena noticia, salió al encuentro de Tecla con la muchedumbre, la abrazó y le dijo: “Ahora creo que los muertos resucitan; ahora creo que mi hija vive” (HTP, 39).

Tecla es incluso capaz de convertir al mismo gobernador de Antioquía y a las mujeres que habían contemplado a la de Iconio entre las fieras:

El gobernador dictó inmediatamente un decreto con estas palabras: “Os entrego libre a Tecla, sierva piadosa de Dios”. Todas las mujeres prorrumpieron en gritos y, como con una sola lengua, alabaron a Dios así: Sólo hay un Dios, el que ha salvado a Tecla. De modo de que con sus voces conmovieron a toda la ciudad (HTP, 38)

Tecla desempeñará su itinerante labor hasta su muerte: *Dando así testimonio, partió para Seleucia, y tras haber iluminado a muchos con la palabra de Dios, se durmió con un bello sueño* (HTP, 43).

Otro aspecto importante que habría que destacar es la importancia y las atribuciones que va adquiriendo el personaje de Tecla a medida que avanza el relato apócrifo. Tecla adquiere tal autoridad que actúa a modo de intercesora ante la divinidad al menos en dos ocasiones, otro importante *topos* característico de este tipo de narraciones, aunque no por ello debemos dejar de tener en cuenta que es una mujer, con todas las limitaciones que ello conlleva, la que actúa a modo de intercesora ante la divinidad y con gran éxito además:

- (Trifena): “Tecla, mi segunda hija, ven, ruega por mi hija para que viva por siempre, pues esto es lo que he visto en sueños” (HTP, 29).
- (Tecla): “Señor Dios en quien creo, en el que me he refugiado, que me ha salvado del fuego, concede tu recompensa a Trifena, que se ha apiadado de tu sierva y me ha guardado pura” (HTP, 31).

El siguiente es otro pasaje que deja constancia de cómo Tecla encarna un modelo femenino con extraordinarios atributos, que además goza el don de las visiones:

Como un cordero anda oteando al pastor en el desierto, así buscaba Tecla a Pablo. Mirando entre la gente, vio al Señor sentado en la figura del Apóstol [...]. Y continuó mirándolo fijamente, pero él subió al cielo (HTP, 21).

El papel de Tecla como intercesora y su habilidad visionaria tendrán un amplio alcance. Es probable que el texto de los *Hechos de Pablo y Tecla* fuese bien conocido en el norte de África, donde recibió la dura crítica de Tertuliano. Por lo que es posible que en la *passio* que estudiaremos posteriormente, la de Perpetua y Felicidad, se pueda vislumbrar cierta influencia de este texto cristiano. Sin ir más lejos, Perpetua actúa como intercesora, al igual que Tecla, y si hay algo de la *passio* de las mártires africanas que ha sido estudiado concienzudamente han sido las extraordinarias visiones de Perpetua.

La protagonista femenina de los *Hechos de Pablo y Tecla* sufre asimismo un proceso de virilización muy notorio una vez que ha disfrutado de unas atribuciones que difícilmente se corresponden con el ideal femenino que se proyecta en los textos de las Cartas Pastorales. Una vez que Tecla ha salido indemne de la condena en Iconio y regresa donde Pablo, la discípula le dice al apóstol de Tarso: “Voy a cortarme la cabellera y te seguiré adonde vayas” (HPT, 40). El cabello, como ya comprobaremos con el caso de Perpetua y de Inés, es un recurso muy explotado por los textos cristianos primitivos a la hora de dotar a la mártir de cierta aura masculina, como es este caso, o de resaltar su feminidad.

Además de cortarse el pelo, Tecla adoptará la apariencia varonil cuando, tras haber enseñado en casa de Trifena, decide acudir allí donde está Pablo: “Tomó esclavos de ambos sexos, se ciñó e hizo ajustar su túnica como si fuera una capa varonil, y se dirigió a Mira” (HPT, 40). Asistimos, por tanto, a un evidente proceso de masculinización del modelo femenino en el que la mujer que está adoptando comportamientos propios del hombre, además de adquirir su apariencia.

#### **3.1.4. Relación con Pablo y con la magia**

Otro aspecto que ha sido muy estudiado dentro de la amplia temática que ofrece una fuente histórica tan extraordinaria como los *Hechos de Pablo y Tecla* es la naturaleza de la relación que Tecla mantiene con Pablo. A pesar de ser una predicadora independiente, la Tecla de Iconio y la mujer que encontramos en Antioquía en su

segundo encuentro con Pablo son personajes muy diferentes. De ser una predicadora independiente pasa a estar bajo la tutela de Pablo, y esta diferencia puede deberse a que el pasaje de Antioquía (HPT, 26–39) responde al sustrato más antiguo de los relatos que conforman los *Hechos de Pablo y Tecla*.

Por ello se puede decir que este texto es ciertamente ambiguo: por un lado se nos muestra a una Tecla caracterizada como una discípula modélica de Pablo que está dispuesta a seguirle ciegamente allá a donde vaya el apóstol. Pero, a medida que el relato avanza, la presencia de Pablo decae y es Tecla la que adquiere un mayor protagonismo. Esto es muy notorio en la llegada de Pablo y Tecla a Antioquía, donde la mujer es perturbada por el sirio Alejandro. Éste llega a abrazar a la mujer, pero Tecla le rechaza y humilla, actuando como guardiana de su propio honor, rol que la tradición grecolatina atribuía fundamentalmente al hombre:

Pero el sirio, que era poderoso, la rodeó con sus brazos en la calle. Mas ella no lo soportó, sino que andaba buscando a Pablo. Gritaba amargamente con estas palabras: “No fuerces a una extranjera, no fuerces a la sierva de Dios. Soy ciudadana principal de Iconio, y por no haber querido casarme con Támiris he sido expulsada de la ciudad”. Puso sus manos sobre Alejandro, le desgarró la clámide, le arrancó la corona de su cabeza y lo dejó en ridículo (HPT, 26).

El propio Alejandro, pensando que Pablo era el protector de Tecla, le había ofrecido dinero a cambio de la mujer. Pero Pablo niega conocerla, con lo que está dejando vía libre a la virgen en la defensa personal de su honor y honestidad:

[...] (Alejandro) se enamoró de ella, y pretendía ablandar a Pablo con dinero y presentes. Pablo le dijo: “No conozco a la mujer de la que me hablas, pues no es mía” (HPT, 26).

Otro aspecto a destacar de la relación entre el apóstol y Tecla es el componente mágico que aparece en el texto de los *Hechos de Pablo y Tecla* y que tan presente estaba en la crítica pagana. Que el cristianismo invitase a las mujeres a permanecer sin casarse y sin hijos no sólo era una violación flagrante de la legislación augustea, sino que también había servido para que los antiguos quedaran convencidos de la conducta desviada de la mujer cristiana. Y esta circunstancia también se refleja en este texto, ya que Teoclia, madre de Tecla, cree que su hija ha sido víctima del hechizo del brujo Pablo:

(Teoclia dice:) “Tengo que contarte algo nuevo, Támiris. Pues hace tres días y tres noches que Tecla no se separa de la ventana, ni para comer ni para beber, sino que, con la mirada fija como hacia un espectáculo agradable, está tan apegada a un extranjero que predica palabras brillantes y engañosas [...] También mi hija está en la ventana pegada como una araña a sus palabras, y se halla dominada por un nuevo deseo y una terrible pasión. Presta fija atención a todo lo que aquél dice y ha quedado prendida” (HPT, 8-9).

De hecho, cuando Pablo llega a Iconio, la muchedumbre le considera un hechicero no porque haya realizado milagros, sino por el profundo efecto que su predicación está teniendo entre las mujeres. Por eso mismo las gentes de Iconio exigen su expulsión: *Toda la muchedumbre decía: “Quita al mago de en medio, pues ha corrompido a nuestras mujeres. Y el resto de la gente estaba de acuerdo”* (HPT, 16).

Los efectos de la prédica de Pablo sobre Tecla no se hacen esperar, y el “hechizo” del apóstol hace que su futura discípula permanezca inmóvil en la ventana durante varios días sin comer ni beber, preocupando a Teoclia y a Támiris<sup>101</sup>. En ningún momento se nos dice que Tecla ha olvidado a su familia y a su prometido, pero su obsesión por Pablo es inmediata y como consecuencia sus responsabilidades domésticas acaban siendo ignoradas. Es más, a Tecla no le basta escuchar al apóstol, sino que necesita estar ante su presencia. Por lo tanto, escapa una noche de su casa para poder verle una vez que el de Tarso ha sido arrestado<sup>102</sup>.

Ciertamente, la reacción de Tecla ante Pablo roza el erotismo:

Regaló al carcelero un espejo de plata, penetró donde estaba Pablo y, sentándose a sus pies, se puso a escuchar las grandezas de Dios [...]. Y la fe de Tecla aumentaba mientras besaba sus cadenas (HPT 18).

La presencia del elemento amoroso queda de nuevo patente cuando los familiares encuentran a Tecla en la prisión con el apóstol: *“Marcharon según les había indicado, y*

---

<sup>101</sup> Para Jackson – McCabe, este pasaje de los *Hechos de Pablo y Tecla* se corresponde con el hechizo del *agoge*, frecuente en la literatura grecolatina (JACSON McCABE, 2010, 275 y ss.)

<sup>102</sup> Este pasaje nos recuerda a las escapadas nocturnas de la mujer del relato de Apuleyo o las viudas que se acercan a la cárcel a acompañar a Peregrino en la obra de Luciano. La presencia de *topoi* literarios comunes en escritos paganos y cristianos de la segunda centuria es notable. Asimismo, cuando Tecla es descubierta por los miembros de su casa y su prometido, comunican a las autoridades que entre Tecla y Pablo hay un comportamiento sexual poco decoroso. De nuevo, vemos la conexión existente entre la pureza sexual femenina y su esencia moral, y cómo Pablo, al corromper a las mujeres, está actuando igual que el Jesús de Celso, que embruja a sus seguidores.

la encontraron allí, como encadenada por el amor” (HPT, 19)<sup>103</sup>. Esta atracción amorosa es espiritualizada durante la narración, de modo que se resalta el triunfo del amor espiritual sobre el amor terrenal. El mismo autor de los *Hechos de Pablo y Tecla* es consciente de que tal devoción puede ser interpretada por las personas exteriores al grupo, sobre todo por los familiares y los allegados, como un acto de magia de la que Tecla, una mujer que ha roto sus lazos familiares, ha sido víctima.

Por último, me gustaría destacar que éste podría ser un relato que trata de explicar de forma narrada cómo la mujer cristiana primitiva destruye la casa tradicional grecorromana y construye su comunidad alternativa. De hecho, cuando la viuda Trifena acoge en su casa a Tecla como si de su hija se tratara, se ha originado una comunidad en la que el lazo de sangre ha sido sustituido por el lazo cristiano espiritual. Algo que a medida que avancen los siglos se hará más presente en textos como las actas martiriales, como veremos más adelante con Perpetua y Felicidad. De todas formas, es en este nuevo espacio, la nueva familia cristiana, donde las Cartas Pastorales tratan de imponer su jerarquía para adecuarlo, en buena medida, a los cánones de la tradición grecolatina.

### 3.1.5. Tradición posterior

El culto a Tecla no tardó en extenderse por Asia Menor. Así lo atestigua Egeria (s. IV), que visitó su tumba y su complejo funerario durante su viaje por Oriente:

*Sed quoniam de Tharso tertia mansione, id est in Isauria, est martyrium sanctae Theclae, gratum fuit satis, ut etiam illuc accederem, praesertim cum tam in proximo esset [...]. Ibi ergo cum venissem in nomine Dei, facta oratione ad martyrium nec non etiam et lecto omnis actus sanctae Theclae, gratias Christo Deo nostro egi infinitas, qui mihi dignatus est indignae et non merenti in omnibus desideria complere (EG., It., 22 – 23)<sup>104</sup>.*

Pero en Isauria, a sólo tres días de Tarso, está el *martyrium* de Santa Tecla, y, como estaba tan cerca, nos alegramos de poder hacer el viaje hasta allí [...]. En el nombre del Señor llegué al *martyrium*, y allí celebramos una oración y leímos los

---

<sup>103</sup> Las versiones latinas de los *Hechos de Pablo y Tecla* cambian esta frase y Tecla está “encadenada por el amor de Cristo” o “por la doctrina que escuchaba de labios de Pablo”. Estos cambios en las versiones latinas sugieren que sus redactores eran conscientes de que este tipo de pasajes podían ser malinterpretados tanto por los lectores externos a la secta como por los mismos hermanos de fe.

<sup>104</sup> Trad. al inglés del texto latino en WILKINSON, 2006. La tumba de Tecla se puede contemplar a día de hoy en Meriamlik / Ayathekla (Turquía). Como señala S. F. Johnson, el hecho de que Egeria se refiera al relato apócrifo simplemente como los *Hechos de Tecla* da buena muestra de la devoción que las mujeres podían sentir por la protomártir de Iconio (JOHNSON, 2006, 1).

*Hechos de Tecla*, y di las gracias al Señor por su misericordia al haberme permitido satisfacer mis deseos.

Pero en los siglos siguientes, como consecuencia de escritos como el citado de Tertuliano, el papel de Tecla como mujer a la que Pablo concede la potestad de enseñar e incluso bautizar va a quedar totalmente relegado, y se le venerará como mártir (a pesar de que no muere ajusticiada) y, sobre todo, como virgen y modelo de vida ascética femenina. Muestra de ello es la obra *El Banquete de las 10 vírgenes* (o *Symposium*) de Metodio de Olimpia (muerto en el año 311). En ella Tecla es una de las 10 vírgenes que hacen apología de la virginidad. Las alusiones a los escritos paulinos son constantes en los discursos de las 10 vírgenes, pero, curiosamente, en el discurso de Tecla éstas son menos frecuentes. A pesar de que es descrita como discípula de Pablo, el discurso de Tecla se centra en la figura de la mujer y su hijo que luchan contra el dragón en el libro de las Revelaciones (Rev 12, 1-6). Tecla alaba la virginidad, como harán tantos autores por aquella época, pero no rechaza el matrimonio: “*aunque la luna es más grande que las estrellas, la luz de las otras estrellas no es destruida por la luna*” (MET., *Symp.*, 2.1). Y posteriormente podemos leer: “*Después de todo, la virginidad es un regalo de Dios, y no es apta para todos*” (MET., *Symp.*, 3.14)<sup>105</sup>.

Es evidente que el discurso que protagonizaba Pablo al comienzo de los *Hechos de Pablo y Tecla* se ha suavizado notoriamente en este texto griego, al igual que ocurre en la *Vida y Milagros de Santa Tecla* (s. V)<sup>106</sup>, en que el celibato ha dejado de ser una condición indispensable para la resurrección y en que, aunque la castidad se presente como algo encomiable, el matrimonio es un buen remedio contra la fornicación y asegura la continuidad de la vida. Como señala K. Aspegren, el personaje de Tecla, más allá de que sea un personaje ficticio o tenga una mínima base histórica, es un reflejo de los cambios decisivos que se produjeron en la historia más temprana, ya que el modelo que encarnará la de Iconio en posteriores manifestaciones literarias, como puede ser el caso del *Symposium* o la *Vida y Milagros de Santa Tecla*, sugiere un cambio de actitud notable respecto a lo que encontramos en el relato apócrifo<sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Traducción al inglés y texto griego en ROBERTS y DONALDSON, 1906. Traducciones al castellano hechas por mí.

<sup>106</sup> Se recomienda la traducción al francés de DAGRON, 1978.

<sup>107</sup> ASPEGREN, 1990, 112.

Tecla ha sido una santa de fama muy extendida tanto en el periodo antiguo como en el medieval, pero como una más entre otras tantas dedicadas a la ascesis, mientras que su faceta activa como maestra quedó rápidamente en el olvido. Además, es un claro ejemplo de personaje que sufre continuos desdobles: se ha documentado una Tecla de Aquileya, cuyas reliquias se adoraban en un monasterio de Alvernia durante el periodo altomedieval; Eusebio de Cesarea menciona a una Tecla palestina (*Los mártires palestinos*, III, 1), al igual que el *Martirologio* (*dies natalis* 24–25 de marzo). Igualmente, en una de las catacumbas romanas hay una tumba del siglo III perteneciente a una mártir Tecla<sup>108</sup>.

Tecla ya no goza de la condición de santa desde el Concilio Vaticano II, y destaca su condición de matrona de la ciudad de Tarragona, donde se celebró un interesante congreso internacional en octubre de 2011 denominado *Tecla, deixebra de Pau, santa d'orient i d'occident*.

### **3.2. Perpetua y Felicidad**

Si hay un relato martirial que ha acaparado la atención de estudios académicos de toda índole (filológicos, históricos, teológicos, literarios, incluso psiquiátricos) ésa ha sido la *Pasión de Perpetua y Felicidad* (PPF). La supuesta fidelidad con la que el autor relata lo acontecido (manejando fuentes directas de las mismas mártires, según él), las extraordinarias visiones de Perpetua, la riqueza de este relato protagonizado por una mujer, etc., han motivado que se hayan escrito verdaderos ríos de tinta desde ámbitos científicos diversos, aunque, evidentemente, yo me centraré en la perspectiva que nos han brindado los estudios realizados desde la historia de la mujer.

#### **3. 2. 1. Introducción**

La *passio* de Perpetua y Felicidad ha gozado de un gran reconocimiento y ya fue descrita por el gran estudioso H. Delehaye como una de las obras maestras de la literatura hagiográfica<sup>109</sup>. En la misma línea, Ruiz Bueno, quizás excesivamente, afirma que las actas del martirio de estas mujeres africanas son uno de los monumentos más admirables y más puros que ha legado el Cristianismo antiguo<sup>110</sup>. Ciertamente, la *passio*

---

<sup>108</sup> DI BERARDINO, s. v. “Tecla”.

<sup>109</sup> DELEHAYE, 1921, 47.

<sup>110</sup> RUIZ BUENO, 1968, 400.

de Perpetua y Felicidad es el relato de la experiencia femenina cristiana más completo que se tiene de estos primeros siglos del cristianismo.

El texto fue hallado a mediados del siglo XVII en un manuscrito de Montecassino por el prefecto de la Biblioteca Vaticana Lucas Holstein, y, editado por P. Poussines en 1663, se incorporó a los *Acta Sanctorum* en 1668<sup>111</sup>. En 1889 R. Harris halló una versión griega en la biblioteca del convento del Santo Sepulcro de Jerusalén y la publicó en 1890 junto a S. K. Gifford. Así daba comienzo un intenso debate que se prolongó durante la última década del siglo XIX en el que autoridades como A. Harnack o G. Krueger defendieron la originalidad de la versión griega, mientras que L. Duchesne, J. A. Robinson y los bollandistas se inclinaban por la versión en lengua latina. Por otro lado, autores como H. J. Shewring atribuyeron su redacción a Tertuliano<sup>112</sup>.

Además de las versiones latina y griega, contamos con una redacción más breve en la que hay una versión más alargada del interrogatorio y con algunas diferencias notables respecto a la fuente principal: los emperadores bajo cuyo principado se produce el martirio son Valeriano (253 – 260) y Galieno (253 – 268), y todos los familiares de la mártir son paganos, no sólo el padre. Asimismo, en la *passio brevis* se hace mención del marido de Perpetua y tanto ésta como Saturo son finalmente devorados por los leones.

Esta versión sugirió diferentes pareceres entre los estudiosos. Por una parte, B. Aubé defendió la originalidad del relato por la extensión y fidelidad con la que se recogía el proceso judicial<sup>113</sup>, pero Delehaye creyó que este pasaje fue añadido con posterioridad para lograr un mayor interés del público y que para su redacción bastaba con haber leído más *passiones* martiriales o haber sido testigo de algún proceso judicial.

---

<sup>111</sup> Una síntesis más detallada de las ediciones de la *passio* en RUIZ BUENO; 1968, 415 y ss.

<sup>112</sup> Para una síntesis más detallada de este debate y las publicaciones a las que dio lugar consultar VON FRANZ, 1991, p. 16. Asimismo, con ánimo de no hacer esta introducción excesivamente pesada y rebotante de notas a pie de página, he optado por no incluir las referencias bibliográficas de algunos de los autores involucrados en este debate, para lo cual remito a RUIZ BUENO, 1968, 401 y ss. Por otro lado, la atribución de la autoría de la *passio* a Tertuliano se debe a una frase del apologeta africano en su obra *De anima* (55, 4) donde hace referencia a la mártir: [...] *Et quomodo Iohanni in spiritu paradisi regio reuelata, quae subicitur altari, nullas alias animas apud se praeter martyrum ostendit? Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in reuelatione paradisi solos illic martyras uidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianitrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam* (en QUISPÉL, 1952). No obstante, autores como J. A. Robinson, A. D'Alés, F. J. Doelger y el propio Delehaye se mostraron contrarios a esta tesis.

<sup>113</sup> AUBÉ, 1881, 511.

La *passio* de Perpetua y Felicidad es un texto que surge al amparo del emergente foco cristiano del norte de África a comienzos del siglo III, que había sido liderado por Tertuliano en sus comienzos, y refleja el extraordinario vigor de esta comunidad. El autor del texto señala que las actas fueron elaboradas a partir de las propias palabras de Perpetua y de Saturio. Él solo se encarga del proemio y de la conclusión. Fue un escrito que tuvo una gran influencia en *passiones* posteriores como la de Montano y Lucio<sup>114</sup>, sobre todo por el carácter de las visiones que podemos encontrar en esta *passio* más tardía, pues tratan de emular a las de Perpetua y Saturio.

Si contemplamos el contexto sociopolítico en el que se redactan estas actas y se produce el martirio de Perpetua y de su esclava, habría que resaltar una frase que Tertuliano escribe en su *Apología*, muy pocos años antes de que produjeran estos acontecimientos:

*Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes insulas castella municipia conciliabula castra ipsa tribus decurias palatium senatum forum; sola vobis reliquimus templa* (TERT. *Apol.* 37, 4)<sup>115</sup>.

Somos de ayer y ya hemos llenado el orbe y todo lo vuestro: los municipios, las tribus, las decurias, el foro [...]; sólo hemos dejado para vosotros los templos.

Con estas palabras el gran apologeta africano estaba reflejando lo que de hecho era una realidad: el cristianismo había gozado de una extraordinaria expansión a lo largo del siglo II. Es en esta coyuntura de crecimiento cuando Septimio Severo (193 - 211) promulga su edicto, fechado entre el 200 y el 202, según el cual *ne fiant christiani*, tal y como recoge Esparciano, uno de los autores de la *Historia Augusta*<sup>116</sup>. Es una clara medida contra la evangelización y un alarmante aumento de los seguidores de la nueva fe.

En el proemio el autor justifica la puesta por escrito de las revelaciones de los mártires de Thuburbo Minus, actualmente Teburba, en las cercanías de Cartago, ya que han de parangonarse con las antiguas. Ciertamente, la *passio* recoge lo que parecen haber sido

---

<sup>114</sup> Mártires cartagineses muertos durante el reinado de Valeriano (253 – 260).

<sup>115</sup> Texto en latín en DEKKERS, 1954. Traducción en RUIZ BUENO, 1968, 398.

<sup>116</sup> *Historia Augusta, Vita Severi*, XVII. De todas formas, en ningún momento se señala que se haya dejado de lado la legislación anterior, según la cual, desde el polémico *Institutum Neronianum*, el cristianismo era un delito *sui generis*: “*ut christiani non sint*”. Ni Trajano ni Adriano habían introducido cambios significativos en la legislación anticristiana. Para más información sobre la legislación anticristiana en el siglo III se recomienda SANTOS YANGUAS, N., *El cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano*, Oviedo 1996.

notas redactadas por los protagonistas mientras estaban en prisión, y en las que narran sus visiones y vicisitudes. Este hecho es señalado por el redactor:

*Haec [Perpetua] ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narrauit sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit (PPF, II, 3)<sup>117</sup>.*

Ésta (en alusión a Perpetua), contó por sí misma todo el orden de su martirio, y yo copio como ella lo dejó escrito por su mano y sentimientos.

Perpetua es una matrona romana de unos veintidós años, de cultura refinada<sup>118</sup> y con un niño de pecho a su cargo cuando es enviada a prisión<sup>119</sup>. Forma parte de un equipo de catecúmenos dirigido por Saturo, un posible sacerdote o diácono que será, junto con Perpetua, el otro protagonista de la *passio*. Tras un periodo de arresto domiciliario, Perpetua recibe el bautismo en su hogar, a modo de desafío a la autoridad, lo que hace que sea conducida a la prisión en Cartago<sup>120</sup>. Allí recibirán, ella y sus compañeros, el apoyo espiritual (y en la medida de lo posible, material) de dos diáconos<sup>121</sup>:

*Tunc Tertius et Pomponius, benedicti diaconi qui nobis ministrabant, constituerunt praemio uti paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus.*

Entonces Tertio y Pomponio, diáconos bendecidos, que nos asistían, lograron a precio de oro que se nos permitiera por unas horas salir a respirar a un lugar mejor que la cárcel (PPF, III, 7).

Y es aquí cuando comienza el camino de Perpetua hacia el martirio, un proceso en el que la tuburbitana, una mujer, y, por lo tanto, perteneciente al género de la *infirmitas sexus*, adquirirá una serie de conductas y atribuciones que son indicativos de que

---

<sup>117</sup> Para la traducción de la *passio* me he guiado por la edición de RUIZ BUENO, 1968, quien, a su vez, se basa en la realizada por C. Van Beek (*Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis*, Noviomage 1936). Para las citas originales he tenido como referencia la misma obra contrastada por la versión facilitada por la página web *Latin Library* (<http://www.thelatinlibrary.com/perp.html> ; fecha de revisión: 17 / 08 / 2014).

<sup>118</sup> PEDREGAL ( 2011, p. 210) considera que la PPF es el relato de la experiencia femenina cristiana más completa con la que contamos, y que, al recoger lo que escribió Perpetua de su puño y letra, es una muestra del nivel cultural y de la formación de las nobles romanas convertidas al cristianismo. Sin duda abre una línea de investigación muy interesante.

<sup>119</sup> [...] *habens patrem et matrem et fratres duos, alterum aequae catechumenum, et filium infantem ad ubera. Erat autem ipsa circiter annorum uiginti duo* (PPF, II, 2-3).

<sup>120</sup> Son trasladados a la prisión del campamento de la *cohors urbana* de Cartago, pues el destino de las mártires será luchar contra las fieras para celebrar el día natalicio de Geta (muerto en el año 211), hijo de Septimio Severo y asociado al trono como César. Fue asesinado por orden de su hermano Caracalla (211 - 217)

<sup>121</sup> Esto da buena muestra de la ambigüedad de la legislación romana contra los cristianos y la forma en la que ésta se ejecutaba, dado que los que visitan a los condenados en la prisión son manifiestamente cristianos, y, sin embargo, no sufren ningún castigo.

Perpetua ha iniciado su camino hacia la perfección masculina. Esto lo veremos a través de una serie de *topoi*, entre los que habrá que destacar el rechazo y abandono familiar así como la actuación de la mártir en sus visiones y en el suplicio.

### 3.2.2. Rechazo familiar

El *topos* del rechazo / abandono familiar en este relato se recrea en torno a dos personajes secundarios: el padre de Perpetua y el hijo de la mártir. A pesar de tratarse de un personaje secundario del relato, el padre de Perpetua merecería un estudio en profundidad por sí solo, pues, como veremos, actúa constantemente como opositor a los deseos de su hija y como represor de sus aspiraciones. Es el primero en intentar provocar la apostasía de Perpetua y, tras la inutilidad de sus argumentos, trata de agredir a la mártir:

*Cum adhuc, inquit, cum prosecutoribus essemus et me pater uerbis euertere cupiret et deicere pro sua affectione perseueraret [...]. Tunc pater motus hoc uerbo mittit se in me ut oculos mihi erueret, sed uexauit tantum et profectus est uictus cum argumentis diaboli. Tunc paucis diebus quod caruissem patre, domino gratias egi et refrigeraui absentia illius* (PPF, III, 1–4).

Cuando todavía nos hallábamos entre nuestros perseguidores, como mi padre deseaba ardientemente hacerme apostatar con sus palabras, y, llevado de su cariño, no cejara en su empeño de derribarme [...]. Entonces mi padre, irritado por esta palabra, se abalanzó sobre mí con ademán de arrancarme los ojos; pero se contentó con maltratarme. Y se marchó, vencido él y los argumentos del diablo.

Cuando Perpetua rechaza la autoridad que tiene su padre sobre ella, aún sabiendo cuánto daño personal y público hace esta decisión a su familia, empieza su distanciamiento, la transgresión de su papel femenino, para asumir la tarea de líder de sus compañeros.

Estando Perpetua ya en prisión, el padre acude a visitarle para instarle a que desista de un destino tan trágico como es el martirio. Su discurso, rebosante de patetismo, es muy significativo, pues ya se vislumbra el *topos* del abandono familiar así como la defensa del honor, algo tan intrínsecamente masculino:

*“Miserere, filia, canis meis; miserere patri, si dignus sum a te pater uocari; si his te manibus ad hunc florem aetatis prouexi, si te praeposui omnibus fratribus tuis: ne me dederis in dedecus hominum. Aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram, aspice filium tuum qui post te uiuere non poterit. Depone animos; ne uniuersos nos extermines. nemo enim nostrum libere loquetur, si tu aliquid fueris passa”* (PPF, V, 2 – 4).

“Compadécete, hija mía, de mis canas; compadécete de tu padre, si es que merezco ser llamado por ti con el nombre de padre. Si con estas manos te he llevado hasta esa flor de tu edad, si te he preferido a todos tus hermanos, no me entregues al oprobio de los hombres. Mira a tus hermanos; mira a tu madre y a tu tía materna; mira a tu hijito, que no ha de poder sobrevivirte. Depón tus ánimos, no nos aniquiles a todos, pues ninguno de nosotros podrá hablar libremente, si a ti te pasa algo”.

Por último, durante el interrogatorio liderado por el procónsul Hilariano, quien ejerce el *ius gladii* tras la muerte de su antecesor Minucio Timiniano, el padre de Perpetua vuelve a suplicar a la mártir que se apiade de él y del niño:

*Ascendimus in catastam. Interrogati ceteri confessi sunt. Ventum est et ad me. Et apparuit pater ilico cum filio meo et extraxit me de gradu dicens: “Supplica. Miserere infanti”. Et Hilarianus procurator, qui tunc loco proconsulis Minuci Timiniani defuncti ius gladii acceperat: “Parce, inquit, canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute imperatorum” (PPF, VI, 2-4).*

Subimos al estrado. Interrogados todos los demás, confesaron su fe. Por fin me llegó a mí también el turno. Y, de pronto, apareció mi padre, con mi hijito en brazos, y me arrancó del estrado, suplicándome: “Compadécete del niño pequeño”. Y el procurador Hilariano, que había recibido a la sazón el *ius gladii* en lugar del difunto Minucio Timiniano [dice]: “Ten consideración de las canas de tu padre; ten consideración a la tierna edad del niño. Sacrifica por la salud de los emperadores”.

Podríamos hablar incluso de cierta feminización de la figura del padre, a medida que Perpetua ha iniciado su proceso de masculinización. Cuando Perpetua está esperando la ejecución de su pena, el padre vuelve a visitar a la mártir a la prisión, y, ante el dolor que le produce el destino de su hija, se comporta de forma exagerada y femenina:

*Ut autem proximavit dies muneris, intrat ad me pater meus consumptus taedio, et coepit barbam suam euellere et in terram mittere, et prosternere se in faciem, et inproperare annis suis, et dicere tanta uerba quae mouerent uniuersam creaturam (PPF, IX, 2).*

Mas cuando se aproximó el día del espectáculo, entró mi padre a verme, consumido por la pena, y empezó a mesarse la barba, a arrojarse por tierra, a pegar su faz en el polvo, a maldecir de sus años y decir palabras tales que podían conmover la creación entera.

La relación de Perpetua con su hijo es otro de los aspectos que nos permitirá analizar el proceso de masculinización de la mártir. Perpetua opta por el martirio antes que por su hijo, lo que no significa que se despreocupe por él. Cuando Perpetua es llevada a prisión se siente angustiada por su hijo pequeño y aprovecha las salidas de la cárcel para

alimentarle, hasta que finalmente logra que el niño permanezca con ella en prisión, lo que le llena de vitalidad:

*Et statim conualui et releuata sum a labore et sollicitudine infantis, et factus est mihi carcer subito praetorium, ut ibi malle esse quam alicubi* (PPF, III, 9).

Al punto me sentí con nuevas fuerzas y aliviada del trabajo y solicitud por el niño y súbitamente la cárcel se me convirtió en un palacio, de suerte que prefería morar allí antes que en ninguna otra parte.

Cuando Perpetua es finalmente sentenciada a morir a manos de las fieras envía al diácono Pomponio a reclamar el hijo al padre de la mártir, pues la criatura ya estaba acostumbrada a ser amamantada y a vivir con Perpetua en la cárcel. Pero, por otra parte, Perpetua no se deja persuadir cuando su padre apela al instinto maternal o ante la presencia de su hijo en el juicio. Y, finalmente, ante la imposibilidad de que su hijo permanezca con ella en la cárcel por más tiempo tras su sentencia, en un acto milagroso, Dios deseca sus pechos: los lazos físicos y psicológicos de Perpetua para con su hijo han sido disueltos. La mártir ha renunciado completamente al mundo y se acerca al modelo varonil:

*Et quomodo Deus uoluit, neque ille amplius mammas desiderauit neque mihi feruorem fecerunt ne sollicitudine infantis et dolore mammarum macerarer* (PPF VI, 8).

Y por quererlo así Dios, ni el niño echó de menos los pechos ni yo sentí más hervor en ellos. Así lo ordenó Dios, para que no fuera atormentada yo juntamente de la angustia por el infante y el dolor de mis pechos<sup>122</sup>.

El abandono familiar es algo frecuente en la literatura martirial tanto masculina como femenina, pero para C. Moss el rechazo a la familia es un medio para masculinizar a la mujer<sup>123</sup>. La familia biológica es rechazada para que su lugar lo ocupe una nueva familia, la familia espiritual de los cristianos. En los comienzos del acta, que, como ya hemos comentado, el autor atribuye a la misma Perpetua, ésta nos informa de su relación con sus padres, sus hermanos y su hijo. Ya hemos visto cómo el padre trata de hacerla desistir, primero con agresiones y finalmente recurriendo a las emociones y su deber familiar para con su hijo. Rechaza los consejos y súplicas de su padre, aunque se

---

<sup>122</sup> Es una imagen que contrasta notablemente con el momento de suplicio de Felicidad, que, en un pasaje cargado de dramatismo, es arrastrada por la vaquilla con los pechos aún destilando leche tras haber dado a luz recientemente (PPF, XVIII).

<sup>123</sup> MOSS, 2010, 190.

compadece de él cuando por orden de Hilariano recibe una paliza<sup>124</sup> y cuando, en su visita a la prisión de su hija, comienza a revolcarse por los suelos.

La ausencia del marido de Perpetua en la *passio* ha sido una cuestión ampliamente debatida. Perpetua es descrita como una mujer *matronaliter nupta* (PPF, II, 1), pero cuando es encarcelada no entrega el hijo a su marido, y cuando el padre de Perpetua le suplica que se comparezca del destino de los suyos, el marido no es mencionado en ningún momento (PPF, V, 3). Esto ha hecho que J. Bremmer considere que la mártir africana era viuda<sup>125</sup>. Para Moss, esta tesis sólo sería posible si en PPF, II, 1 es empleado el término *nupta* para referirse a Perpetua como esposa de Cristo –algo que en PPF, XVIII, 2 sí que parece que es evidente, *ut matrona Christi*– y no para aludir a su status social<sup>126</sup>.

Ya hemos comentado que el abandono familiar es un *topos* de la literatura martirial que en el caso de las mártires femeninas se emplea para masculinizar el modelo femenino que encarnan. Y los ejemplos a este respecto son abundantes. Ya hemos tratado el caso de Tecla, que abandona a su familia y a su prometido Támiris para acompañar a Pablo. También podríamos mencionar a las santas Ágape, Quionia, Irene, etc.<sup>127</sup> o a Santa Eulalia de Mérida, que cuando es instada por el gobernador a considerar el destino de su familia la mártir le escupe en los ojos y vuelca el altar de los sacrificios<sup>128</sup>.

¿Por qué se resalta el papel de madre de Perpetua? Una de las posibilidades que ha apuntado Moss es que se quiera vincular a Perpetua con las Sagradas Escrituras<sup>129</sup>. En el prólogo el redactor de la *passio* ha tratado de unir a estos mártires con los héroes del pasado:

*Si uetera fidei exempla et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia propterea in litteris sunt digesta ut lectione eorum quasi*

---

<sup>124</sup> *Et cum staret pater ad me deiciendam, iussus est ab Hilariano proicet uirga percussus est. Et doluit mihi casus patris mei quasi ego fuissem percussa; sic dolui pro senecta eius misera* (PPF, VI, 5).

<sup>125</sup> BREMMER, 2002, 95.

<sup>126</sup> MOSS, 2010, 204. También habría que señalar la sugerencia de C. Osiek: el marido de Perpetua podría ser Saturo, su compañero en el martirio. Osiek argumenta su tesis en que en una *passio* más tardía, el *Martirio de Timoteo y Maura*, los dos mártires, recién casados, se refieren uno al otro como “hermanos”. OSIEK, 2002, 287 y ss.

<sup>127</sup> Su *passio* se puede consultar en RUIZ BUENO; 1968, 1033 y ss.

<sup>128</sup> PRUD., *Per.* III, 125–130 (en THOMSON, 1995).

<sup>129</sup> MOSS, 2010, 192 y ss.

*repraesentatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et noua documenta aeque utrique causae conuenientia et digerantur?* (PPF, I, 1).

Si los antiguos ejemplos de la fe, que atestiguan la gracia de Dios y obran la edificación del hombre, no por otro motivo se han puesto por escrito, sino porque con su lectura, como con nueva representación de las cosas, sea Dios honrado y el hombre confortado, ¿por qué no habrán también de escribirse los nuevos documentos que dicen con una y otra causa?

De hecho, como ya hemos comentado anteriormente, en el Antiguo Testamento, en el II Libro de los Macabeos (7, 1–42), encontramos el pasaje de una madre que es martirizada junto a sus siete hijos. Esta madre sienta el precedente literario de una mujer que prefiere la muerte a una relación terrenal con sus hijos. Es muy probable que el redactor de esta *passio* conociese este relato de las Sagradas Escrituras, pues en actas más tardías como son la de Montano y Lucio y la de Mariano y Santiago, escritas por el círculo africano después del gobierno de Valeriano (253 – 260), se alude a la madre del Libro de los Macabeos como ejemplo de maternidad<sup>130</sup>. Por lo tanto, Perpetua puede estar siguiendo el modelo de la maternidad de las escrituras. Así, el vínculo de la iglesia cartaginesa con el mundo bíblico sería más sólido.

Por otro lado, la preferencia de Perpetua por el martirio antes que la maternidad cumple una función exhortativa: asistimos a la creación de un modelo femenino cristiano ideal que choca con lo establecido en las Cartas Pastorales. Este abandono familiar característico de las mujeres mártires, y como veremos más tarde también de las mujeres ascetas, es un desafío a la lealtad de maridos y padres. Es, según hemos comentado en más de una ocasión, una subversión de las normas de la sociedad romana y un rechazo al papel tradicional de la mujer<sup>131</sup>.

En los martirios masculinos, como puede ser el caso de Policarpo, a los condenados se les insta a que se apiaden de sí mismos y que salven su vida<sup>132</sup>. Puede aparecer la

---

<sup>130</sup> *Passio* de Montano y Lucio, XVI; *Passio* de Mariano y Santiago, XIII. Ambas en RUIZ BUENO, 1968.

<sup>131</sup> Lefkowitz va más allá y opina que el deseo de Perpetua de mantener una relación asexual con sus correligionarios puede ser considerado un atentado político y moral contra la sociedad contemporánea. En LEFKOWITZ, 1976, 418.

<sup>132</sup> *Et cum assiduus praeceptor assisteret, enuntians: Iura fortunam Caesaris, et poteris relaxari, Christumque contemne* (*Passio* de San Policarpo, IX). En RUIZ BUENO, 1968. Policarpo, obispo de Esmirna, es martirizado en el año 155, durante el gobierno de Antonino Pío. Su martirio es redactado por la iglesia de la localidad anatólica para la comunidad de Filomelo y todas las iglesias católicas (asimismo en Eusebio de Cesarea, HE, IV, 15).

mención a la familia y a su deber para con ellos, pero, por lo general, ocupa un lugar secundario en las actas. No así en los martirios femeninos, donde por encima de la persuasión de los gobernadores están las constantes alusiones a la familia y a los hijos de la condenada.

No obstante, nos encontramos con martirios masculinos en los que el *topos* del abandono familiar tiene una presencia si no fundamental, sí al menos muy notable. Un claro ejemplo es el de San Ireneo, obispo de Sirmio (actualmente Mitrowitz), en la provincia de Panonia inferior. Ireneo es ajusticiado como consecuencia del cuarto edicto de Diocleciano (304) y para Dufourqc las actas datan en torno al año 400 y no han sido retocadas<sup>133</sup>. Cuando Ireneo es torturado por el presidente Probo, los familiares del obispo empiezan a suplicar:

*Advenientes vero parentes eius, videntes eum torqueri precabantur eum. Hinc pueri pedes eius amplectantes dicebant: "Miserere tui et nostri, pater"; inde uxores lugentes vultum et aetatem eius precabantur (Passio de Ireneo, III)<sup>134</sup>.*

En aquel momento llegaron sus familiares y, al verle en el tormento, le suplicaban. Por un lado, los niños, abrazándose a sus pies, le decían: "Padre, ten lástima de ti y de nosotros". Por otro, las esposas le suplicaban por su rostro y su edad.

Probo trata de convencer a Ireneo recurriendo al dolor de sus familiares, evidentemente, sin éxito. En un interrogatorio posterior Ireneo va más lejos e incluso les niega:

*Probus dixit: "Uxorem habes?" Irenaeus respondit: "Non habeo". Probus dixit: "Filius habes?" Irenaeus respondit: "Non habeo". Probus dixit: "Parentes habes"? Irenaeus respondit: "Non habeo". Probus dixit: "Et qui fuerunt illi qui praeterita flebant sessione?" Irenaeus respondit: "Praeceptum est Domini mei Iesu Christi dicentis: Qui diligit patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut fratres aut parentes super me, non est me dignus" (Mt 10, 37) (Passio de Ireneo, IV).*

Probo dijo: "¿Tienes mujer?" Ireneo respondió: "No tengo". Probo dijo: "¿Tienes hijos?" Ireneo respondió: "No tengo". Probo dijo: "¿Tienes parientes?" Ireneo respondió: "No tengo". Probo dijo: "Pues, ¿quiénes eran aquellos que lloraban en la sesión pasada?" Ireneo respondió: "Hay un precepto de mi Señor Jesucristo que dice: *El que ama a su padre, o a su madre, o a su esposa, o a sus hijos, o a sus hermanos, o a sus parientes por encima de Mí no es digno de Mí*".

---

<sup>133</sup> A. DUFOURQC, 1900, vol. II, 243.

<sup>134</sup> Texto original y traducción de la *passio* de S. Ireneo en RUIZ BUENO, 1968.

Ireneo fundamenta su rechazo a la familia en las Sagradas Escrituras. Otro caso muy significativo es el de San Fileas, obispo de Tmuis, en el Bajo Egipto, y martirizado también durante la Gran Persecución de Diocleciano<sup>135</sup>. El abogado Culciano apela a su conciencia y su deber para con los suyos, pero, al igual que Ireneo, Fileas recurre a las Escrituras para mantenerse firme en su propósito:

*Culcianus dixit: "Quomodo, ergo, quae ad filios tuos et coniugem conscientia est, non custodies?" Phileas respondit: "Quoniam quae ad Deum est, conscientia eminentior est. Dicit enim sacra et divina scriptura: Diliges Dominum tuum qui te fecit" (Passio de San Fileas, I)<sup>136</sup>.*

Culciano dijo: "Pues, ¿Cómo no te muestras tan escrupuloso en tus deberes para con tu mujer y tus hijos?" Fileas respondió: "Los deberes para con Dios están por encima de todos los demás. Dice, en efecto, la sagrada y divina Escritura: *Amarás a tu Señor que te ha creado*".

El acto de la súplica y la apelación a la memoria de la mujer y los hijos es un *topos* icónico ya desde la historia y la mitología griega. Prueba de ello es el pasaje de la *Ilíada* en el que Hermes aconseja a Príamo que, para obtener el cuerpo de Héctor, se eche a los pies de Aquiles e invoque la memoria de la mujer e hijos del pélida para conmoverle<sup>137</sup>. El abandono familiar es además un fuerte componente retórico que diferencia a los cristianos y fortalece su identidad, aunque en el caso de los martirios masculinos el rechazo familiar se puede asimilar al abandono de otras obligaciones ciudadanas como puede ser el servicio militar en pos de la lealtad al mensaje de Dios<sup>138</sup>.

Por lo tanto, no podemos decir que el abandono familiar sea un *topos* exclusivo y particular del martirio femenino, pero sí es verdad que en casos como el de Perpetua adquiere un protagonismo muy notable y actúa como un factor masculinizador de la figura de la mártir africana. De todas formas, el hecho de que el abandono de su hijo en el relato martirial sea más descriptivo y emotivo se explica también porque, al igual que

---

<sup>135</sup> A diferencia de la *passio* de San Ireneo, la de Fileas ha suscitado un debate en torno a su autenticidad. Le Blant y Dehaye apostaron por la originalidad del relato, pero Dufourcq opinó que ésta estaba lejos de poder establecerse.

<sup>136</sup> La *passio* de Fileas (texto en latín y traducción) en RUIZ BUENO, 1968.

<sup>137</sup> HOM., II. XXIV, 465 y ss.

<sup>138</sup> Ejemplos en el Martirio de Maximiliano y de Julio, ambos bajo Diocleciano.

el *Martirio de Policarpo* o las *Actas de los Mártires de Lyon*, es un documento extraordinariamente extenso y elaborado.

No obstante, tal y como apunta Moss, no podemos hablar de un rechazo total a la familia. Perpetua sólo muestra cierta hostilidad hacia su padre, un pagano que es el único de la familia que no se alegra del destino glorioso de su hija mártir<sup>139</sup>. Perpetua parece mantener una estrecha relación con su hermano, también catecúmeno, a quien encomienda el cuidado de su madre y de otro hermano (al que habría que sumar al difunto Dinócrates). De hecho, es este hermano quien le invita a tener visiones, reconociendo además la dignidad que había alcanzado Perpetua al ser condenada por su fe:

*Tunc dixit mihi frater meus: “Domina soror<sup>140</sup>, iam in magna dignatione es, tanta ut postules uisionem et ostendatur tibi an passio sit an commeatus”* (PPF, IV, 1).

Entonces me dijo mi hermano: “Señora hermana, ya has llegado a una alta dignidad, tan alta que puedes pedir una visión y que se te manifieste si tu prisión ha de terminar en martirio o en libertad”.

El caso de Felicidad es considerablemente distinto. El abandono del hijo que protagoniza la esclava de Perpetua se narra de forma muy sucinta en la *passio*, a pesar de que es un documento que elabora otros pasajes con suma meticulosidad. Felicidad es arrestada estando embarazada. Su única preocupación es saber si su estado le va a impedir ser ajusticiada junto al resto de sus hermanos de fe:

*Cum octo iam mensium uentrem haberet (nam praegnans fuerat adprehensa), instante spectaculi die in magno erat luctu ne propter uentrem differretur (quia non licet praegnantis poenae repraesentari) et ne inter alios postea sceleratos sanctum et innocentem sanguinem funderet* (PPF, XV, 2).

Como se hallaba en el octavo mes de su embarazo (pues fue detenida encinta), estando inminente el día del espectáculo, se hallaba sumida en una gran tristeza, temiendo que se había de diferir su suplicio por razón de su preñez (pues la ley veda ejecutar a las mujeres preñadas), y tuviera que verter su sangre, santa e inocente, entre los demás criminales.

---

<sup>139</sup> MOSS, 2010, p. 195. Aun así, tanto cuando el padre recibe la paliza por orden de Hilariano como cuando comienza a estirarse las barbas y a revolcarse por el suelo, Perpetua se apiada de su él y su avanzada edad.

<sup>140</sup> Su hermano en este momento se refiere a Perpetua como hermana y señora. Igualmente, en su primera visita a la prisión, el padre no se refiere a Perpetua como su hija si no como su señora, algo que es destacado con vehemencia en el texto: *et lacrimans me iam non filiam nominabat sed dominam* (PPF, V, 5), muestra del prestigio que ha alcanzado Perpetua en su camino al martirio.

Como sus correligionarios no quieren que Felicidad sea ejecutada en solitario comienzan a orar, y nada más finalizar sus rezos, Felicidad se pone de parto y da a luz a una niña que es entregada a una hermana que la cría como hija<sup>141</sup>. Por lo tanto Felicidad está dejando su hijo a su “familia”. No a la biológica, si no a la familia conformada por la fe.

Y es que estamos asistiendo a la suplantación de la familia biológica por una nueva familia espiritual, la familia cristiana. Con Orígenes de Alejandría (185 – 254) hay una tendencia a situar a los mártires en una nueva familia espiritual universal. En su *Exhortación al Martirio* se puede leer:

Si llego a ser mártir, desearía también dejar hijos con campos y casa, para que, como Dios Padre y nuestro señor Jesucristo, de quien recibe nombre toda la familia en el cielo y en la tierra, pueda llamarme padre de muchos [...]. Que tal vez esos padres son aquellos que fueron una vez mártires y dejaron hijos, por lo cual han llegado a ser padres de padres [...]. Aquellos que dejaron hijos y fueron mártires son padres no de niños sino de padres (ORIG, *Ex.*, 14)<sup>142</sup>.

Los mártires están destinados, para este Padre de la Iglesia oriental, a ocupar un lugar importante en la nueva familia cristiana universal. Son los “padres de padres”, y vienen a ejercer ese papel patriarcal en la jerarquía cristiana que marcaba la tradición grecolatina. Esto también se puede contemplar en la ya mencionada *passio* de Fileas:

*Advocati et officium una cum curatore et cum ómnibus propinquis eius pedes eius complectebantur, rogantes ut respectum habere uxoris, et curam susciperet liberorum. Ille, velut si saxo immobili unda allideretur, garrientium dicta respuere, animo ad caelum tendere, Deum habere in oculis, parentes et propinquos sanctos martyres et apóstolos ducere se dicebat oportere (Passio de Fileas, III).*

En aquel punto los abogados, la audiencia entera, el procurador de la ciudad y sus parientes; todos se arrojaron a sus pies, abrazándolos y suplicándole que tuviera consideración a su esposa y mirara por el cuidado de sus hijos. Él, como roca inmóvil azotada por las olas, decía que le era preciso desechar cuanto en aquella algarabía le gritaban, que su alma se encaminaba ya al cielo, que tenía a Dios ante los ojos y que sus parientes y allegados eran los santos mártires y los apóstoles.

---

<sup>141</sup> *Ita enixa este puellam, quam sibi quaedam soror in filiam educavit* (PPF, XV, 7). Como es empleado el término *soror*, no podemos saber si el redactor de la *passio* se está refiriendo a una hermana en la fe o a una hermana de sangre. Si Felicidad es la esclava de Perpetua, técnicamente los esclavos no tenían permitido casarse y tener familia, aunque en ocasiones en las inscripciones funerarias los esclavos hacen uso del lenguaje familiar.

<sup>142</sup> En MARTÍN, 1991.

Entonces, el rechazo a la familia no es una cuestión de género, no al menos en su totalidad. En los martirios femeninos este *topos* es empleado para masculinizar a la mártir en cuestión, pero la presencia del rechazo a la familia en otras *passiones* masculinas nos hace pensar que estos documentos nos quieren hacer contemplar la deconstrucción de la familia biológica y la consiguiente construcción de la familia cristiana<sup>143</sup>. Por lo tanto, la masculinización de la mujer se está superponiendo a esta configuración de la jerarquía martirial. Ciertamente, hemos comprobado que el abandono familiar está más extendido de lo que la concentración de estudios académicos en la *passio* de Perpetua y Felicidad ha revelado hasta la fecha.

El rechazo familiar puede funcionar como un elemento retórico de gran fuerza que persigue la construcción no ya del mártir ideal, pues el martirio era un privilegio de Dios concedido a unos pocos elegidos, sino del cristiano ideal. Si las *passiones* subvierten las estructuras tradicionales de la sociedad grecolatina y contemplamos cómo una mujer opta por el martirio antes que por el cuidado de su familia, es porque tratan de enfatizar los deberes del cristiano para con Dios.

Por lo tanto, a modo de conclusión, hemos advertido que, al igual que ocurría en los *Hechos de Pablo y Tecla*, el rechazo a la familia vuelve a estar muy presente en esta *passio*. En las cartas paulinas se vislumbraba un abandono del matrimonio a favor de una vida junto a los hermanos de fe. Y cuando el mártir muere, junto con sus bienes materiales, deja atrás a su familia. Perpetua ha rechazado además los consejos de su padre y ha dejado atrás a su marido, que ni siquiera aparece mencionado en las actas. En definitiva, Perpetua está rompiendo con el papel definitorio de la mujer de la antigua Roma. Para la tradición grecolatina, una mujer que está rechazando a la familia también se está rechazando a sí misma. Ha roto con el modelo femenino para dar paso a una conducta virilizada<sup>144</sup>.

---

<sup>143</sup> MOSS, 2010, 205.

<sup>144</sup> No obstante, la mártir se mueve en un ambiguo doble plano entre la masculinidad y la feminidad. A la mencionada preocupación que muestra por el bienestar de su hijo, hay que destacar que, al igual que ocurría en *los Hechos de Pablo y Tecla*, en la *passio* de Perpetua y Felicidad vuelve a estar presente la brujería y hechicería, estrechamente vinculadas al modelo femenino. El tribuno de la prisión, por miedo a que las reas escapen por medio de algún hechizo, las trata con dureza: *Cum tribunus castigatus eos castigaret, quia ex admonitionibus hominum uanissimorum uerebatur ne subtraherentur de carcere incantationibus aliquibus magicis [...]* (PPF, XVI, 2).

### 3.2.3 Las visiones y la ejecución

Las visiones de Perpetua han sido uno de los aspectos más estudiados de la *passio*. No obstante, aquí analizaré cómo éstas son también un indicativo de que Perpetua se halla inmersa en un proceso masculinizador del modelo femenino encarnado por la mártir.

La importancia de la mártir como intercesora por las almas queda patente en la segunda y tercera visión. En efecto, estando en oración en la cárcel, Perpetua se acuerda de Dinócrates, su hermano pequeño, que había muerto sin recibir el bautismo. Primero contempla a Dinócrates sediento y sucio, tratando de beber agua de una piscina cuyo brocal supera la estatura del pequeño. Perpetua reza día y noche para que por su intercesión su hermano fuera perdonado. Otro día que permanecen con el cepo, Perpetua tiene una nueva visión en la que contempla a Dinócrates limpio y la misma piscina con el brocal a la altura del ombligo del pequeño<sup>145</sup>. Además, Dinócrates tiene una copa de la que bebe y el agua no se agota. Cuando su sed ha sido saciada, comienza a jugar feliz. Perpetua despierta y es consciente de que su hermano había superado su pena: *Tunc intellexi translatum eum esse de poena*. Perpetua se presenta como una intercesora ante la divinidad, un *topos* habitual en estos textos y que nos vuelve a indicar que la mártir ha alcanzado un prestigioso status..

Otra de las visiones se muestra reveladora a la hora de contemplar el proceso de masculinización de Perpetua. El día anterior a su ejecución, justamente el de la cuarta visión de la santa, es acompañada al anfiteatro por el diácono Pomponio y ha de enfrentarse a un gladiador egipcio y sus sirvientes. Perpetua tiene sus propios ayudantes y partidarios, que la desnudan, quedando convertida así en varón: *Et expoliata sum et facta sum masculus; et coeperunt me fauiores mei oleo defricare, quomodo solent in agone* (PPF, X, 7, “Me desnudaron y quedé convertida en varón; y empezaron mis ayudadores a frotarme con aceite, como se acostumbra a hacer en los combates”).

Perpetua se enfrenta al egipcio en un combate de pugilato y consigue derrotarle, y recibe un ramo de un lanista que le besa y le dice: “Hija, la paz contigo”. Anteriormente, cuando Perpetua había rechazado la función femenina por excelencia, la educación de su hijo, esta decisión había quedado registrada sobre su cuerpo, que

---

<sup>145</sup> También observa cómo dónde antes tenía la herida de la enfermedad facial que le había llevado a la muerte (*per infirmitatem facie cancerata male obiit ita ut mors eius odio fuerit omnibus hominibus*, PPF VII, 5) ahora sólo tiene una cicatriz.

somatiza su vocación religiosa erosionando sus rasgos distintivos de mujer (se le restañe la leche materna). Parece que de nuevo su cuerpo ejerce de catalizador de este proceso de masculinización que parece culminar en la visión en la cual ella se ve a sí misma, bajo la forma de un varón, luchando contra un egipcio que simboliza el mal, y al que, por supuesto, ella vence.

Asimismo, el momento de la ejecución resulta muy revelador. Perpetua y Felicidad son llevadas al espectáculo envueltas en redes y desnudadas. El pueblo queda sobrecogido al contemplar los cuerpos desnudos de las dos mujeres condenadas, en un momento de gran patetismo: *Horruit populus alteram respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis* (PPF, XX, 2) / El pueblo sintió horror al contemplar a la una, joven y delicada, y a la otra, recién parida, con los pechos destilando leche. Además, tal y como ocurre con el relato de los *Hechos de Pablo y Tecla*, se destaca el sexo del animal encargado del suplicio de las mártires:

*Puellis autem ferocissimam uaccam ideoque praeter consuetudinem comparatam diabolus praeparauit, sexui earum etiam de bestia aemulatus* (PPF XX, 1).

Mas contra las mujeres preparó el diablo una vaca bravísima, comprada expresamente contra la costumbre, emulando, aun en la fiera, el sexo de ellas.

La reacción del público ante la visión de los cuerpos desnudos de las mártires es tal que deciden vestirlas con túnicas, en un primer síntoma de que el suplicio va a ser una gran victoria cristiana. La primera en recibir la embestida de la vaca es Perpetua, y su reacción una vez ha caído de espaldas es muy ilustrativa:

*Et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad uelamentum femoris reduxit pudoris potius memor quam doloris. Dehinc acu requisita et dispersos capillos infibulauit; non enim decebat martyram sparsis capillis pati, ne in sua gloria plangere uideretur* (PPF, XX, 4 – 5).

Mas apenas se incorporó sentada, recogiendo la túnica desgarrada, se cubrió el muslo, acordándose antes del pudor que del dolor. Luego, requerida una aguja, se ató los dispersos cabellos, pues no era decente que una mártir sufriera con la cabellera esparcida, para no dar apariencia de luto en el momento de su gloria.

Lo que en los *Hechos de Pablo y Tecla* había sido iniciativa de la divinidad (nubes y rayos que cubren la desnudez de la mujer) aquí es la propia Perpetua la que actúa a modo de agente garante de su propio pudor, además del cabello, del que ya hemos

comentado que es un elemento que permite, en cierta forma, situar a la protagonista a caballo entre la masculinidad y la feminidad<sup>146</sup>.

A continuación acude en ayuda de Felicidad, que estaba tendida en el suelo, y tras ser llevadas ante el catecúmeno Rústico, Perpetua da testimonio de su extraordinaria fortaleza y pregunta cuándo va a enfrentarse a la vaca: *Quando, inquit, producimur ad vaccam illam nesciquam* (PPF, XX, 8). Sólo cuando contempla las heridas de su cuerpo y los desgarros de su ropa es consciente de que el ataque de la bestia ya ha tenido lugar. De hecho, parece como despertar de un sueño (*et quasi a somno expergitat*, PPF, XX, 8) pues hasta entonces había estado absorta en el Espíritu Santo (*adeo in spiritu et in extasi fuerat*, PPF, XX, 8). Este sueño extático ha permitido que no sufriese daño alguno durante la embestida de la bestia. No deja de ser sorprendente que una mujer, un ser débil, pasivo y sumiso, muestre tal fortaleza y resistencia física.

Tras la muerte de Sáturo, que tal y como había profetizado, sufre la dentellada de un leopardo antes de ser pasado por la espada, Perpetua grita cuando la espada del ejecutor la hiere negligentemente, para ser finalmente ella quien ofrece la garganta a su inexperto verdugo:

*Perpetua autem, ut aliquid doloris gustaret, inter ossa conpuncta exululavit, et errantem dexteram tirunculi gladiatoris ipsa in iugulum suum transtulit. Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab immundo spiritu timebatur, nisi ipsa uoluisset* (PPF XXI, 9 – 10).

Perpetua, como sintiera algo de dolor, dio un grito al sentirse punzada entre los huesos. Y ella misma llevó a la propia garganta la diestra errante del gladiador novicio. Tal vez mujer tan excelsa no hubiera podido ser muerta de otro modo, como quien era temida del espíritu inmundo, si ella no hubiera querido.

De nuevo, además de la sorprendente serenidad que la mártir muestra en su hora final, hay que destacar cómo el verdugo –el hombre encargado de hacer caer el peso de la autoridad masculina sobre una mujer que ha subvertido los pilares de la sociedad romana– se muestra dubitativo, nervioso y yerra el golpe de gracia. Esto es, a la masculinización de la mártir le acompaña una cierta feminización del verdugo, tal y como había pasado con la figura del padre. Pero por otra parte el grito de dolor de

---

<sup>146</sup> Algo muy similar a lo que hace Santa Inés con sus cabellos, como veremos más adelante. Perpetua, en cambio, se recoge el cabello con una aguja, pues en el momento de su gloria no desea tener el pelo suelto como si estuviera de luto. Ciertamente, el tratamiento del cabello en la configuración del modelo femenino en los textos cristianos primitivos sería un estudio muy interesante.

Perpetua cuando su verdugo falla el golpe puede ser considerado otro síntoma que viene a confirmar su feminidad, frente a la fortaleza mostrada anteriormente ante la embestida de la vaca. Con todo, S. Cobb ha interpretado este constante y tenso juego entre la feminidad y masculinidad en el tratamiento de Perpetua como un intento por parte del redactor de domesticar la imagen de una mujer que podía resultar excesivamente viril y masculina<sup>147</sup>.

### 3.2.4. La tradición y otros aspectos

Aunque alejados de nuestra orientación, no está de más mencionar la existencia de estudios que han tratado de psicoanalizar a Perpetua y que a partir de la información que nos presenta el texto de su martirio han tratado de analizar su capacidad de amar y la desvinculación sentimental de sus relaciones. Así, W. Frennd afirma que Perpetua es una adorada hija única (tiene más hermanos, pero ella es la única mujer) que se convierte en una mujer consentida y pertinaz, y su frustración le lleva a adherirse a una forma apocalíptica del cristianismo y a una mostrarse radicalmente hostil contra la sociedad en la que ha sido educada<sup>148</sup>. Y, para L. F. Von Franz nos hallamos ante una mujer de sangre fría y heroica, una mujer adolescente que trata de crearse una identidad<sup>149</sup>.

El África romana conservó la memoria de los mártires tuburitanos, ejecutados e inhumados el 7 de marzo del año 203, acontecimiento al que asistió el propio Tertuliano<sup>150</sup>. Posteriormente se levantó una basílica sobre sus sepulturas. Esta *Basilica Maiorum* fue hallada en las campañas arqueológicas llevadas a cabo por el padre A. L. Delattre en una llanura al norte de Cartago<sup>151</sup>. Entre los restos destaca un epitafio donde se pueden leer el nombre de la mártir<sup>152</sup>:



PERPETVE-FILIE  
DVLCISSIMAE

---

<sup>147</sup> COBB, 2008, 176.

<sup>148</sup> W. FRENDD, 1993, 87 y ss.

<sup>149</sup> FRANZ, L. F., "Die Passio Perpetuae", *AION*, 8, 1951, pp. 389 y ss. (citada en MOSS, 2010, 195).

<sup>150</sup> VON FRANZ, 1991, 16.

<sup>151</sup> Cf. DELATTRE, 1907, 176 y ss.

<sup>152</sup> Imagen extraída de DELATTRE, 1907.

Además, gracias a autores cristianos como San Agustín (354 – 430), que sentía una especial devoción por Perpetua, la fama y el culto a esta mártir se extendieron por todo el Imperio. El de Hipona dedicó algunas de sus homilías a las mártires africanas, pronunciadas además en la misma *Basilica Maiorum*<sup>153</sup>, lo que pone de manifiesto que Perpetua y Felicidad actúan a modo de referencia de comportamiento y que las actas y los mártires disfrutaban de una importante función cultural:

*Hodiernus dies anniversaria replicatione nobis in memoria revocat, et quodam modo repraesentat diem, quo sancate famulae Dei Perpetua et Felicitas coronis martyrii decoratae, perpetua felicitate floruerunt, tenetes nomen Christi in praelio, et simul invenientes etiam suum nomen praemio* (AUG., *Serm.* CCLXXX, 1)<sup>154</sup>.

El aniversario que celebramos hoy nos trae a la memoria y en cierto modo reproduce ante nosotros el día en que las santas siervas de Dios Perpetua y Felicidad, adornadas con las coronas del martirio, florecieron en felicidad perpetua siendo fieles al nombre de Cristo en el combate y hasta hallando sus nombres unidos al premio.

A pesar de que se aleja de nuestro objeto de estudio, considero oportuno mencionar que la *passio* de Perpetua y Felicidad ha sido considerada un producto de la secta montanista<sup>155</sup> del norte de África por el protagonismo que una mujer adquiere en este relato<sup>156</sup>, por lo erótico y fantasmagórico de sus visiones<sup>157</sup> y por la notable presencia

---

<sup>153</sup> Víctor de Vita (s. V) informa de que la basílica será destruida poco después, durante la ocupación vándala del África romana: *Et ut de necessariis loquar, basilicam maiorem, ubi corpora sanctarum martyrum Perpetuae atque Felicitate sepulta sunt [...] quas nos destruxerunt, suae religioni licentia tyrannica mancipaverunt* (Víc., *Hist.*, I, 3). En HALM, 1879.

<sup>154</sup> Texto original y traducción al castellano en DE LUIS, 1984.

<sup>155</sup> El montanismo fue un movimiento fundado por Montano de Frigia (nacido en torno al año 155) que tuvo a dos mujeres, Priscila y Maximila, como sus discípulas más importantes. Su éxito y longevidad, sobre todo en Asia Menor, se debe a su ortodoxia dogmática, aunque este movimiento se caracterizó por su corte apocalíptico, una conducta rigurosamente ascética y sus extáticos discursos invocando la autoridad del Espíritu Santo. A pesar de que fue condenado por el papa Ceferino (199 – 217), entre sus seguidores destaca la figura del gran apologeta Tertuliano. Lamentablemente, no contamos con ningún escrito montanista, a pesar de que Montano fue un prolífico escritor, y sólo conocemos a esta secta por las obras de escritores posteriores y profundamente contrarios como son Eusebio de Cesarea (HE, V) y Epifanio de Salamis (*Panarion*, 48 y ss). Cf. Di BERARDINO, s. v. “Montano”.

<sup>156</sup> La presencia notable de mujeres en el montanismo, además de ser un apasionante aspecto a estudiar, nos muestra cómo la presencia femenina se ha convertido en un arma arrojada que es empleada por los ortodoxos cristianos para atacar a estas sectas. Mujeres además que son el punto de mira de muchas de las críticas que los paganos empleaban en sus ataques al cristianismo.

<sup>157</sup> Uno de los argumentos que juega a favor del carácter montanista de esta *passio* es cómo, en su primera visión, Perpetua come un bocado del queso que le ofrece un pastor está ordeñando de unas ovejas: “*et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam*” (PPF, IV, 9). Epifanio de Salamis (ca. 310 – 403) cuenta que los montanistas comulgaban con pan y queso, y por eso eran denominados artotiritas (EPIF., *Panarion*, 49). El mismo Ruiz Bueno, que niega el montanismo de Perpetua, admite que en caso de que esta visión sea auténtica la situación es embarazosa, aunque sostiene que al estar ordeñando una oveja lo que el pastor entrega a Perpetua no es queso sino leche, y la leche formaba parte de la simbología

del Espíritu Santo. Lo más probable es que pese a que Perpetua como tal no fuese una integrante de esta secta, el redactor y compilador de la *passio* sí lo fuera y por ello adaptó las visiones de la mártir a los ritos y a la simbología de la secta de Montano, de forma tan sutil que escapó al ojo crítico de Agustín y otros padres de la Iglesia.

A modo de anécdota, aunque esto refleja la importancia y el valor ejemplar y modélico de Perpetua como testigo de la fe aun a día de hoy, diré que la vida de las mártires africanas ha sido adaptada a una película de animación editada por *Cine Católico y Espiritual* en su serie de filmes sobre *Héroes de la fe*. El slogan, ciertamente, sigue siendo muy expresivo: *Las fieras salvajes no pudieron destruir su enorme fe*<sup>158</sup>.

### 3.3. Inés de Roma

Inés de Roma y la evolución de la caracterización del modelo femenino que encarna a través de los diferentes autores que nos hablan de su martirio son el reflejo de los cambios que vive la concepción de la mujer en el siglo IV. Esta joven mártir disfrutará de un doble don, la virginidad y el martirio, y según a qué le den preferencia las fuentes, éstas nos indicarán que nos vamos adentrando en un nuevo periodo donde se hará necesaria la configuración de un nuevo modelo femenino, tal y como veremos con las Melanias.

#### 3.3.1. Introducción

La primera fuente que deja constancia de la existencia de Santa Inés es la *depositio martyrum* del Cronógrafo del año 354 (o Calendario de Filócalo), que informa de que el 21 de enero, en las catacumbas de la Via Nomentana, se celebraba la fiesta de Agné<sup>159</sup>. El *Martirologio*, por su parte, nos dice que Inés fue pasada a cuchillo por orden de un tal Sinfronio, siendo ésta la única referencia sobre este personaje<sup>160</sup>. Algo muy similar ocurre con Santa Inés, pues no sabemos nada de la mártir hasta su suplicio.

---

eucarística ortodoxa del momento (RUIZ BUENO, 1968, 403). Además, tal y como señala Monceaux, la *passio brevia* relata este pasaje de la siguiente forma: “*dedit nobis omnibus de fructu lactis*” (*Acta Minora SS. Perpetuae et Felicitatis*, III, 6. En RUIZ BUENO, 1968), lo que desacredita el argumento promontanista (MONCEAUX, 1901, I, 80.).

<sup>158</sup> Tráiler de la película: <https://www.youtube.com/watch?v=gD1tn4RLbBg> (Última revisión: 17/ 08 / 2014).

<sup>159</sup> *XII kal. Feb. Agnetis in Nomentana* (MOMMSEN, 1981, 71).

<sup>160</sup> En MARIETTI, 1914.

Su nombre fue tomado del adjetivo griego “agné” (pura, casta) y no del *agnus* latino, aunque ya desde San Agustín se juega sagazmente con la etimología para presentar a Inés como la *Agna Dei*, la personificación femenina del cordero de Dios:

*Beata Agnes sancta, cuius passionis hodiernus est dies. Virgo quae quod vocabatur, erat. Agnes latine agnam significat; graece castam* (AUG., *Ser.* 273, 6)  
<sup>161</sup>.

Dichosa Santa Inés, que sufrió su pasión en el día de hoy (21 de enero). Esta virgen era lo que indicaba su nombre. Inés, Agnes en latín significa “cordera”, y en griego, “casta”.

Una explicación muy similar se divulgó extraordinariamente en la Europa medieval a través de lo que se lee en la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine (s. XIII): *Agnes dicta est ab agna, quia mitis et humilis tamquam agna fuit* (JAC., *Ley.*, XXIV)<sup>162</sup>, “Inés viene de *agna*, que significa cordera, mansa y humilde, como una corderilla fue la virgen Inés”.

De Inés no se sabe nada previo a su martirio; ni siquiera hay un acuerdo sobre cuándo muere, pues ya para el papa Dámaso el acontecimiento es remoto<sup>163</sup>. A pesar de que la tradición sostiene que muere durante las persecuciones de Diocleciano (303 – 304), se ha considerado asimismo que su martirio se pudo producir durante el gobierno de Decio (249 – 251) o Valeriano (253 – 260).

En lo que coinciden las fuentes es que Inés perteneció a una familia patricia, que fue educada en la fe y que en el momento de su muerte no tenía más que doce<sup>164</sup> o trece años<sup>165</sup>.

Así pues, las fuentes fundamentales para conocer a la mártir son las siguientes: la inscripción del papa Dámaso (366 - 384), *De Virginibus* (DV), de San Ambrosio de Milán (340 – 397<sup>166</sup>), *La Corona de los Mártires* (o *Peristephanon*) de Prudencio (348 –

---

<sup>161</sup> En DE LUIS, 1984. San Ambrosio es el primero en identificar su nombre con la pureza: “El nombre de esta virgen es título de pudor” (AMBR., *De Virginibus*, 6).

<sup>162</sup> Para el texto latino de la *Leyenda Dorada* hemos consultado MAGGIONI, 1998; trad. de MACÍAS, 1984.

<sup>163</sup> LEONARDI *et alii*, 2000, s. v. “Inés de Roma”.

<sup>164</sup> “Se dice que tenía doce años cuando sufrió el martirio. ¡Qué crueldad tan abominable la que no perdonó aquella edad tan tierna” (AMBR., *De Virg.* 7, en PL 16, cols. 189 C–191 B); trad. de RAMOS – LISSÓN, 2011).

<sup>165</sup> Así, según Agustín (AUG., *Serm.* 273, 6) *Agnes puella tredecim annorum vicit diabolum* (“Inés, niña de 13 años, venció al diablo”, cf. DE LUIS, 1984).

<sup>166</sup> También emplearemos el himno *Agnae Beatae Virginis*, atribuido durante mucho tiempo a Ambrosio.

405), las *Actae*, aunque de éstas contamos con dos versiones, la griega y la latina<sup>167</sup>, y, a modo de ejemplo de pervivencia de estos textos, la *Leyenda Dorada* (o *Vidas de los Santos*) de Jacobo de la Vorágine (s. XIII).

### 3.3.2. Dámaso

La inscripción del papa Dámaso se descubrió en 1728, fragmentada y empleada en el pavimento de la basílica de Santa Inés Extramuros, con la inscripción vuelta hacia abajo. Se trata de la primera fuente escrita sobre la mártir, realizada varias décadas después de su muerte. Eso si consideramos que la inscripción fue compuesta antes de la conclusión de la construcción de la basílica, en el año 368.

Por su composición, puede que no haya que clasificarla como una inscripción funeraria, pues contiene los elementos esenciales que caracterizan al texto hagiográfico que pretende fijar los atributos de un personaje paradigmático vinculado a la memoria de una comunidad:

*Fama refert sanctos dudum retulisse parentes / Agnen cum lúgubres cantus tuba  
concrepuisset / nutricis gremium súbito liquisse puellam / sponte trucis calcasse  
minas rabiemq(ue) tyranni / urere cum flammis voluisset nobile corpues / virib(us)  
inmensum parvis superasse timorem / nudaque profusum crinem per membra  
dedisse / ne domini templum facies peritura videret / o veneranda mihi sanctum  
decus alma pudoris / ut Damasi precib(us) faveas precor inclyta martyr<sup>168</sup>.*

La fama repite lo que ha poco declararon los santos progenitores de Inés: que muy niña todavía, cuando oyó los lúgubres sonos de la trompeta, dejó el regazo de su nodriza desafiando espontáneamente las amenazas y la furia del tirano cruel, cuando éste quiso que las llamas devorasen su noble cuerpo. Con fuerzas mínimas superó un gran temor, y envolvió su desnudez en su cabellera suelta, de modo que ningún mortal pudiera profanar el templo del Señor. ¡Oh, digno objeto de mi veneración, santa gloria de la pureza, ínclita mártir, muéstrate benigna a las súplicas de Dámaso!<sup>169</sup>

Es una fuente que, a pesar de su carácter fuertemente literario y de una cierta brevedad, obligada por su misma naturaleza epigráfica, aporta datos muy significativos. En primer

---

<sup>167</sup> De las actas se conservan tres versiones, dos de ellas en griego y otra en latín. Elaboradas durante la primera mitad del siglo V, la versión más antigua es el más breve de los dos textos griegos. La versión latina es una adaptación y extensión de este texto, así como la otra versión griega es una nueva prolongación de la versión latina. La datación aproximada del texto latino, y por ende, del texto griego original, ha sido posible gracias al empleo de las actas por parte San Máximo de Turín (s. V) para uno de sus sermones.

<sup>168</sup> En COLAFRANCESCO, 2013, 73.

<sup>169</sup> En GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 247.

lugar, Inés, a pesar de no ser más que una niña, abandona el hogar por su propia voluntad. Desafía al que pretende condenarla al suplicio en la hoguera, un segundo bautismo de fuego. Y de forma sucinta recoge la práctica totalidad de los *topoi* que luego veremos desarrollados en futuras obras que aborden el martirio de Inés: la debilidad de su joven cuerpo que contrasta con su valentía y fortaleza, el empleo del cabello para cubrir su desnudez, su intacta pureza y su vocación martirial. Vemos, por lo tanto, cómo su pureza ya es una virtud muy destacada desde el primer testimonio que hemos heredado sobre esta mártir adolescente, aunque el elogio más destacado sigue siendo su fin martirial.

### 3.3.3. Ambrosio de Milán

En la obra *De virginibus* de San Ambrosio, compuesta en torno al año 377, también destaca, al menos en dos ocasiones, la presencia constante de ese vínculo entre la virginidad de Inés y su final martirial:

*Natalis est virginis, integritatem sequamur. Natalis est martyris, hostias immolemus. Natalis est sanctae Agnes, mirentur viri, non desperent parvuli stupeant nuptae, imitentur innuptae.* (AMBR., DV, I, 5).

Es el natalicio de una virgen, tomemos por guía su pureza. Es el natalicio de una mártir, ofrezcamos víctimas. Es el natalicio de Santa Inés, admírense los hombres, anímense los niños, asómbrense las casadas, imítienla las doncellas.

*Non enim ideo laudabilis virginitas, quia et in martyribus reperitur, sed quia ipsa martyres faciat* (AMBR., DV, I, 10)<sup>170</sup>.

Así pues, no alabamos la virginidad porque la encontramos en los mártires, sino porque ella misma hace mártires.

No obstante, el obispo de Milán aún no ha antepuesto la virginidad al martirio: *Appellabo martyrem, praedicabo virginem* (DV, I, 6, “La invocaré como mártir, la ensalzaré como virgen”), lo que sí empezará a vislumbrarse en el poeta Prudencio.

De nuevo, al igual que hemos observado en los casos de Tecla y de Perpetua, el casi violento rechazo al matrimonio vuelve a estar muy presente en este tratado de Ambrosio:

---

<sup>170</sup> Esta cita de Ambrosio es especialmente significativa ya que previamente el obispo de Milán dice que escribirá sobre la virginidad para su hermana Marcelina, que se había recibido el velo de la virginidad consagrada de manos del papa Liberio (355 – 366).

*Non sic ad thalamum nupta properaret, ut ad supplicii locum laeta successu, gradu festina virgo processit, non intorto crine caput compta, sed Christo: non flosculis redimita, sed moribus* (AMBR., DV, I, 8)

No se apresuraría tanto en ir a la boda la que va a casarse como esta virgen se dirigió al lugar del suplicio, alegre por su suerte, con el paso veloz, la cabeza adornada no con trenzas artificiosas sino con Cristo; no coronada con flores sino con virtudes.

*Quantorum vota ut sibi ad nuptias perveniret! At illa: Et haec Sponsi injuria est expectare placitum. Qui me sibi prior elegit, accipiet* (AMBR., DV, I, 9).

¡Cuántos hubiesen deseado hacerla su esposa! Pero ella decía: “Sería una injuria para mi esposo que pretenda agradar a otro. Seré sólo para el que primero me eligió”.

Además, Ambrosio recalca la fortaleza de Inés pese a su tierna edad, para lo que se extiende más:

*Et quae non habuit quo ferrum reciperet, habuit quo ferrum vinceret [...]. Haec inter cruentas carnificum impavida manus, haec stridentium gravibus immobilis tractibus catenarum, nunc furentis mucroni militis totum offerre corpus, mori adhuc nescia, sed parata: vel si ad aras invita raperetur, tendere Christo inter ignes manus, atque in ipsis sacrilegis focis tropaeum Domini signare victoris* (AMBR., DV, I, 7).

Pues quien no tenía donde recibir la herida de la espada tuvo a bien vencer la misma espada. [...]. Ella sin embargo permanece impávida ante las sangrientas manos de los verdugos, e inmóvil ante el rechinar de los pesados eslabones de las cadenas; entonces ofrece todo su cuerpo al arma del soldado enfurecido, todavía ignorante de la muerte, pero dispuesta, si es arrastrada contra su voluntad a los altares, a elevar las manos hacia Cristo en medio de las llamas y trazar sobre esos fuegos sacrílegos el signo glorioso del Señor vencedor.

Con Ambrosio además aparece la doble corona, motivo que Prudencio adoptará para su *Himno* a la joven mártir. De nuevo se aprecia que la corona martirial está por encima de la virginal: *Habetis igitur in una hostia duplex martyrium, pudoris et religionis. Et virgo permansit, et martyrium obtinuit* (AMBR., DV, I, 9, “Tenéis, por tanto, en una sola víctima un doble martirio: el de la pureza y el de la fe, pues no sólo permaneció virgen, sino que también obtuvo el martirio”).

El obispo de Milán siente un afecto especial por esta santa, pues está presente en otros de sus escritos, donde, de nuevo, incide en su pureza, su fortaleza y su inmortalidad, alcanzada con la sangre martirial. Por ejemplo, en una carta que Ambrosio envía a

Simplicio, el padre de la Iglesia establece una significativa comparación entre Tecla e Inés:

*Quid Theclam, quid Agnem, quid Pelagiam loquar, quae tamquam nobilia vitulamina pullulantes, ad mortem quasi ad immortalitatem festinaverunt? Inter leones virgo exsultavit, et rugientes bestias spectavit intrepida. (AMBR., Ep. 37)<sup>171</sup>*

Por qué nomencionar a Tecla, Inés o Pelagia, que, germinando como nobles zarcillos se han apresurado hacia la muerte como si se tratara de la inmortalidad. La virgen estaba exultante entre los leones, y contemplaba valientemente a las bestias rugientes.

Inés vuelve a hacer acto de presencia en un tratado fundamental de Ambrosio, *Los deberes de los ministros*, donde, una vez más, se pone de relieve esa doble faceta de Inés como virgen y como mártir:

*Quid de sancta Agne quae in duarum maximarum rerum posita periculo, castitatis et salutis, castitatem protexit, salutem cum immortalitate commutavit (AMBR., De officiis ministrorum, II, 41)<sup>172</sup>*

Qué decir de Santa Inés, que cuando peligraban dos grandes cuestiones, esto es, la castidad y la vida, protegió su castidad y canjeó su vida por la inmortalidad.

Finalmente, y pese a que se haya descartado la autoría del obispo de Milán, su influencia en el himno *Agnis Beatae Virginis* es muy notoria, ya que con un tono muy similar de nuevo alude tanto a su valentía pese a su tierna edad –*Matura martyrio fuit / Matura nondum nuptiis*– como a la defensa de su pudor –*Curam pudoris praestitit / Ne quis resectam cerneret / In morte vivebat pudor*<sup>173</sup>.

### 3.3.4. Prudencio

El *Himno XIV del Peristephanon* (o *Corona de los Mártires*) del poeta Prudencio, dedicado a la *Passio Agnetis*, comienza de forma muy significativa, aludiendo a su gran valentía y a esa doble corona que ya había anunciado Ambrosio en *De Virginibus*:

*Agnes sepulcrum est Romulea in domo  
fortis puellae, martyris inclytae  
[...]  
duplex corona est praestita martyri:*

<sup>171</sup> En PEARSE, 2004; traducción mía a partir del texto en inglés.

<sup>172</sup> En TESTARD, 2000, 76.

<sup>173</sup> PL 016, cols. 1385 - 1406<sup>a</sup>.

*intactum ab omni crimine virginal  
mortis deinde gloria liberae* (PRUD., *Per.* XIV, 1-9)<sup>174</sup>.

En la casa de Rómulo se encuentra el sepulcro de Inés, brava niña e ínclita mártir [...]. Doble corona tuvo esta mártir: su virginidad intacta de toda mancilla y además la gloria de su muerte libremente elegida.

La fortaleza de la mártir, realizada por su juventud, queda de nuevo de manifiesto en un pasaje al que Prudencio dota de un cierto tono erótico:

*Aiunt iugali vix habilem toro  
primis in annis forte puellulam  
Christo calentem fortiter impiis  
iussis renisam, quo minus idolis  
addicta sacram desereret fidem  
temptata multis nam prius artibus  
nunc ore blandi iudicis inlice  
nunc saevientis carnificis minis  
stabat feroci robore pertinax  
corpusque duris excruciatibus  
ultra offerebat non renuens mori.* (PRUD., *Per.* XIV, 10-20).

Cuentan que en cierta ocasión esta chiquilla, estando apenas preparada para el lecho conyugal, en sus primeros años, con el pecho lleno de ardor por Cristo, se resistió con bravura a las órdenes impías de que abandonara la fe sagrada y se uniera a la idolatría. Pues antes ya había sido tentada con numerosas mañas, ora por la boca lisonjera de un juez bonacible, ora por las amenazas de sañudo carnífice, pero ella se mantenía resuelta con violenta energía y al duro tormento ofrecía voluntariamente su cuerpo, sin rechazar la muerte.

Prudencio además comienza a incluir elementos novedosos que no habíamos encontrado en los escritos de Dámaso y Ambrosio y que sí se harán presentes en las *passiones*. El juez, *trux tyrannus*, amenaza a la niña con enviarla a un burdel para que todos los mozos disfruten de ella si no rinde culto a Minerva<sup>175</sup>. Prudencio es además el autor que refleja de forma más clara la desnudez de la mártir en el momento del suplicio: ante la negativa por parte de la niña de sacrificar a Minerva, la diosa virgen de los paganos, el “feroz tirano” ordena que el cuerpo de Inés sea torturado y expuesto en la plaza pública, donde además será objeto de la lascivia de los transeúntes.

---

<sup>174</sup> Ed. de THOMSON, 1995 (también dispone de la traducción al inglés); traducción de RIVERO, 1997. Destaca la influencia del epígrafe de Dámaso a la hora de referirse a Inés como ínclita mártir.

<sup>175</sup> No es casualidad que Inés tenga que sacrificar a la diosa Minerva, la diosa doncella. Prudencio quiere confrontar así ambas virginidades, la pagana y la cristiana.

Es aquí cuando se produce una batalla dialéctica a la que Inés responde con una extraordinaria oratoria, en lo que se puede considerar una clara manifestación y actuación pública por parte de Inés en su ardiente defensa de la fe:

*“Haud”, inquit Agnes, “inmemor est ita  
Christus suorum, perdat ut aureum  
nobis pudorem, nos quoque deserat  
praesto est pudicis nec patitur sacrae  
integritatis munera pollui  
ferrum inpiabis sanguine, si voles  
non inquinabis membra libidine.* (PRUD., *Per.* XIV, 31 – 37).

Dice Inés: “No se olvida Cristo de los suyos hasta el punto de echar a perder mi dorada decencia y abandonarme a la vez a mí misma. Está al lado de las personas decentes y no consiente que se mancille el don de la sagrada virginidad. Mancharás tu espada impía de sangre, si quieres, mas mi cuerpo no lo ensuciarás con lujuria”.

Ante la furibunda respuesta de la mártir, el juez ordena que Inés sea expuesta desnuda en una plaza pública. Sorprendentemente, la multitud vuelve la cabeza para no contemplarla, y el que lo hace cae fulminado un rayo. De nuevo, vemos a la voluntad divina manifestándose para la protección de la virginidad de Inés:

*Intendit unus forte procaciter  
os in puellam nec trepidat sacram  
spectare formam lumine lubrico  
en ales ignis fulminis in modum  
vibratur ardens atque oculos ferit.* (PRUD., *Per.* XIV, 43-47).

De pronto, uno vuelca insolentemente su mirada sobre la niña y no vacila en contemplar su sagrada belleza con ojos lascivos. He aquí que un fuego alado al modo de un rayo centellea ardiente y hiere sus ojos.

E Inés, en otro de los *topos* literarios habituales en estos relatos, actúa a modo de intercesora ante la divinidad para devolver la vista al joven herido:

*Sunt, qui rogatam rettulerint preces  
fudisse Christo, redderet ut reo  
luces iacenti: tunc iuueni halitum  
uitae innouatum uisibus integris* (PRUD., *Per.*, XIV, 57-60).

Hay quienes cuentan que, ante los ruegos de algunos, derramó preces a Cristo para que devolviera la luz al pecador prostrado, y que entonces se renovó en el joven el aliento vital y la plena visión.

El discurso definitivo de Inés, cargado de un creciente erotismo, finaliza cuando la virgen humilla su cabeza rezando a Cristo e inclinando la nuca para recibir el tajo del verdugo. Inés, cuando su espíritu es liberado y escoltado por los ángeles, mira hacia el orbe situado a sus pies, y actúa como jueza y ejecutora contra el pecado del mundo:

*Haec calcat Agnes ac pede preterit  
stans et draconis calce premens caput,  
terrena mundi qui ferus omnia  
spargit uenenis mergit et inferis,  
nunc uirginali perdomitus solo  
cristas cerebri deprimit ignei  
nec uictus audet tollere uerticem.* (PRUD., *Per.*, XIV, 112-118).

Inés, en pie, las pisa y desgarras con sus plantas (el engreimiento de los tiranos, el lujo, la tristeza, la envidia, y el más sucio de todos los males, el paganismo) y aplasta con su talón la cabeza de la serpiente. Ella que, feroz, salpica con su veneno todos los elementos del mundo terrenal y los hunde en el infierno, ahora, domeñada por el pie de una doncella, humilla el penacho de su ígnea cabeza y, vencida, no osa levantar la cara.

Lo más llamativo del martirio de Inés en la obra de Prudencio, además de la notable carga erótica, es ver cómo el poeta hispano comienza a invertir los valores del martirio y de la castidad. Para cuando el poeta hispano nació el cristianismo había dejado de ser una religión perseguida, con lo que su objetivo es ya divulgar cómo la mujer puede alcanzar libre y voluntariamente la gloria a través de la virtud de la castidad, esto es, el “martirio blanco”<sup>176</sup>.

Y es que, como afirma Burrus en su estudio sobre Inés, a las estructuras sociales romanas y a las cristianas, ya integradas, no les conviene el modelo de la *virago*, sino el de una *virgo sumisa*<sup>177</sup>.

### 3.3.5. Las *passiones* y Jacobo de la Vorágine

La *passio* latina, derivada del más breve de los textos griegos, aporta un elemento novedoso como es que a Inés tiene como pretendiente para el matrimonio al hijo del prefecto de Roma. Ante la negación a casarse, Inés es enviada, al igual que ocurría con

---

<sup>176</sup> Para un estudio en profundidad de las influencias literarias en la obra de Prudencio sobre los mártires se recomienda PALMER, A. M., *Prudentius on the Martyrs*, Oxford 1989. Y para un análisis de la influencia de la literatura griega en este poeta cristiano, FLORIO, R., *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca 2011.

<sup>177</sup> BURRUS, 1995, 84.

Prudencio, a un prostíbulo, aunque la *passio* ofrece la localización exacta del lugar: en las cercanías del antiguo circo de Domiciano. El más extenso de los textos griegos está compuesto a partir de la versión latina, pero incorpora elementos más fantasiosos y diferencias muy sustanciales. Aquí Inés es prácticamente una mujer adulta que acoge a matronas romanas que quieren conocer a Cristo<sup>178</sup>.

Lamentablemente no se dispone de una edición crítica de las actas latinas y, por tanto, de una traducción que me hubieran facilitado siquiera un mínimo estudio de las mismas<sup>179</sup>, por lo que he optado por analizar el texto que Jacobo de la Vorágine dedica a Inés en su obra *La Leyenda Dorada*, ya que, aunque es un escrito considerablemente más tardío (s. XIII) está basado fundamentalmente en las actas latinas, aunque incorpora algún elemento fantástico.

El martirio de Inés narrado en la *Leyenda Dorada* de Jacobo de la Vorágine recoge la tradición de las actas latinas sobre el hijo del prefecto, que quedará prendado de la niña y obtendrá, ante su proposición, una vehemente respuesta de Inés:

*Cui Agnes respondit: "Discede a me, formes peccati, nutrimentum facinoris, pabulum mortis, quiam iam ab alio amatore preventa sum"* (JAC., *Leg. Aur.*, XXIV, 9-10).

Pero Inés respondió: "Apártate de mí, inductor al pecado, manantial de crímenes, aborto de la muerte. Ya estoy comprometida con otro muy distinto de ti".

Inés, como ya hiciera Tecla, se está enfrentando públicamente a un hombre, al hijo de la autoridad en Roma, y está convirtiéndose en garante de su propio honor. Posteriormente procede a enseñar al joven las cualidades que el hombre ha de tener para aspirar al amor de una mujer sensata así como los dones que su esposo, Cristo, regalaba constantemente a sus muchas esposas (las vírgenes). De nuevo, Inés hace gala de una espléndida capacidad para la oratoria y está predicando los pilares de su fe y consagración virginal a un *outsider*.

---

<sup>178</sup> De nuevo queda patente, al igual que ocurría en los *Hechos de Pablo y Tecla*, la labor de la mujer en la evangelización y la difusión de la nueva fe.

<sup>179</sup> La edición del texto griego así como un comentario sobre las actas latinas en FRANCHI DE CAVALIERI, P., "St. Agnese nella tradizione e nella legenda", *Römische Quartalschrift*, Supplement X, Roma, 1899.

Como resultado, el hijo del prefecto cae profundamente enfermo, y el padre acude donde Inés para lograr que se despose con su hijo, primero con halagos y luego con amenazas. De nuevo, Inés muestra una voluntad de hierro y se opone al prefecto: *Quidquid vis age, quia quod queris non poteris obtinere* (Leg. Aur., XXIV) / Haz lo que quieras, pues no vas a poder obtener lo que quieres.

Ante la negativa de Inés, el prefecto le da a escoger entre dos opciones: incorporarse a las sacerdotisas vestales o ejercer de prostituta<sup>180</sup>. Cuando es llevada al burdel es desnudada, y, cómo ya había aludido la inscripción del papa Dámaso, se produce un milagro y la cabellera de Inés crece hasta tapar su desnudez. Además, un ángel llega al prostíbulo e ilumina la casa con una gran claridad además de cubrir a la mártir con un manto blanco:

*Tunc prefectus iussit eam expoliari et nudam ad lupanar duci. Tantam autem densitatem capillis eius Dominus contulit ut melius capillis quam vestibus tegeretur. Ingressa autem turpitudinis locum angelum domini preparatum invenit, qui locum claritate nimia circumfulsit sibi que stolam candidissimam preparavit* (Leg. Aur. XXIV, 29-31)<sup>181</sup>.

El prefecto mandó que despojaran a la doncella de todas sus ropas y desnuda la llevaron a un burdel; pero milagrosamente Dios hizo crecer la cabellera de Inés de tal manera quedó cubierta cual si estuviera vestida [...]. Al llegar al lupanar un ángel del Señor inundó toda la casa de claridad vivísima y cubrió a la joven con un blanquísimo manto.

En el relato de Jacobo la víctima del rayo luminoso no será otro que el hijo del prefecto, que había acudido al lupanar para disfrutar de la niña con sus amigos. E Inés de nuevo ejerce de intercesora por petición del afligido prefecto, con éxito:

*Prefecti autem filius cum aliis iuvenibus ad lupanar venit et eos ad ipsam prius invitavit [...] et ad eam furens intrars cum eam vellet contingere in ipsum lumen irruit; qui cum Deo non dedisset honorem, prefocatus a dyabolo expiravit [...] . Orante igitur Agnete, apparuit ei angelus Domini et ipsam flentem et orantem a terra elevavit et sic iuvenis resuscitator et Christus ab eo publice predicatur.* (Leg. Aur. XXIV, 33-41).

Por aquellos días el hijo del prefecto invitó a unos amigos a que acompañaran al burdel porque quería que todos ellos disfrutaran de la afrenta a Inés [...]. Y

---

<sup>180</sup> De nuevo, vemos cómo el autor está oponiendo la virginidad vestal pagana a la virginidad cristiana.

<sup>181</sup> Algo muy similar ocurre con María Egipcíaca, a la que se le atribuye una larga melena. De nuevo, el cabello y la desnudez de la mártir nos permiten situarla aun en el plano de la feminidad, plano que pronto va a trascender.

arrebatado de furia entró al lupanar, se dirigió donde estaba Inés [...] Toda la claridad dispersa se concentró en un haz luminoso a manera de un rayo que cayó sobre él; él, que no quiso respetar aquella luz milagrosa, símbolo del honor debido a Dios, murió allí mismo estrangulado por el diablo [...] Inés oró y al momento el difunto resucitó y comenzó a pregonar públicamente su fe en Jesucristo.

Los sacerdotes, indignados, alzan al pueblo en contra de Inés, a la que le acusan de bruja, lo que nos vuelve a demostrar la pervivencia de la vinculación entre la brujería y la mujer que trasciende su condición sexual, así como de la hechicería como *topos* literario en los relatos martiriales:

*Ad hoc templorum pontifices seditionem excitantes in populo exclamaverunt: "Tolle magam, tolle maleficam que mentes mutat et animos alienat"* (JAC., *Leg. Aur.*, XXIV, 42-43).

Esto provocó la indignación de los sacerdotes de los templos, que intentaron amotinar al pueblo contra Inés. Y gritaban: "¡Elimina a esa bruja! ¡Líbranos de sus maleficios porque tiene poder para influir en las mentes y dominar sobre las voluntades de las personas!".

El final de Inés combina la tradición de la hoguera que ya anunciaba Dámaso con el degüello del que informa Ambrosio. El prefecto, que quería liberar a la joven después de que Inés hubiese resucitado a su hijo, cede a las presiones del populacho y la entrega a su lugarteniente Aspasio<sup>182</sup>. Éste condena a Inés a la hoguera, pero, milagrosamente, las llamas no tocan su cuerpo, se expanden y abrasan a los espectadores. Finalmente Aspasio ordena a dos sicarios que corten el cuello de la niña.

Del relato de Jacobo habría que destacar además que se vuelve a poner de manifiesto esa doble corona y que señala que se cree que la muerte de Inés se produjo durante el reinado de Constantino:

*Tunc Aspasius in gutture eius gladium immergi precepit et sic sponsus candidus et rubicundus ipsam sibi sponsam et martyrem consecravit. Passa est, ut creditor, tempore Constantini magni qui cepit anno domini CCCIX* (*Leg. Aur.*, XXIV, 46-47).

Aspasio ordenó a unos sicarios que mataran a la doncella clavándole una espada en la garganta. Así fue como murió Inés; así fue también como el esposo blanco y rubio se llevó consigo a su esposa, virgen y mártir. Créese comúnmente que este

---

<sup>182</sup> La actuación de Inés ha motivado no la conversión, pero sí un cambio radical en la actitud del prefecto para con ella. De nuevo observamos la influencia de la mujer protagonista en la conducta del representante de la autoridad masculina del relato.

martirio se produjo en tiempos de Constantino el Grande, que inició su Imperio el año 309 de nuestra era.

Jacobo de la Vorágine recopila además la tradición que había surgido en torno a esta mártir. Nos informa de la muerte de Emerenciana, hermana de leche de Inés que es lapidada cuando es hallada en su tumba y que será enterrada junto a la mártir<sup>183</sup>, y de una visión que tienen los padres de la muchacha en la que se les aparece con blancas vestiduras y rodeada de otras vírgenes y les consuela diciéndoles que gracias al martirio ha logrado una morada espléndida en la gloria eterna.

Además, narra la historia de la construcción de la basílica de Santa Inés sobre la tumba de la mártir en la Via Nomentana. Constancia, hija de Constantino y enferma de lepra, acude al sepulcro de la mártir, y tras estar orando a Inés ésta se le aparece en sueños y queda curada. Tras esta nueva intercesión de la santa, Constancia ordena construir la basílica y un monasterio donde residir en perpetua virginidad. Por último, también menciona la intercesión de la mártir a favor del presbítero Paulino y recoge algunas de las alabanzas que San Ambrosio había arrojado sobre la mártir romana.

### **3.3.6. Interpretación y tradición**

Con Inés de Roma hemos comprobado cómo la virginidad ha comenzado a adquirir un protagonismo fundamental, ya que es un hecho constante que se resalte su condición virginal. Tanto es así que la virginidad será un aspecto definitorio de la mártir. Hasta el momento no todas las mártires eran vírgenes, pues ya hemos contemplado los casos de mujeres como Perpetua y Felicidad o los de Sinfrosa y Felicidad y sus respectivos hijos. Es en los martirios de los últimos años de las persecuciones cuando cobran un especial protagonismo la castidad y la virginidad de la mártir, hasta el punto de que pueden llegar a anteponerse al hecho mismo del martirio en una relación que será prácticamente indisoluble<sup>184</sup>.

Sin embargo, durante las últimas persecuciones se está implantando un modelo claro de mujer mártir y virgen (otro ejemplo muy claro podría ser el de Santa Eulalia de Mérida) en el incipiente proceso de configuración de la institución eclesiástica y la implantación

---

<sup>183</sup> Algo muy similar ocurre en las actas de Santa Eulalia de Mérida.

<sup>184</sup> El caso de Tecla es sustancialmente distinto, pues aunque su virginidad es destacada constantemente en los relatos y aunque la tradición la ha considerado una especie de protomártir, la de Iconio, como hemos visto, no muere ajusticiada.

de la virginidad como paradigma de la virtud femenina, lo que supone, como hemos podido comprobar, un importante cambio respecto a lo que podemos leer en las Cartas Pastorales.

Quizás en este caso nos encontramos más con el modelo femenino de la virgen clásica que con el modelo del varón perfecto. No obstante, esta virginidad, al menos en el ideario cristiano, implica la asunción de la masculinidad y la negación de la esencia femenina, vinculada al matrimonio y a la maternidad. Pues, cómo dice el Evangelio de Tomás, sólo una mujer que se convierte en varón puede salvarse<sup>185</sup>.

Ambrosio es un referente de la retórica del sacrificio virginal, y su influencia es notoria en Prudencio y en el propio Jacobo, que incluye un mayor erotismo en las frases de la santa. Ya hemos visto que la mayor motivación de la mártir es unirse con la mayor prontitud con el esposo celestial y mantener su castidad. Además, Inés, al querer librarse de su cuerpo femenino, está dejando atrás su esencia corrupta y el lastre que le impide la plenitud espiritual. Inés es perfecta porque es pura, porque defiende esta valiosa pureza e integridad física, y es por ello que en realidad representa el heroísmo y el valor masculino.

Aun siendo mujer, ya hemos visto cómo Inés aparece dotada de una serie de atribuciones de gran trascendencia que nos vuelve a plantear la verdadera dimensión que el modelo femenino adquiere en este tipo de relatos: Inés humilla públicamente al hijo de la máxima autoridad de la ciudad de Roma, intercede por él ante la divinidad para curarle, presta valerosamente su cuello al cruel verdugo, etc.

Habría que destacar asimismo la violencia de la ejecución. El suplicio es aplicado con una dureza inusitada por parte de la autoridad masculina. El cuerpo de Inés, desnudo y humillado en un espacio público, está actuando como elemento de excitación del público masculino. Pero, a su vez, tal y como observa González, es el símbolo del restablecimiento de la autoridad masculina ante una mujer que ha tratado de subvertir el

---

<sup>185</sup> “Simón Pedro les dijo: Que María salga de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida. Jesús dijo: He aquí que yo la empujaré a que se haga varón, para que llegue a ser también un espíritu viviente semejante a nosotros; pues toda mujer que se haga varón entrará en el Reino de los cielos” (*Evangelio según Tomás*, 114, en PIÑERO, 2009).

modelo femenino tradicional al renegar del matrimonio<sup>186</sup>. Porque Inés es débil, incluso por su tierna edad, pero queda patente su extraordinaria fortaleza espiritual, e, insistimos, a pesar de estar en edad casadera, renuncia por sí misma al matrimonio, desafiando a la tradición romana y a su modelo femenino. Además, vemos cómo es constantemente amenazada con convertirse en un objeto sexual para el placer masculino, ya sea expuesta en la plaza pública o enviándola a un prostíbulo. Pero por intercesión divina ningún hombre logra contemplar su desnudez, como ya había ocurrido con Tecla y Perpetua, y el que osa hacerlo cae fulminado. De nuevo el *topos* de la desnudez se vuelve a hacer presente en un relato cristiano con una mujer como protagonista y nos señala que en estos escritos las protagonistas están constantemente moviéndose ambigüamente entre el plano masculino y femenino.

A medida que avanzamos en tiempo y la extensión del relato martirial aumenta la mártir goza de una gran oratoria, don que además ejerce públicamente en su apología de la fe y de su virtud virginal. En la *Leyenda Dorada* Inés predica su fe públicamente y de forma constante a lo largo de su capítulo. La conducta de la mártir durante su diálogo con los verdugos y durante su ejecución hace que las fuentes que hemos observado se deshagan en halagos sobre esta niña de tierna edad que se enfrenta valerosamente a los verdugos, con un discurso que dista mucho de las lacónicas frases que los reos pronuncian en los juicios<sup>187</sup>. Son estos factores que han hecho pensar que nos podemos hallar frente a una historia, la de Santa Inés, que no sea más que una ficción literaria que reconstruye una herencia de las tradiciones orales.

Sea como fuere, estas *passiones* como la de Inés o la de Eulalia (también con su propio himno en el *Peristephanon* de Prudencio) están encaminadas hacia un colectivo muy concreto, el de las adolescentes vírgenes de vida intachable, que tras el fin de las persecuciones, van a ser las nuevas protagonistas del cristianismo, según comprobaremos a continuación.

---

<sup>186</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 250, recalca que esta represión tan violenta nos puede hacer pensar que las mujeres, ciudadanas de segundo orden, podían ejercer un poder real para cambiar las situaciones de opresión en las que tenían que desenvolverse. Sin duda se trata de una línea de investigación sumamente interesante.

<sup>187</sup> El paradigma de lo dicho lo podemos encontrar en *passiones* como la de Justino y sus compañeros o la de Felicidad y sus hijos (ambos disponibles en RUIZ BUENO, 1968), donde las respuestas al juez son breves y se fundamentan en los principios de la apologética cristiana: “Luego, en definitiva, ¿eres cristiano? Sí, soy cristiano; También yo soy cristiano, libertado por Cristo, y, por la gracia de Cristo, participo de la misma esperanza que éstos” (*Passio* de Justino y sus compañeros).

Inés, gracias a su pureza, a su persistencia, a la profundidad de fe y sobre todo a su valentía ante las torturas y la muerte, obtiene la palma del martirio además del reconocimiento de su comunidad y de ser interpelada por ésta para actuar como intermediaria con la divinidad. Santa Inés es la imagen suprema de la integridad, de la santidad, de la heroicidad, de la virtud, en definitiva, del triunfo de la pureza<sup>188</sup>.

Santa Inés fue una mártir a la que le siguió una amplia tradición, ganándose halagos de grandes autores cristianos como Jerónimo (*Ep.* 130), Agustín (*Ser.* 53, 273, etc.) Máximo de Turín o el mismo Gregorio Magno (*Homilia in Evangelia*, XI). Tras su muerte fue sepultada en las catacumbas de la Vía Nomentana. Constantina, hija de Constantino el Grande (306 – 337) ordenó la construcción de una basílica en torno al 340, tras haber sido curada de la lepra al rezar a la santa, según la tradición que ya por entonces había apuntado Jacobo de la Vorágine. Ésta será remodelada por Gregorio Magno, gran impulsor del culto a los mártires. Durante la Edad Media su cabeza fue separada del cuerpo para ser enviada al Sancta Sanctorum del Palacio Pontificio, y a día de hoy se puede contemplar en la iglesia barroca de Santa Inés in Agone, construida donde según la tradición tuvo lugar el martirio de Inés (actualmente Plaza Navona) o donde pudo hallarse el lupanar al que fue enviada como castigo y donde sí se conserva el cuerpo de Santa Emerenciana.

### **3.4. Las Melanias**

Inés de Roma es un ejemplo del cambio profundo que se ha vivido en el seno de la Iglesia y el cristianismo primitivo respecto a la visión del modelo femenino. La mártir adolescente y su lucha por mantener íntegra su virginidad y pureza nos indican cómo ha cambiado el discurso respecto a los escritos cristianos del siglo II y su acomodación a la tradición grecolatina. Nos movemos por lo tanto en un contexto sociopolítico con sendas diferencias respecto a periodos anteriores, entre ellas el decisivo hecho de que el cristianismo ha dejado de ser una religión perseguida, lo que obligará a la búsqueda y construcción de un nuevo modelo femenino. Antes de analizar el tratamiento de las Melanias, dos mujeres de gran influencia en el cristianismo tardoantiguo, he incluido una breve sección en la que señalaré cuáles han sido los cambios más significativos en torno a los nuevos roles que va a desempeñar la mujer cristiana (fundamentalmente la

---

<sup>188</sup> Cf. GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 261.

perteneciente a las más elevadas familias aristocráticas) en los dos últimos siglos del Imperio Romano de Occidente.

### 3.4.1. Introducción al periodo

La abundante literatura cristiana dirigida a las mujeres de la alta aristocracia en un momento en el que la Iglesia trata de consolidarse como un poder social y económico en el Imperio es ya un síntoma de los cambios que se han venido produciendo desde finales de la tercera centuria. Los autores del siglo IV y V se encargarán de insistir en la importancia de la virginidad. De hecho, aunque ya ha sido un tema tratado por autores anteriores (Tertuliano en *El velo de las vírgenes* u Orígenes y su *Exhortación a las vírgenes*, por ejemplo<sup>189</sup>) es ahora cuando la virginidad femenina cobra una presencia extraordinaria en la literatura patristica y cristiana en general: al ya mencionado *De Virginibus* de Ambrosio hay que sumar *La santa virginidad* de Agustín, *Sobre la virginidad* de Gregorio de Nisa (ca. 330 – ca. 400), *La virginidad perpetua de María* de Jerónimo, *El banquete de las vírgenes* de Metodio, etc. Se comenzará a ensalzar la labor de las vírgenes cristianas por su mayor disponibilidad y porque con la virginidad reducían la culpabilidad de la mujer en el pecado original. El modelo del cuerpo virginal comienza a ser la imagen de la suprema integridad, la herramienta con la que se pueden corregir los defectos innatos del cuerpo femenino. Es la *mulier virilis*, la mujer que trasciende su sexualidad, cuya virginidad hace de ella un recipiente puro que puede alcanzar las mayores virtudes morales.

Aunque el mero hecho de la abundante literatura que trata la virginidad es ya de por sí un indicativo de la importancia que ha cobrado, hay otros hechos que apuntan la misma dirección: el propio Ambrosio de Milán se hace rodear de un amplio grupo de vírgenes como instrumento de poder y prestigio. Y el propio Agustín da a entender en una de sus epístolas que los cargos eclesiásticos se vanagloriaban de estar rodeados de vírgenes que cantan en su honor:

*In futuro Christi iudicio nec absidæ gradatæ nec cathedræ velatæ, nec sanctimonialium occurrentium ayque cantantium greges adhibebuntur ad*

---

<sup>189</sup> Podríamos sumar las dos epístolas de Clemente de Roma sobre la virginidad, a pesar de su dudosa datación.

*defensionem, ubi coeperit accusare conscientia et conscientium arbiter iudicare*  
(AUG., *Ep.* XXIII, 3)<sup>190</sup>.

Ni graderías jerárquicas, ni cátedras guateadas, ni coros de monjas (vírgenes) prontas a la ovación y al cántico podrán emplearse para una defensa en el futuro de Cristo, cuando la conciencia empiece a acusar y a juzgar el árbitro de la conciencia.

Es muy complicado saber cómo de extendido estaba el celibato entre las mujeres cristianas. Es verdad que hubo ascetas que eran célibes aun antes del monasticismo, pero la mayor parte de las mujeres que acudían a las reuniones eran esposas y madres que llevaban una vida doméstica y que criaban a sus hijos, futuros integrantes de la comunidad. Además, las reglas del celibato y la virginidad funcionaban hasta que la mujer se casaba, y esta diferencia de status no fue definitiva hasta que algunas mujeres, tras haber enviudado, adoptaron un estilo de vida ascético haciendo un voto de castidad.

Además, entre finales del siglo IV y comienzos del V se produce un profundo debate sobre la condición y la dimensión social de la mujer en la nueva sociedad cristiana. Es en este punto culminante cuando el pensamiento cristiano respecto a la mujer, en toda su dimensión, queda fijado para una muy prolongada posteridad. Joviniano<sup>191</sup>, muerto en 406, fue uno de los máximos exponentes de estas polémicas. Lamentablemente, sólo conocemos su doctrina por las réplicas de sus oponentes, entre los que habría que destacar a Jerónimo (340 – 420). Joviniano defendía que la *virgo* no era superior a la mujer casada, idea que en los círculos romanos debió tener mucho éxito<sup>192</sup>. Es un momento en que el priscilianismo<sup>193</sup> comienza a extenderse por las clases ricas e

---

<sup>190</sup> Texto latino y traducción en LOPE CILLERUELO, 1958. Esto recuerda a lo que dice Eusebio de Cesarea sobre la deposición y excomunión de Pablo de Samosata, obispo de Antioquía, del que cuenta que “preparó unas mujeres para que en honor suyo salmodiasen en medio de la iglesia el gran día de Pascua” (EUS., HE, VII, 30, 10, en VELASCO, 1973). Tal y como advierte Teja, este momento en el que los obispos se rodean de coros de vírgenes coincide con el momento en el que la corte imperial los eunucos adquieren una presencia importante, el poder sagrado de obispos y emperadores se gusta de rodearse de seres asexuados, como los ángeles que rodean a Dios. El sexo no cuadra con lo sagrado. TEJA, 1999, 229.

<sup>191</sup> Monje itálico que en su estancia en Roma se indignó por la doctrina que reconocía mayores méritos a la profesión de la virginidad. Además de exhortar a las vírgenes a contraer matrimonio, cuestionó la virginidad de María *in partu*. Entre sus mayores rivales se encuentran Siricio (*Ep.* 7), Jerónimo (*Adversus Iovinianum*), que tuvo que matizar sus exageraciones en epístolas posteriores (*Ep.* 48–50) y Agustín (*De bono coniugali* y *De sancta virginitate*). Será exiliado por el emperador Honorio en el año 398 y muerto pocos años después (DI BERARDINO, s. v. “Joviniano”).

<sup>192</sup> La teoría de Joviniano, que consistía en que María había concebido virgen pero no había engendrado virgen, fue cuestionada por Helvidio, del que no se tienen más noticias, que decía que María ya había tenido hijos con José antes de dar a luz a Jesús. Helvidio también será condenado por Jerónimo (*Adversus Helvidium*).

<sup>193</sup> Prisciliano fue un laico de origen hispano que, tras varias disputas con los obispos Idacio de Mérida e Itacio de Ossonuba, será condenado y ajusticiado en el año 385 en Tréveris junto a Eucrocía, su rica e

intelectuales del sector más occidental del Imperio Romano, siendo un movimiento en el que la mujer había adquirido un importante protagonismo y que por ello no tardó en ganarse la dura crítica de autores como Sulpicio Severo<sup>194</sup> y saldarse con varios ajusticiamientos.

No obstante, hacía tiempo que habían surgido movimientos que, basándose en algunas citas bíblicas<sup>195</sup>, defendían la igualdad espiritual de ambos sexos. Clemente de Alejandría ya había denunciado que había grupos cristianos que compartían a las mujeres<sup>196</sup>, mientras que Epifanio refiere la existencia de un grupo de montanistas, a los que el padre de la Iglesia denomina quintilianistas, donde hay mujeres ejerciendo un destacado papel de liderazgo<sup>197</sup>. Vemos cómo la presencia activa de mujeres en el grupo o que éstas ejerzan una función importante funcionan como recursos retóricos para desprestigiar a estos grupos que finalmente serán derrotados por la ortodoxia. Aun así no deja de ser llamativo cómo la literatura cristiana tardía ha adoptado los argumentos de la crítica pagana para emplearlos en su lucha contra los grupos heterodoxos.

Es también ahora cuando se produce un debate en torno a al matrimonio, la transmisión del pecado original y la concupiscencia como bien natural entre Juliano de Eclana (385 – 450), discípulo de Pelagio (ca. 350 – ca. 430)<sup>198</sup> y San Agustín. Cuando Juliano es

---

influyente valedora. Su muerte, la primera tras una acusación por herejía, produjo una importante extensión por Occidente de sus doctrinas, basadas en una concepción arcaizante de la trinidad y una visión negativa del mundo material. Su obra se conserva en estado muy fragmentario y fundamentalmente por las réplicas de sus rivales: San Jerónimo en *De viris illustribus*, Orosio en *Communitorium de errore Priscillianistarum*, etc., además del *Liber Apologeticus* hallado por G. Schepps en 1885 en la Universidad de Wurzburg. (DI BERARDINO, s. v. “Priscilianismo”).

<sup>194</sup> *Chronica*, II, 46 y ss. Sulpicio Severo describe la historia de Prisciliano hasta su muerte y su herejía.

<sup>195</sup> Gen I, 27, Mt. 19, 4 o Gal 3, 28, por citar algunas.

<sup>196</sup> *Strom.*, III, 2, 5, 1-10.

<sup>197</sup> En la obra *Panarion* (IL, 2, 1 – 5) Epifanio explica que este grupo fundamenta el liderazgo de las mujeres en que, entre otras cosas, Pablo había aprobado a las clérigas femeninas cuando dice que “*no hay hombre o mujer*” (Gal 3, 28). Curiosamente, Epifanio no cuestiona su doctrina como tal, ya que reconocen la autoridad de las escrituras y creen en la resurrección de los muertos. Es la práctica la que critica por ir en contra de la naturaleza, y, como tal, es signo de que han desertado de la fe correcta. A pesar de que Epifanio es un autor lejano en el tiempo al montanismo, el *Ambrosiaster*, una obra del siglo IV, también asegura que en el montanismo la mujer ejercía de obispo y presbítero: *Unius uxoris virum, quamvis secundam numero uxorem non sit habere prohibitum, ut tamen quis dignus ad episcopatum sit, etiam licita debet spernere propter sublimitatem ipsius ordinis, quia ceteris melior debet esse, qui cupidus est sedis illius* (AMBROSIASTER, *Comentario a 1 Tim*, 3, 2, en VOGELS, 1969). Para más información acerca del papel de la mujer en el montanismo, TABBERNEE, W., *Fake prophecy and polluted sacraments: Ecclesiastical and imperial reactions to montanism*, Leiden 2007).

<sup>198</sup> Pelagio, de origen britano, fue bautizado en Roma y tuvo que hacer frente a las condenas de los sínodos de Cartago (411) y Dióspolis (415). Posteriormente fue condenado por el papa Inocencio I (417) y, tras una rehabilitación momentánea por parte del papa Zósimo, finalmente fue considerado hereje en el *Concilium Plenarium* de Cartago (418), recibiendo la condena definitiva de Zósimo en su *Tractoria* y la

finalmente excomulgado y condenado por hereje en el año 419, el santo de Hipona elabora sus teorías sobre la sexualidad y el matrimonio, cuya influencia en la doctrina eclesiástica ha sido fundamental hasta nuestros días.

No obstante, este es un proceso que ya se había iniciado con grandes autores como Ambrosio de Milán y Eusebio de Cesarea, que habían elaborado modelos femeninos ideales como serán el caso de Helena, la madre de Constantino (250 – 329), a quien Ambrosio convierte en una figura central en el nuevo orden político cristiano al ser presentada como una nueva María, de la misma forma que Eusebio había destacado el papel de la madre de Constantino en la *inventio crucis*:

Esta mujer había decidido rendir a Dios, rey universal, el proficuo servicio de un piadoso afecto [...]. Con presteza juvenil llegó aquella prudentísima anciana para informarse, poniendo en ello excelsa diligencia, de aquella tierra digna de admiración [...]. Ahí están, pues, las dos venerables y magníficas iglesias, dignas de perpetua memoria, que la Augusta Helena, madre religiosísima de un religiosísimo emperador, fundó como testimonio de su reverente. No tardó la anciana en recoger su merecido fruto [...] halló, por todo esto, un final digno de su piedad (EUS., *Vit.*, III, 42–43)<sup>199</sup>.

El Concilio I de Éfeso, celebrado en el año 431, resultó decisivo a la hora de definir la condición de la mujer en el seno del cristianismo haciendo de María un modelo de aplicación para todas las mujeres<sup>200</sup>.

Ante la creciente influencia femenina en la vida social y pública del decadente Imperio, no tardó en aparecer una corriente conservadora pagana que pretendía una vuelta a la esencia de la tradición grecolatina. La ola antifeminista estuvo encabezada por autores como Porfirio (232 – 304)<sup>201</sup> o el emperador Juliano (361 – 363), que en su *Misopogon* escribía:

---

expulsión por orden del emperador Honorio (393 – 423). Su doctrina, al igual que la de Joviniano, giraba en torno al encratismo (ascetismo extremo) la gracia y a la libertad del hombre. Dada la profusión de ideas y pensamientos muy poco homogéneos por parte de sus seguidores, ya para sus contemporáneos era difícil formalizar la doctrina pelagiana (Di BERARDINO, s. v. “Pelagio”).

<sup>199</sup> En GURRUCHAGA, 1994. Otro ejemplo podría tratarse de la alabanza de la figura de Flavia Lucila por parte de Ambrosio en *De Obitu Theodosii*, o el prestigio que alcanzará Santa Mónica, la madre de San Agustín. .

<sup>200</sup> Véanse las actas del Concilio la correspondencia entre San Cirilo y Nestorio en torno al personaje de María; un interesante estudio en TEJA, R., *La tragedia de Éfeso (431): herejías y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander 1995.

<sup>201</sup> La obra de Porfirio se perdió y sólo se conserva en fragmentos recogidos por sus enemigos. A. HARNACK se encargó de recopilarlos en “*Porphyrius, Gegen die Christen*”, 15 Bücher. *Zeugnisse*,

Pero no, cada uno de vosotros ha permitido a su esposa entregar a los galileos (cristianos) todos los bienes del hogar; y estas mujeres, que mantienen a los pobres a vuestra costa, suscitan una gran admiración en casa de aquellos que necesitan del auxilio de esta clase, y este es el caso, o así me lo parece, de la clase más numerosa de la sociedad (JUL., *Mis.* XXXV)<sup>202</sup>.

Gregorio de Nacianzo recoge además en una de sus *orationes* la acusación que sufrían los cristianos por reunirse con las mujeres para cantar los salmos:

He aquí aquello que nosotros tenemos que contar, que nosotros los galileos, nosotros los despreciados, nosotros los adoradores del Crucificado, nosotros los discípulos de pecadores e ignorantes, como ellos dicen, nosotros que nos sentamos al lado de pobres viejas para cantar nuestros salmos con ellas. [...]. Nosotros los autores de vuestra destrucción. ¿Dónde están los gramáticos, dónde los consejeros? Es por uno de nosotros, un hombre inculto según vuestro parecer, por el que yo tengo este canto de victoria (GREG. NACIANCENO, *Or.* V, 25)<sup>203</sup>.

Libanio (*ca.* 314 – *ca.* 394) también se lamenta del papel preponderante que la mujer había adquirido:

Vosotros creéis que se os debe honrar a causa de vuestra educación, y llamáis educación a la poesía, pero para las cuestiones de mayor importancia, tomáis otros maestros y evitáis acudir a los templos [...]. Luego, cada vez que se trae a colación a Platón o a Pitágoras, ponéis como excusa a vuestra madre, a vuestra esposa, a la administradora [...] y os dejáis arrastrar por aquellas a quienes tenéis que gobernar [...] (LIB., *Disc.* XVI, 47)<sup>204</sup>.

Esto demuestra que el proselitismo religioso no era sólo un hecho en el cristianismo, sino que se había extendido a los cultos de los antiguos dioses. Y era una consecuencia del cada vez más determinante papel que estaban jugando las mujeres en la vida social y económica del Imperio, pero también en la cultural, tanto en ambientes cristianos como paganos. Algo que, como observa Forlin Patrucco, quizá se puede observar ya desde el periodo Severo con casos como la poderosa reina palmirena Zenobia (245 – 274), y mucho más tarde las filósofas Sosípatra (primera mitad del siglo IV) hasta llegar al personaje de Hipatia de Alejandría (asesinada en el año 416)<sup>205</sup>.

---

*Fragmente und Referate*, Berlin 1916. Revisión y traducción a cargo de RAMOS JURADO, E. A. *et alii*, *Porfirio de Tiro. Contra los cristianos*, Cádiz 2006.

<sup>202</sup> Traducción mía a partir de la traducción al francés de LACOMBRADÉ, 1964.

<sup>203</sup> Traducción mía a partir de la francesa de BERNARDI, 1983.

<sup>204</sup> Trad. de GONZÁLEZ GÁLVEZ, 2001.

<sup>205</sup> FORLIN PATRUCCO, 1976, 176.

Esta situación puede ser resultado de una paradoja muy notable: en una época en la que tanto los hombres como las mujeres siguen asumiendo la idea de la inferioridad fundamental y esencial de la mujer, muchas mujeres han adquirido un protagonismo hasta entonces desconocido en la Antigüedad. Y prácticas como la caridad y el ascetismo, que incluía aspectos tan desconcertantes para la tradición grecolatina como la renuncia al sexo, tienen mucho que ver en esta situación, pues habían abierto un campo de actuación en la vida pública y una fuente de prestigio social

Es también un momento en el que las mujeres tienen un gran protagonismo e influencia en los conflictos religiosos de su época, como ya veremos en el caso de Melania y el círculo femenino de la corte teodosiana. Habría que destacar a figuras de primer orden como las emperatrices Flacila (muerta en el año 385), mujer de Teodosio I, y Eudoxia (muerta en el 404), mujer de Arcadio (395 – 408), ambas firmes defensoras del credo niceno frente al arrianismo, o la también emperatriz Pulqueria (399 – 453) y su lucha contra el monofisismo en el Concilio de Calcedonia (451). Así, Juan Crisóstomo (347 – 407), que acabó enfrentado a Eudoxia, se lamentaba del gran poder que llegaban a detentar las mujeres pese a estar excluidas de los oficios eclesiásticos:

La ley divina excluyó a las mujeres de este ministerio; pero ellas, contra viento y marea, pugnan por meterse dentro y, ya que por sí mismas no pueden, lo manejan todo por medio de otros. Y hasta punto tal se alzan con el mando que en su mano está aprobar o rechazar a los sacerdotes que a ellas les dé la gana. Y así anda todo cabeza abajo y se cumple el refrán de que a los que mandan los dirigen los mandados (JUAN CRIS., *Sobre el sacerdocio*, III, 9)<sup>206</sup>.

Cuando el cristianismo comienza a ser parte integrante de la sociedad grecorromana y su fuerte componente patriarcal, la única potestad de la mujer se limitaba a colectivos como las vírgenes o las viudas, esto es, grupos sociales que habían trascendido la sexualidad. Y, además, será una potestad que va a quedar regulada y formalizada en obras como la *Didascalia Apostolorum*, una obra del siglo III muy relacionada con la *Didaché* (finales del siglo I) y las mencionadas *Constituciones Apostólicas*<sup>207</sup>. La

---

<sup>206</sup> Trad. y texto griego en RUIZ BUENO, 1958.

<sup>207</sup> Esta tendencia queda reflejada cuando en el siglo IV, donde las *Constituciones Apostólicas* establecen que el bautizo de manos de una mujer es peligroso e impío: *A propósito de que las mujeres bauticen, os damos a conocer que hay un gran peligro para los que lo hacen. Por ello no lo aconsejamos, pues se trata de algo peligroso, más aun, es ilegal e impío* (CONS., 3, 9. En AYÁN, 2010).

*Didascalía*, entre otros aspectos, se encarga de subrayar el cometido de colectivos como las viudas, cuyo papel venía siendo definido a partir del siglo II<sup>208</sup>.

Es decir, la profusa actividad de la mujer en las prácticas de la caridad, el ascetismo, las peregrinaciones, etc. queda siempre subordinada a la autoridad de los hombres. Es una actividad desplegada al servicio de obispos y laicos, y es de esta forma cómo el cristianismo perpetúa la inferioridad fundamental de la mujer. Muestra de ello es que, a medida que la Iglesia se ha ido institucionalizando, se ha producido la exclusión de la mujer de los oficios eclesiásticos, y los modos de persecución de la ortodoxia contra herejías (como montanismo, el gnosticismo o el priscilianismo) que, por lo general, proporcionaban un mayor campo de actuación a la mujer. Sólo hace falta ver cómo en la condena al priscilianismo se funde un vocabulario clásico y eclesiástico que perpetúa la misma escala de valores ante la presencia de mujeres<sup>209</sup>. La mujer no ha de sobrepasar el papel de subordinación en la teoría y en la praxis de la Iglesia. Y esto va mucho más allá de lo religioso, es un debate en torno a la posición de la mujer en la sociedad.

Buena muestra de la firme defensa de que la función de la mujer en la Iglesia debía estar sometida a la autoridad masculina es la dura reacción de Jerónimo contra el senador Vetio Agorio Pretextato (320 – 384), adalid de la religiosidad pagana en su época, y sobre todo contra su mujer Paulina, que podía ofrecer un referente religioso atractivo para la mujer, tal y como opina Consolino<sup>210</sup>. Para esta época la Iglesia ya había consolidado la jerarquía de status entre la mujer virgen, la casada y la viuda, y el modelo de Paulina rompía con uno de los pilares básicos sobre los que se sustentaba la institución eclesiástica: la mujer virgen que ha renunciado al sexo y al matrimonio podía

---

<sup>208</sup> El capítulo XV de la *Didascalía* está enteramente dedicado al papel de las viudas en la comunidad: “*Pero la mujer que desea complacer al Señor se sienta en casa y reflexiona sobre el Señor día y noche*” (DID. XV. Traducción al inglés en VÖÖBUS, 1979, y al castellano mía). Se pueden encontrar muchos de los *topoi* que aparecen en la crítica pagana: mujeres que murmuran, viudas que van de casa en casa, etc.

<sup>209</sup> En una epístola donde se refiere al donatismo, Jerónimo escribe lo siguiente: *Cum haec se ita habeant, quid volunt miserae mulierculae onerate peccatis, quae circumferuntur omni vento doctrinae semperdiscentes nunquam ad scientiam veritatis pervenientes* (2 Tim 3, 6 – 7) *et ceteri muliercularum socii prurientes auribus et ignorantes, quid audiant, quid loquantur [...]*? (JER., Ep. 133, 4) / Siendo esto así, ¿qué quieren esas mujerzuelas, cargadas de pecados, que son traídas y llevadas por todo viento de doctrina, que están siempre aprendiendo y jamás llegan al conocimiento de la verdad? ¿Qué quieren los otros compañeros de mujerzuelas, que sienten picazón en los oídos e ignoran lo que oyen y hablan? (en RUIZ BUENO, 1962). A lo que le sigue una exhaustiva lista líderes herejes manipulados por mujeres. Ya hemos visto los comentarios de Epifanio respecto a los montanistas.

<sup>210</sup> CONSOLINO, 1986, 284 y s.

crear una red de patronato y evergetismo con la nueva fórmula de la caridad cristiana y que era una de los pilares económicos de la Iglesia.

Es también el momento en el que los ascetas comienzan a tener una gran fama, gracias a escritos como la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría (293 – 373), donde escribía, haciendo una confusa mezcla de hechos históricos con otros fantasiosos, la vida de Antonio (251 – 356), el fundador del movimiento eremita en Egipto<sup>211</sup>. La propagación de los movimientos ascéticos permitirá a las mujeres de la aristocracia cristiana una mayor libertad de movimiento del que podían gozar las mujeres de los ambientes paganos y una mayor libertad personal para poder controlar su riqueza y su piedad. Es por eso que Clark opina que el ascetismo femenino pudo acarrear una “*personal liberation*” para la mujer<sup>212</sup>. No obstante, no podemos hablar de una promoción social, al menos no como interpretamos este concepto en la actualidad. Para empezar, esta “*personal liberation*” afectaría a un número muy reducido de mujeres de la alta aristocracia. Y, en el mejor de los casos, esta libertad se limita a poder gestionar su economía, nunca a la libertad sexual y social.

Ahora, el protagonismo que adquieren las mujeres en todo un fenómeno como fue la peregrinación a los lugares sagrados y a los anacoretas durante el siglo IV es muy significativo y refleja las nuevas posibilidades que el cristianismo había brindado a la mujer. De hecho, esta ruta hacia Oriente había sido “inaugurada” por la gran Helena, cuyo papel en el hallazgo de la cruz ya ha sido ensalzado por Ambrosio, tal como hemos visto. Ella fue la que puso las bases para hacer de Palestina la Tierra Santa y su ejemplo fue imitado por muchas mujeres durante la cuarta centuria, hasta el punto de que Arsenio escriba que “ellas harán del mar una ruta hacia mí”<sup>213</sup>.

Que una mujer viajase tan lejos sin la compañía de su marido significaba una ruptura respecto a una cultura que tradicionalmente recluía a la mujer al más estricto ámbito doméstico. Pues este viaje, más allá de todos los peligros que suponía viajar en esta época, era todo un desafío al pudor y a la buena reputación de la mujer peregrina. Como

---

<sup>211</sup> También mencionado por Jerónimo en su obra *Pablo el Simple*, donde relata la vida de Pablo de Tebas (226 – 342), otro de los Padres del Desierto.

<sup>212</sup> Cf. CLARK, 1981, 245.

<sup>213</sup> *Apophthegmata Patrum, Arsenius*. En TEJA, 1999, 195.

ya advertía Jerónimo, Jerusalén, la más santa de las ciudades, era víctima de la corrupción:

*Si crucis et resurrectiones loca no essent in urbe celeberrima, in qua ala militum, in qua scorta, mimi, scurrae et omnia sunt quae solent esse in ceteris urbibus [...]. De toto huc orbe concurritur; plena est civitas universo generis hominibus, et tanta utriusque sexus constipatio, ut quod alibi ex parte fugiebas hic totum sustinere colgaris.*

Si los lugares de la cruz y resurrección no se hallaran en una ciudad populosísima, en que hay un pretorio, un cuartel, ramera, cómicos de la lengua y truhanes y demás que suele haber en otras ciudades [...]. Aquí concurre gente de todo el orbe, la ciudad está llena de hombres de toda laya, y hay tal aglomeración de uno y otro sexo, que tendrías que aguantar aquí todo junto lo que en cualquier otro sitio podrías huir en parte (JER., *Ep.* 58, 4)<sup>214</sup>.

No obstante, Jerónimo se había convertido en uno de los grandes divulgadores de los Santos Lugares, y muestra de ello es la epístola que envía a Marcela, que permanecía en Roma:

*Tanta in ipsa urbe orationum loca ut peragrandum diez sufficere non possit [...] Est quidem ibi sancta ecclesia, sunt tropea apostolorum et martyrum, est Christi vera confessio et ab apostolis praedicata fides [...] O, quando illud tempus adveniet, cum anhelus nuntium viator adportet Marcellam nostram ad Palaestinae litus adpulsam, et toti monachorum chori, tota virginum agmina concrepabunt?* (HIER., *Ep.* 46, 11–13)

Hay en la ciudad misma (Jerusalén) tantos lugares de oración que no basta el día para recorrerlos todos [...]. Yo confieso que está allí la santa Iglesia, están los trofeos de los apóstoles y mártires, está la verdadera confesión de Cristo y la fe predicada por los apóstoles [...]. ¡Oh! ¿Cuándo llegará el día en el que un mensajero, desalentado, nos traerá la noticia de que Marcela ha desembarcado en el litoral de Palestina y alzarán clamor de júbilo todos los coros de monjes y los escuadrones enteros de vírgenes?

No obstante, la peregrinación se había convertido en tal fenómeno de masas que los que eran sus grandes promotores estaban convencidos de que no siempre era lo santo lo que movía a la peregrinación, y para eso el cristianismo hará suyas representaciones

---

<sup>214</sup> Las *Cartas* de Jerónimo en RUIZ BUENO, 1962. Otro texto muy significativo es éste de Gregorio de Nisa: “Además, si la gracia de Dios se manifestase más en Jerusalén, el pecado no sería cosa tan habitual entre los que la habitan. Hoy en día no existe ningún tipo de delito que no se cometa entre ellos: fornicaciones, adulterios, robos, idolatría, envenenamientos, muertes y asesinatos. En especial, el mal está tan arraigado que en ningún sitio existe tanta propensión para la muerte como en estos lugares” (GREG. DE NISA, *Epíst.*, 2, 10; trad. de TEJA, 1999, 197.) Para la consulta del texto original se recomienda JAEGER, 1959, p. 16.

antifeministas de origen helenístico y romano, muchas de las cuales hemos podido ver al comienzo del trabajo, como demuestra Gregorio de Nisa (335 – 394):

Una mujer no puede realizar un viaje tan largo si no tiene quien la acompañe, ya porque, debido a su debilidad natural, se la debe ayudar a subir a la cabalgadura y a bajar de ella, ya porque debe ser protegida en los lugares difíciles [...] Pues, tanto si se confía en un extraño, como a un familiar, no se observa la ley de continencia. Y, puesto que en aquellos lugares de Oriente, las posadas, las hospederías y las ciudades tienen mucho de licencioso y de indiferente hacia el mal, ¿cómo se puede conseguir que a quien anda entre humos no se le irriten los ojos? (GREG. DE NISA, *Ep. 2, 6–7*)<sup>215</sup>.

Esto coincide en el tiempo con un periodo en que, sobre todo a partir de Teodosio I (378 – 395), una serie de mujeres ilustres, la mayoría de ellas de origen hispano y sudgálico, gozarán de un inusitado protagonismo en la corte imperial de Oriente. Es lo que la historiografía francesa ha denominado la *côterie hispanique*<sup>216</sup>. Entre ellas destacará la propia emperatriz, Flavia Flacila (muerta en el año 385), cuyo papel en la corte teodosiana y como mujer cristiana se verá reconocido en la oración fúnebre de Gregorio de Nisa.

El ascetismo gozará de una extraordinaria acogida en este círculo, y prueba de ello es el éxito del que gozó el priscilianismo en Hispania o la vocación ascética de Terasia y su marido Paulino de Nola (355 – 431), emparentado con Melania. Esto es lo que responde Paulino a su maestro Ausonio (310 – 395) cuando éste le habría acusado de impiedad al malvender sus bienes y dejar desasistidos a sus hijos (AUS., *Ep. 25, 115*):

A quien esté libre para él o entregado y dedicado a él, a quien todo lo invierte en esa entrega, no lo vayas a considerar, te lo ruego, indolente o perverso, ni lo acuses de impiedad [...] Que estoy ausente de mi tierra patria por todo un trienio y que he recorrido otro globo en mis errantes viajes [...] (PAUL., *Poemas, 10, vv. 83 y ss*)<sup>217</sup>.

---

<sup>215</sup> Trad. en R. TEJA, 1999, 197. Para la consulta del texto original JAEGER 1959, 13 y ss.

<sup>216</sup> El primero en utilizar esta expresión es A. Piganiol (*L'Empire Chrétien*, París 1947, p. 217). Cf. TEJA, 1999, 200.

<sup>217</sup> Trad. de CIENFUEGOS GARCÍA, 2005. Asimismo, es muy interesante la lectura de las cartas de Ausonio a su discípulo, donde el poeta galo se lamenta de la lejanía y la larga ausencia de su amigo. Destacaría la *Epístola 23* (en MONDIN, 1995, 53 y ss.).

Paulino será posteriormente convocado por Jerónimo a hacer un viaje de estudios<sup>218</sup>, en una muestra de la voluntad ascética que impera en estos círculos aristocráticos, aunque en el caso de Paulino no llegará a viajar a Oriente, como sí hará Melania.

Una de las mujeres pioneras en estos viajes fue Pemenia<sup>219</sup>. Emparentada con Teodosio, había viajado al Alto Egipto para visitar al asceta Juan de Licópolis y luego marchó a los Santos Lugares de Palestina, con lo que podemos establecer un claro paralelismo entre Pemenia con otras mujeres de la época como Egeria o Paula, mujeres ilustres de la aristocracia romana, que a su vez seguían los pasos de Melania.

La instalación de Teodosio en Constantinopla y la consolidación de esta ciudad como capital del Imperio supusieron cambios trascendentales en la dimensión social del cristianismo<sup>220</sup>. Constantinopla se convertirá en punto de referencia obligada del cristianismo en Oriente para todos aquellos que pretendían visitar los Santos Lugares y a los anacoretas del desierto. Era el punto de inicio de esta ruta turístico religiosa que protagonizarán mujeres como la propia Melania, Egeria de Gallaecia (entre los años 381 – 384), Paula (385 – 386) o la ya mencionada Pemenia (HL, XXXV).

Otra mujer perteneciente a este círculo es Acancia, la mujer de Materno Cynegio (muerto en el año 388), uno de los grandes promotores de la destrucción de templos paganos en Siria y Alejandría. Las estrechas relaciones de Acancia con los monjes alejandrinos fueron denunciadas por Libanio en uno de sus discursos al emperador Teodosio, rogándole que pusiera fin a la destrucción de los templos:

No obstante, si se examinara con detenimiento la situación se sabría que esto no es obra tuya (de Teodosio), sino de ese hombre infame que te ha confundido (Materno), ese enemigo de los dioses, despreciable, ambicioso y acérrimo enemigo de la tierra que lo vio nacer. Éste se ha aprovechado de la sinrazón de Fortuna y ha

---

<sup>218</sup> *Obuiis te manibus excipiam et [...] quidquid quaesieris tecum scire conabor [...] Festina, quaeso te, et haerentis in salo naviculae funem magis praecide quam solve* (HIER., *Ep.*53, 11, “Yo te recibiré con los brazos abiertos [...] Toda pesquisa que hicieres me esforzaré de hacerla contigo [...]. Date prisa, te ruego. Aún tienes amarrada a la arena tu navecilla. Corta, más bien que desatar, las maromas”).

<sup>219</sup> Cf. DEVOS, S., “La servante de Dieu Pemenia, d’après Pallade, la tradition copte en Jean Rufus”, *AB*, 87, 1969. En TEJA, 1999, 199. También puede tratarse de la mujer a la que Jerónimo critica duramente en su *Epístola* 54 por el séquito y el boato por el que la mujer se hace rodear en su viaje a Tierra Santa.

<sup>220</sup> Cf. TEJA, 1999, 196.

hecho mal uso de ella, puesto que es esclavo de su esposa, la complace en todo y en todo sigue sus designios (LIB., *Disc.* XXX, 46)<sup>221</sup>.

Ya ha quedado demostrada la preeminencia social y la influencia que llegaron a ejercer estas mujeres durante la Tardoantigüedad. No obstante, hemos de recalcar que es dentro de colectivos que han trascendido su sexualidad femenina (vírgenes o viudas, fundamentalmente) donde desempeñan esta labor tan activa. La masculinidad se erige en condición ineludible para alcanzar la plenitud cristiana, por lo que si la mujer quiere alcanzar esa plenitud y superar las limitaciones de la naturaleza femenina ha de adoptar un carácter más viril<sup>222</sup>, tal como veremos en los casos de las Melanias.

Hemos de señalar que la naturaleza de las fuentes empleadas para el estudio del modelo femenino que encarnan Melania Senior y Melania Junior, la *Historia Lausiaca* y la *Vida de Santa Melania*, es muy diferente a la de las empleadas hasta el momento, pues se trata de obras de un marcado carácter hagiográfico en que no podemos hallar un proceso de masculinización como tal. No obstante, la pervivencia de ciertos *topoi* comunes a los textos antes analizados nos está indicando que las Melanias muestran ciertos comportamientos que les acercan a ese ideal cristiano esencialmente masculino.

### 3.4.2. Melania Senior (Sr)

Tal y como hemos anunciado en el apartado anterior, el ascetismo femenino y la peregrinación de mujeres a los Santos Lugares y a los principales centros de ascetismo será uno de los grandes fenómenos del periodo tardoantiguo<sup>223</sup>. No se trata de un fenómeno exclusivamente cristiano ni de esta época, pero es durante la segunda mitad del siglo IV cuando adquiere una presencia extraordinaria. Melania *Senior* (Sr) y Melania *Junior* (Jr) son el paradigma de los profundos cambios que ha vivido el modelo femenino, en buena parte debido a la fama y el prestigio adquirido por estas mujeres pertenecientes a las familias aristocráticas más importantes del Imperio.

---

<sup>221</sup> En GONZÁLEZ GÁLVEZ, 2001.

<sup>222</sup> GONZÁLEZ GONZÁLEZ, 2005, 245.

<sup>223</sup> El cristianismo se aparece desde un comienzo como una religión de viajeros, y la mujer cristiana también es mostrada en las fuentes como una viajera muy activa. Ejemplos claros los encontramos en Febe, viajera del círculo paulino a quien Pablo recomienda como diaconisa de la comunidad de Cencreas (Rom 16, 1), o Lidia, la mercader de púrpura de Tiatira que se encuentra con Pablo en Filipos (Hech., 16, 14). Las mujeres viudas podían ser enviadas a cumplir misiones a otras comunidades o bien financiar los viajes. Por no hablar de la extensa red de hospitalidad que facilitaba el desempeño de estas misiones, como refleja el Pastor de Hermas (*Herm.*, 9, 27).

Orígenes, en su *Exhortación a los Mártires*, escribió que el verdadero discípulo de Cristo es el mártir. Ahora, los que no sufren el martirio (recordemos que es un don de Dios) pero quieren imitar al Señor, solo les queda la muerte espiritual de la mortificación y de la renuncia. Mártires y ascetas tienen el mismo ideal, la *imitatio Christi*, la perfección de Cristo. Y, una vez que cesaron las persecuciones, al menos a gran escala, es el modelo de vida ascético el que se predicará desde las diferentes manifestaciones literarias cristianas como las obras patrísticas o las vidas de santos y santas.

Este modelo calará hondo en las grandes familias de la aristocracia tardoantigua, y las Melanias son sólo un ejemplo dentro de los muchos miembros de estas poderosas familias que venderán todo su patrimonio para dedicarse a la ascesis: entre otros, el senador Pammaquio (muerto en el año 409), que ordenará construir un gran hospital en el puerto de Ostia de su propio peculio además de costear todos sus gastos, Macario, vicario imperial, Basilio el Grande (muerto en el año 379), etc. y mujeres como Paula, ferviente seguidora de Jerónimo, u Olimpia, discípula de Juan Crisóstomo.

Melania Senior (*ca.* 323 – 410) fue una noble romana de origen hispano y perteneciente a la *gens* Antonia, nieta del cónsul del año 341 Antonio Marcelino. Su hijo, el también consular Marcelino, contrajo matrimonio con una rica mujer hispana, lo que motivó que Paladio (*ca.* 367 – *ca.* 430) dijera que Melania Sr era hispana de origen y al mismo tiempo romana: *Sancta illa et multum beata Melanius de Spano vel urbico genere descendens filia* (PALL., HL, XLVI, 1), “La bendita Melania era hispana de origen, pero posteriormente perteneció a Roma”<sup>224</sup>.

Melania la Vieja contrajo matrimonio con Valerio Máximo, seguramente uno de los miembros del senado que formó parte de la embajada enviada a la corte del emperador Constancio en el año 361. No obstante, poco después de cumplir los 20 años Melania enviudará, y además perderá poco después a dos de sus tres hijos<sup>225</sup>. El hijo restante,

---

<sup>224</sup> Texto latino en WELLHAUSEN, 2003; traducción mía a partir de la inglesa de LOWTHER CLARKE, 1918. Por razones que desconozco, las referencias empleadas por Wellhausen no coinciden con las del resto de las traducciones consultadas.

<sup>225</sup> BLÁZQUEZ, 1978, 8. En este artículo Blázquez estudia la situación económica y social del Imperio Romano a partir de los datos que se pueden extraer de la *Historia Lausiaca* y de la *Vida de Santa Melania* de Geroncio.

casado con Caeronia Albina, tendrá como hija a Melania Junior, de la que hablaremos próximamente.

Tras la muerte de dos de sus hijos Melania Sr inicia con su principal protegido Rufino de Aquileya (345 – 411) una prolongada peregrinación que les llevará a visitar a los ascetas del desierto de Alejandría, y posteriormente a los del desierto Nitria, para acabar en Jerusalén, donde Melania residirá durante 27 años. Es en Palestina donde Melania conoce al monje Paladio, autor de la *Historia Lausiaca* (HL), una de las fuentes principales para conocer la vida de esta mujer tan influyente y una obra paradigmática de la literatura historiográfica cristiana<sup>226</sup>. Paladio es además un testigo de primera línea de importantes acontecimientos: obispo de Helenópolis y más tarde de Aspuna, en Galacia, tratará de defender a su amigo Juan Crisóstomo ante el papa Inocencio I (401 – 417).

Melania será, como ya se ha adelantado, una de las mujeres pioneras que emprenden un viaje de peregrinación hacia Oriente, sirviendo de ejemplo para la posteridad. Junto con la instauración del emperador Teodosio y su corte hispana en Constantinopla, Melania será una de las máximas impulsoras de la “internacionalización” de las relaciones entre Oriente y Occidente, una de las peculiaridades culturales más significativas de este periodo. Además, Melania Sr es un paradigma de otro fenómeno característico de este periodo como será el patronazgo femenino. Antes ya hemos citado algunos de los muchos casos de patronazgo masculino de carácter evergético que podemos encontrar durante la tardoantigüedad cristiana. Y a pesar de que podemos contar con algunos antecedentes de servicios femeninos en pro de la extensión de la fe e incluso la protección de los miembros más ilustres de la etapa cristiana primitiva<sup>227</sup>, será

---

<sup>226</sup> Se trata de una obra que recoge muy bien esa transición que ha vivido la literatura cristiana: tras las persecuciones y los martirios, ahora la composición más abundante son las vidas de santos, los nuevos referentes vitales. La *Historia Lausiaca* es un escrito donde abundan los milagros, los demonios y los fenómenos extraordinarios y que es muy probable que animara a Jerónimo a escribir en latín la vida de otros ascetas como la *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* o la *Vita Beati Hilarionis*, con las que contribuye a asentar el modelo de vida ascética.

<sup>227</sup> Un ejemplo lo encontramos en Juliana, una mujer que protegerá a Orígenes de Alejandría a comienzos del siglo III, tal y como nos cuenta Eusebio de Cesarea (HE, VI, 2, 12-15). Además, Juliana volverá a proteger al escritor cristiano en Cesarea de Capadocia (HL, 64). Es muy significativo el notorio contraste existente entre lo que dice Eusebio sobre esta mujer (HE VI, 17, 1) y lo que nos cuenta Paladio. Para Eusebio esa inversión de los roles, ese vínculo de superioridad entre una patrona y un varón, era producto de la debilidad mental de la mujer (tópico presente tanto en la crítica pagana como en la literatura cristiana primitiva), puesto que ésta había sido corrompida por un manipulador de mujeres crédulas.

a finales del siglo IV y comienzos del V cuando mujeres como las Melanias, Teodora<sup>228</sup> o Lucila<sup>229</sup>, además de contribuir con su patrimonio a la construcción y mantenimiento de centros religiosos, harán valer de su prestigio y posición elevada para influir en el contexto socioreligioso.

La *Historia Lausiaca* nos aporta información sumamente interesante acerca de la dimensión del patronazgo de Melania Sr durante su prolongada estancia en Jerusalén, donde lleva a cabo una extraordinaria labor de aprovisionamiento de monasterios y peregrinos:

*Isti igitur in viginti et septem annis omnes apud Hierosolimam sanctos atque episcopos, monachos virginesque – hoc enim voverant Deo – suscipere propriis sumptibus ac fovere consueverant omnesque meliores tantarum ac talium rerum contemplatione fecerunt (PALL., HL, XLVI, 10)<sup>230</sup>*

Permaneció durante veintisiete años en Jerusalén, donde todos los santos y obispos, así como monjes y vírgenes, acostumbraban a ser recibidos y sustentados a su costa, pues así se lo había prometido a Dios, y todos se hacían mejores en la contemplación de tantas y tales acciones.

Su mayor obra fue la construcción de un complejo monástico en el Monte de los Olivos en el año 378. De los monjes se encargaría Rufino, mientras que la misma Melania se puso al frente del monasterio femenino, que albergaba a unas cincuenta monjas:

*Haec autem revocatis ab exilio memoratis viris monasterium apud Hierosolimam sibi fecit, in quo viginti et septem annorum tempus implevit quinquaginta secum virgenes habens (PALL., HL, XLVI, 8).*

Ésta, cuando volvieron del exilio todos esos hombres ilustres [Isidoro, Pisimo, Pambo, etc. citados en XLVI, 4], fundó un monasterio en Jerusalén para ella, en el que permaneció durante veintisiete años junto con cincuenta vírgenes.

En efecto, además de su extraordinaria labor evergética como patrona y encargada del monasterio construido con su patrimonio, Paladio relata que Melania actuó además a modo de intercesora ante los obispos y presbíteros prisioneros y desterrados por el prefecto de Alejandría:

---

<sup>228</sup> Teodora fue, junto con su marido Lucilio, una de las grandes valedoras de Jerónimo (HIER., *Ep.* 71).

<sup>229</sup> Lucila ejerció el patronazgo social y económico sobre Donato, líder de otra importante escisión dentro del seno del cristianismo, el donatismo, que pervivió hasta el siglo VII.

<sup>230</sup> Además, Paulino de Nola, pariente de Melania, informa de que alimentó a un importante grupo de monjes rebeldes durante 3 días (PAUL., *Ep.* XXXIX, 11).

*... benedicta tunc illa sumpta veste puerile circa vespertinas horas omnia ipsis vitae necessaria deferebat. Quo cognito Palaestinae provinciae consularis [...] iussit eam – ignota autem ipsi erat – corripere atque in carcerem tradi. [...]« Ego, inquit, illius filia et illius coniux fui, ancilla vero Christi sum ».* (PALL., HL, XLVI, 4-6)

[Como no disponían de asistentes] aquella mujer bendita, poniéndose la ropa de un esclavo les llevaba por las noches aquello que necesitaran. Pero el cónsul de Palestina se dio cuenta y la arrestó y encarceló, sin conocerla. Y ella le dijo: “Yo fui hija de aquel y esposa de aquel, pero ahora soy esclava de Cristo”.

Melania, una mujer, está protegiendo a los obispos y presbíteros, autoridad masculina dentro de la jerarquía eclesiástica. Además, habría que destacar que cuando Melania es encarcelada el cónsul no se da cuenta de que se trata de una mujer, lo que nos está indicando que Melania tendría cierta apariencia masculina. Y es ella misma la que revela su condición femenina a la autoridad romana.

Además, la *Vita Sanctae Melaniae* (VSM) nos informa de que es Melania Sr la que convence a su nieta a deshacerse de sus bienes, tal y como ella había hecho cuando se encontraba en Alejandría, para poder encontrarse con los padres del desierto de Nitria Pambo y Arsio, con los que permaneció 6 meses. Melania, por lo tanto, no sólo encarna el referente femenino de la mujer que entrega su patrimonio para dedicarse a la vida ascética, sino que tiene la capacidad de lograr que otras mujeres sigan su ejemplo. Además, actúa modo de educadora de la fe, y tras convencer a su nieta Melania convertirte a su marido Piniano:

*Post multum vero temporis, cum audisset nupsisse quidem cuidam neptem suam Melaniam viro, renuntiare autem eam post nuptias saeculo huic velle cognovisset, metuens ne qui malae vitae homines ac malae sectae perversaque doctrina eidem iungerentur, ob hoc ipsum, cum iam admodum senex, hoc est sexaginta esset annorum, de Caesariensium civitate urbem Romam intra dierum viginti spatium navigavit atque illic [...] benedictum illum quidem neptis suae maritum Pinianum nomine, honestum ac nobilem virum, paganum tamen, instantissime docuit et christianum protinus fecit, cui persuadere spiritaliter potuit, ut etiam a concubitu propriae se coniugis abstinere* (PALL., HL, LIV, 5).

Mucho tiempo después se enteró de que su nieta se había casado con cierto hombre y que, aun después de la boda, se estaba proponiendo renunciar al mundo, y temió que pudiera verse afectada por hombres de mala vida, malas sectas o alguna perversa doctrina, por lo que a pesar de ser una mujer anciana de sesenta años, navegó de Cesarea a la ciudad de Roma en solo 20 días. Allí conoció al rico Piniano, el marido de su nieta, honesto y noble pero pagano, a quien enseñó e hizo

cristiano y a quien pudo convencer espiritualmente para que incluso se abstuviera de mantener relaciones con su esposa.

Además de destacar la hazaña de que una mujer de avanzada edad fuera capaz de realizar el viaje en tan poco tiempo dando muestra de una extraordinaria fortaleza física y de ánimo, este pasaje nos recuerda al *topos* de la mujer que acaba convirtiendo o modificando la conducta del hombre, a la que en principio debe estar sometida.

Melania Sr se convierte, junto con Teodosio, en la clave de este original fenómeno en el que la política y la piedad ascética están estrechamente vinculadas. Estos lazos de solidaridad que Melania llegó a forjar entre Jerusalén, Roma y la nueva capital del imperio tuvieron sus efectos tras el estallido de la controversia origenista, protagonizada por Jerónimo y Rufino de Aquileya, que contó con el apoyo de Melania Sr y su papel aglutinador entre los origenistas de Jerusalén. Asimismo, gracias a la influencia de Melania Sr, Rufino gozó de la protección de la camarilla hispana de la corte imperial, lo que viene a resaltar las ya mencionadas prolíficas relaciones entre Melania Sr y estas influyentes mujeres hispanas que emigran a Constantinopla o a Tierra Santa.

La capacidad de influencia de Melania Sr es evidente. Jerónimo de Alejandría critica duramente a Pemenia<sup>231</sup>, aunque no se aluda directamente a ella por su parentesco con la familia imperial, fundamentalmente por su amistad con Melania, sobre todo porque Jerónimo censuró siempre duramente a todo aquel relacionado con Rufino y el denominado Grupo del Monte de los Olivos. De hecho, Jerónimo estuvo enfrentado a la corte por los estrechos lazos que ésta mantenía con Melania, y eso que en un principio las relaciones fueron muy buenas, tal y como demuestra la carta consolatoria de Jerónimo a la viuda de Nebridio, pariente de Flacila. No deja de ser sorprendente cómo Melania Sr fue capaz de hacer que la corte teodosiana, por lazos y solidaridades, se alinee con la tesis origenista, lo que vuelve a poner de manifiesto su capacidad persuasiva.

No obstante, el caso de la participación, al menos indirecta, de Melania Sr en los debates religiosos del momento no es, ni mucho menos, un caso único. Así, Proba, una mujer de probada altura intelectual (autora de un famoso centón, muy criticado por

---

<sup>231</sup> Paladio, origenista militante, menciona a Pemenia (HL, XXXV, 14) y cómo Melania Sr pudo ser la educadora de Olimpia (LVI, 1).

Jerónimo), mantuvo una intensa relación epistolar con miembros de la alta jerarquía eclesial y apoyó a Rufino y a Juan Crisóstomo en la disputa origenista (cf. JUAN CRIS., *Ep.*, CLXVIII).

Estas mujeres van a encontrar en este apoyo a sus protegidos un medio para canalizar su preeminencia social y ejercer un poder real en un mundo propagandísticamente nuevo como el propuesto por el cristianismo, pero que continuaba bajo un orden androcéntrico<sup>232</sup>. Ciertamente, la liberalidad de Melania la Vieja esperaba ser honrada, esperaba que se le reconociera el prestigio social o incluso el poder intervenir en asuntos de la Iglesia<sup>233</sup>, como vemos que finalmente ocurre. Esto suscitará no pocas suspicacias, tal y como refleja Paladio. Entre ellas, la reacción del eremita Pambo, modelo de desprecio de los bienes terrenales, quien le ordena callar y le advierte del pecado de la soberbia, corregido por la generosidad:

*Et [Pambus] Origeni oeconomus dixit: "Suscipe et divide per omnes quis sunt tam in Libya quam in insulis, frater, haec enim monasteria plus videntur egere quam cetera [...]. Cum autem memorata femina staret et honorem pro munere dato expectaret ac laudem nihilque ab eo audiret, ulterius ait ipsi: "Scito", inquit, "domine, trecentas esse in hoc argentario libras". Qui iterum ne sursus quidem aspiciens illi ista respondit: "Cui exhibuisti haec", inquit, "o filia, scit sibi non opus esse mensuris. Nam qui montes lance perpendit, multo amplius novit, quantum sit huius pondus argenti. Si quidem mihi "inquit", "istud offerres, competenter, hoc diceres; cum autem non mihi sed Deo ei, quem non sprevisse duos illos nummos novimus, tace" (PALL., X, 4).*

Y Pambo le dijo al administrador Orígenes: "Toma estas trescientas libras de plata y distribúyelas entre los hermanos de los monasterios que parezcan más necesitados de Libia y las islas". La santa, de quien procedía esa suma, permanecía en pie, esperando a ser honrada y glorificada por su donativo, pero al no oír nada de él le dijo: "Para que sepas, señor, la cantidad que hay, ésta alcanza las 300 libras". Pero él, sin levantar la cabeza, le respondió: "Aquél a quién has enseñado esto, hija, no entiende de medidas. Pues es aquél que pesa montañas quien mejor sabrá sobre el peso de la plata. Si me lo hubieras entregado a mí, habrías hecho bien en decírmelo, pero es para Dios, quien no desprecia ni dos óbolos, por lo que calla".

Por una parte, Paladio está mostrando en este pasaje que aun Melania tiene que responder ante una autoridad masculina que está por encima de ella en cuanto a prestigio y modelo de perfección. Y, por la otra, que el patronazgo femenino levantó

---

<sup>232</sup> PEDREGAL, 2011, 324.

<sup>233</sup> Ver el caso de Olimpia con Juan Crisóstomo en PEDREGAL (2011, 324).

suspicias en los autores cristianos, pues, como ya había advertido Eusebio de Cesarea con el caso de Juliana, esta inversión de roles sólo podía estar causada por la *imbecillitas* y la ingenuidad femeninas. Estas mujeres *factiosissimae* y *pecuniosissimae*, como suelen ser descritas en las fuentes literarias, además, se vieron involucradas en los numerosos movimientos heréticos que se propagan por el Imperio, siendo consideradas víctimas de su debilidad de entendimiento y del poder de seducción de los líderes herejes. Así describía ya a las víctimas de Marcos el Mago el temprano autor cristiano Ireneo de Lyon (*ca.* 130 – *ca.* 202), el heresiólogo más importante de la Antigüedad<sup>234</sup>:

(Marcos el Mago) Parecería tener por cómplice a un demonio, por cuya obra causa la impresión de profetizar, y también hace profetizar a aquellas mujeres a quienes juzga dignas de participar de su Gracia. Porque sobre todo anda detrás de mujeres, sobre todo a las más nobles, mejor vestidas y ricas, a las cuales trata de seducir con discursos orgullosos como éste: “He aquí que la Gracia ha descendido sobre ti: Abre tu boca y profetiza”. En seguida la mujer responde: “Nunca he profetizado ni sé profetizar”. Él entonces pronuncia nuevas invocaciones para llenar de admiración a la pobre engañada, diciéndole: “Abre tu boca y habla cualquier cosa, y profetizarás”. Ella entonces, envanecida por lo que se le ha dicho, siente calentarse su alma con el sueño de que está por profetizar; ella entonces se siente profetisa, agradece a Marcos porque le ha comunicado su Gracia; y en agradecimiento no sólo le da una pingüe parte de sus riquezas, de donde él amontona una buena cantidad de dinero; sino que también le entrega su cuerpo deseando estar unida íntimamente con él, para junto con él descender al Uno (IREN., *Adv. Haer.*, I, 13, 3)<sup>235</sup>.

Tal y como interpreta Torjensen, estas mujeres, arrastradas por su afán de protagonismo, deberán contemplar cómo sus favores económicos a varones serán sexualizados e interpretados como una mala influencia y un ejemplo de corrupción, sobre todo en el caso de aquellas mujeres ligadas a los grupos heréticos<sup>236</sup>. Por lo tanto, nos hallamos ante una contradicción entre el valor moral de la humildad, constantemente alabada por los autores cristianos en estas prácticas evergéticas romanas convertidas al cristianismo, y la continuidad del ejercicio real de una autoridad inherente al rango social, manifestado a través de prácticas como la beneficencia<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> MARCOS, 2005, 107.

<sup>235</sup> En GONZÁLEZ, 2000. Otro caso notable es el de Jerónimo y su descripción de las seguidoras de Montano (*Ep.* 133, 4). Detrás de todo hombre hereje hay una mujer hereje. Ver cómo la crítica de los ortodoxos a los movimientos heréticos ha heredado muchos de los tópicos de la crítica pagana al cristianismo.

<sup>236</sup> TORJENSEN, 1996, 77.

<sup>237</sup> CLARK, 1986, 212.

M. Marcos recuerda que el imperio cristiano proporcionó nuevos cauces para aprovechar las grandes fortunas y el poder de las mujeres de clases altas<sup>238</sup>. Además, es una forma en la que la mujer emula a Cristo como gran benefactor y puede sentirse así parte del discurso cristiano al colaborar en su materialización. Y como bien señala Pedregal, las nobles cristianas, en esta práctica del patronazgo que implica una superioridad económica y social del que da, nos encontramos ante un reconocimiento de autoridad y preeminencia femenina compatible con el mensaje inicial del cristianismo, pero que la Iglesia va a ir modulando paulatinamente<sup>239</sup>. El espíritu de la *self promotion* no está muerto, ni mucho menos, entre la aristocracia cristiana, sino que el cristianismo le da una nueva dimensión y lo convierte en una credencial para la vida celestial<sup>240</sup>.

Las mujeres de la aristocracia tardoantigua aprovecharon su condición de viudas jóvenes y vírgenes consagradas a Dios, y, amparadas en la nueva legislación constantiniana, que deroga las leyes caducarias augusteas, hicieron uso de sus importantes patrimonios para la práctica del patronazgo en la construcción de templos o monasterios en sus localidades, pero que pronto se traslada a Tierra Santa<sup>241</sup>. Contaban asimismo con el modelo de Helena, que durante los años 30 del siglo IV había construido varios templos en los lugares sagrados. Ahora, como veremos con Melania Jr, además de templos, se construirán hipogeos para albergar los restos de mártires, albergues para peregrinos, hospitales, repartos de comida, etc.<sup>242</sup>.

---

<sup>238</sup> MARCOS, 1999, 398.

<sup>239</sup> PEDREGAL, 2011, 317

<sup>240</sup> La mujer del cristianismo primitivo aparecerá fundamentalmente como cliente del los sistemas del patronazgo, pero también como benefactoras, sobre todo hacia otras mujeres de la comunidad cristiana (hospitalidad, ayuda económica, además de la construcción de lugares de culto, etc.). Desde los primeros escritos cristianos la mujer se aparece como agente colaborador de primer orden. Lucas cuenta que Jesús y sus seguidores eran atendidos por mujeres como María de Magdala, Susana o Juana (Lc 8, 1–3), que cubrían las necesidades materiales del grupo con sus propias posesiones. Los ejemplos de mujeres al servicio de la comunidad son innumerables: Junia en Rom 16, 7, Priscila y Áquila en Éfeso (1 Cor 16, 9), Ninfa en Laodicea (Col 4, 14 – 15), etc. o las ya mencionadas Febe de Cencreas y Lidia de Tiatira. Un caso más tardío, pero que sirve de ejemplo de los servicios prestados por las mujeres, es el de la virgen que protege en su casa a Atanasio de Alejandría, perseguido por los arrianos durante el reinado de Constancio (PAL. HL., LXIII).

<sup>241</sup> Además de las Melanias, podemos citar a Olimpia, que cede sus territorios en Oriente e incluso sus casas en las cercanías del templo de Constantinopla para la construcción del cenobio que regentará, o Macrina, hermana de San Basilio, que junto a su madre funda una comunidad de religiosas en las riberas del río Iris, en Annesis (GREG. DE NISA, *Mar.*, 7, 7). En Occidente destaca la labor que Marcela y su madre Albina llevan a cabo desde el palacio del Aventino. Jerónimo mantuvo una abundante correspondencia con ellas (HIER. *Ep.* 23 y 30).

<sup>242</sup> La lista de mujeres constructoras es muy numerosa: Además de las Melanias podríamos citar a la ya mencionada Pemenia, hispana y vinculada a la familia imperial, que construye la capilla de la Ascensión en el Monte de los Olivos. N. Denzey, en su monografía *Bone Gatherers* (Boston, 2007) realiza un

La caridad y la limosna, predicada por las autoridades desde los escritos más antiguos<sup>243</sup>, hizo que en el periodo tardoantiguo la Iglesia llevase a cabo una labor de caridad extraordinaria, pero, como advierte Blázquez, a ningún cristiano se le ocurrió cambiar la estructura económica del Imperio en esa desastrosa situación en la que vivía una extensa masa de la población, ni siquiera a los escritores más avanzados en lo social como podía ser el caso de Juan Crisóstomo<sup>244</sup>.

No sabemos qué tipo de autoridad desempeñan dentro de estas congregaciones así sufragadas, porque su autoridad no se basa en ningún cargo, sino en su propio status aristocrático. No obstante, muchos de estos monasterios se nutren de las siervas y esclavas que acompañan a estas mujeres en su retiro ascético sin que se produzca claramente su manumisión; así, Melania Junior y Piniano poblaron sus monasterios con al menos ciento treinta vírgenes de entre sus propias esclavas (VSM., 22).

La jerarquía eclesiástica trató de contener y controlar estas prácticas, que contemplaban la actuación de mujeres en ámbitos tan masculinos como tratar de capitalizar las relaciones de patronazgo para consolidar su primacía, al menos en la influencia social, ya que la jerarquía eclesiástica, cuyo único patrono es el obispo, no está al alcance de la mujer. Y se le frena ya sea mediante la descalificación cuando se trata de un patronazgo personal, como ya hemos visto, o bien con un discurso de excelencia en el que además de practicar la caridad la mujer noble debe preservar una rigurosa vida ascética.

---

interesante estudio sobre la construcción de hipogeos y catacumbas para albergar a restos de mártires por parte de mujeres como Proba, Prisca, Veneranda, etc. Esta autora propone además una interesante línea de investigación: la masculinización de la memoria y la devoción de los mártires llevada a cabo por la jerarquía eclesiástica, fundamentalmente por el papa Dámaso, que se presenta como el gran patrono del culto a los mártires y promocionará el culto a los santos, relegando al olvido a algunas mártires (Inés sería, entonces, una excepción).

<sup>243</sup> Didaché (12.2 – 5) o la Carta de Policarpo a los Filipenses (10, 2). De la época contemporánea a las Melanias los ejemplos son muy numerosos: Juan Crisóstomo en sus *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo* o el tratado *De eleemosyna*, Salviano de Marsella (s. V) en *Ad Ecclesiam*, etc.

<sup>244</sup> BLÁZQUEZ, 1997, 358. El emperador Juliano, consciente de que la expansión del cristianismo respondía en buena parte a las obras de caridad con los más necesitados, intentó que las instituciones paganas imitaran a la Iglesia en este punto.

### 3. 4. 3. Melania Junior

La fuente principal para conocer a Melania Jr es la *Vita Sanctae Melaniae*, opúsculo de marcado carácter panegírico compuesto en torno al año 452 por Geroncio, personaje muy cercano a la biografiada. Nieta de Melania Sr, procedía de la más alta aristocracia romana y estuvo en contacto con las más elevadas esferas de poder. Se casó con Piniano, hijo de Valerio Severo, que había sido prefecto de Roma en el año 382. Además, Melania Jr, al igual que su abuela, conoció a la mujer Teodosio, Eudocia, y a su hija, Eudoxia, así como a la hermana del emperador, Pulqueria, tanto que incluso se permitió aconsejar a Teodosio que permitiese a su esposa visitar los Santos Lugares.

Se quedó en Constantinopla hasta que hizo el servicio de cuarentena, y ella realizó un bien extraordinario para todos sus habitantes, especialmente para las emperatrices amigas de Cristo. Ella edificó al muy piadoso emperador Teodosio. Ella le animó a dejar marchar a su esposa, que tenía el deseo de venerar los Santos Lugares, y partimos de allí finales de febrero (VSM, 56).

De hecho, Eudocia visitó Jerusalén, donde asistió a la deposición de unas reliquias en el *martyrium* que Melania había costado. Además, mantuvo estrechos vínculos con Lauso, alto funcionario en tiempos de Arcadio y Teodosio II (y a quien Paladio dedica su *Historia Lausiaca*), y asistió en la muerte a su tío Agripino Volusiano, embajador en Constantinopla.

Melania Jr fue, como su abuela, una de las grandes fortunas del Imperio. Geroncio cifra los ingresos de los *fundi* en 12.000 sólidos áureos anuales (VSM, 16), por lo que no es de extrañar que cuando Melania y su marido decidieran comenzar a vender su inmenso patrimonio, enfrentándose a sus propios familiares (ya había sido desheredada por su padre cuando manifestó su intención de ingresar en un convento), el hermano de Piniano, Severo, además de otros parientes del orden senatorial, trató de hacerse con los bienes del matrimonio. Su palacio en Roma, incendiado por las huestes de Alarico en el año 410, era tan valioso que ni la emperatriz Serena, esposa de Honorio, tenía los medios suficientes para comprarlo (VSM, 14). De hecho, gracias a la intercesión de Serena pudo Melania vender parte de sus fincas, venta que se detuvo en Hispania como consecuencia de las invasiones bárbaras. Paladio da también buena cuenta del abundante patrimonio vendido por Melania:

*Possessiones omnes, quascumque habuit in Aquitania, Gallia, Tarachone, Hispaniis Galliisque, distraxit. Eos vero tantummodo agros, quos intra Siciliam, Campaniam, Africam possidebat, sibimet reservavit, ex quibus monasteria deinceps aleret ac foveret* (PALL. HL, LXI, 7).

Vendidas las fincas en Hispania, en Aquitania, en la región de Tarragona, en Hispania y en la Galia, se reservó sólo la posesión de las de Sicilia, Campania y África, que utilizó para mantener a los monasterios.

Melania Jr emulará, aún a mayor escala, lo que su abuela había hecho en los monasterios palestinos. Una vez vendidas las propiedades de Hispania y África, los beneficios sirven para comprar islotes donde albergar a anacoretas y levantar monasterios, sufragando todo tipo de gastos (VSM, 19-20). No obstante, su labor más importante se desarrolló en Palestina, donde, tras la muerte de su madre Cacionia Albina en el año 431, Melania construyó un complejo monástico que acogió a treinta monjes y a noventa vírgenes consagradas, un convento para monjes en el lugar de la Ascensión, un *martyrium*, etc<sup>245</sup>. A la muerte de su esposo Piniano, ordenó erigir un mausoleo para depositar su cuerpo, el Apostoleion, donde ella misma residió durante cuatro años (VSM, 41).

No obstante, la actividad evergética y caritativa de Melania no se limitó a los Santos Lugares; de hecho, desplegó una labor de patronazgo y constructiva sin parangón en África, donde aprovisionó varias iglesias (como la de Taghaste, pronto envidiada por los templos de las cercanías debido a sus riquezas) y levantó nuevos monasterios. La *Historia Lausiaca* también aporta información sobre la generosidad de Melania Jr., cuyos bienes quedaron repartidos en especial por Asia Menor:

*Argentum verum atque aurum suum per Paulum quendam Dalmatam civem, monachum atque presbyterium, navigio maris orientem usque transmisit. Ita divisit cuncta, ut Aegypto ac Thebaidi decem milia solidorum transmitteret, ítem decem milia Antiochenae civitati atque illis, quae circa ipsam videntur esse, regionibus, provinciae quoque Palaestinae quindecim milia solidorum, ecclesiis per insulas positis una cum his, qui erant exilii relegatione damnati, decem milia* (PALL. HL, LXI, 6).

Confió el oro y la plata a un monje y presbítero, Paulo, ciudadano de Dalmacia; le envió al Oriente por mar, donde repartió toda esta cantidad: a Egipto y a la Tebaida, diez mil monedas a Antioquía y a las regiones dependientes diez mil, a

---

<sup>245</sup> Parece que es Geroncio el encargado del mantenimiento de los monasterios de la santa como diácono del monasterio fundado por Melania en el Monte de los Olivos.

Palestina quince mil, diez mil a las iglesias de la isla y a los desterrados de sus sedes, y lo mismo a las Iglesias de Occidente.

Esta intensa contribución a la asistencia pública y al mantenimiento de los pobres evidencia que el Estado romano era por entonces completamente incapaz de atender a una creciente masa de pobres:

Adoptaron esta práctica: visitaban a todos los enfermos sin excepción para socorrerles, albergaban a los extranjeros de paso y no les dejaban partir hasta que tuviesen muchas provisiones para el viaje. A los necesitados y pobres los asistían con generosidad. Visitaban las cárceles y las minas y libertaban a los detenidos por deudas, proporcionándoles el dinero (VSM, 9).

Al igual que Melania Sr hizo con su nieta, Melania Jr no sólo actúa de modo ejemplar, sino que aparece asimismo ejerciendo un cierto liderazgo entre su círculo más cercano y estimula a sus miembros a dar limosna, y éstos le encomendaban sus donaciones a ella, que las repartía según el deseo de los donantes:

En cuanto a la limosna, ella la practicaba para sí misma en la búsqueda de la misericordia [...] No solamente ofrecía a Dios lo que tenía sino que ella ayudaba a otros a hacer lo mismo. Es por eso que muchos amigos en Cristo le confiaron sus bienes como a una sabia y fiel administradora, y ella los distribuyó fiel y prudentemente tal y como los donantes le habían rogado (VSM, 30).

Ahora, debemos señalar que en la *Vita Sanctae Melaniae* los cargos eclesiásticos se muestran como consejeros de la gestión de Melania. En África, Melania recibe el consejo de Agustín de Hipona, Alipio de Tagaste y Aurelio, obispo de Cartago, que, tal y como nos informa Geroncio, aconsejó a Melania de la siguiente manera:

El dinero que distribuís a los monasterios se gasta en poco tiempo. Si queréis dejar un buen recuerdo en el cielo y en la tierra, regalad a cada monasterio un edificio y unos ingresos fijos (VSM, 22)<sup>246</sup>.

Al igual que le había ocurrido a Melania Sr en su visita a Pambo, aquí de nuevo vuelve a quedar de manifiesto que a pesar del status alcanzado por esta mujer, la autoridad

---

<sup>246</sup> Tal y cómo advierte BLÁZQUEZ (1978, 14) es con esta práctica a gran escala con la que la Iglesia se convirtió en un poder económico y social dentro del Imperio y a ser una gran latifundista al lado de las altas capas de la sociedad romana, comportándose como un estado dentro de otro estado. Además, a diferencia de lo que podemos encontrar en otras obras como las de Sulpicio Severo, en la *Vida de Santa Melania* no se lee ninguna crítica a los vicios de la jerarquía eclesiástica. Por el contrario, Melania los venera y ayuda constantemente. Se trata, al igual que la *Historia Lausiaca*, de una obra de naturaleza hagiográfica, con lo que es difícil que se aluda a malas relaciones con la jerarquía eclesiástica (BLÁZQUEZ, 1995, 353).

masculina, en este caso Alipio de Thagaste, se muestra en un estadio superior y Melania se guía por sus consejos. Melania Jr también contribuyó a la liberación de rehenes<sup>247</sup>. Al viajar a África desde Italia una tempestad los desplazó a Melania y a su marido hacia una de las islas de Lípári, por entonces bajo el poder de los bárbaros. Melania donó una gran cantidad de oro (2.500 sólidos áureos) para rescatar a la población, además de otras 500 monedas para rescatar una mujer noble que se encontraba en manos de los bárbaros (VSM, 19).

Para mostrar el gran prestigio y fama que llegó a alcanzar Melania Sr, haré uso de un pasaje de la obra de Geroncio en que se narra lo acontecido en el trayecto de Trípoli a Constantinopla por el *cursus publicus*, trayecto en el que también participa el autor de la *Vita Sanctae Melaniae*:

No considero prudente que permanezca en silencio el milagro que el Señor realizó a través de ella (Melania) en Trípoli, porque, como dice la escritura: “*es bueno esconder los secretos del rey, pero es glorioso revelar las obras de Dios*” (Tb 12, 11). Llegados a la ciudad, permanecemos en el *martyrium* de San Leoncio, donde se cumplieron numerosos milagros. Como eramos muchos los que viajábamos con ella sin tener pasaje, el funcionario insistió en que entregásemos los animales. El se llamaba Mesala. La bienaventurada, apenada por la situación, comenzó a orar y a velar cerca de los restos de Leoncio [...]. Nosotros abandonamos el lugar, y habíamos recorrido aproximadamente 7 millas, pero el funcionario en cuestión nos siguió muy afectado y dijo así: “¿Dónde está el sacerdote?” Y yo, que no tenía la costumbre de viajar, temí que hubiera venido para retener a los animales. Descendí y le pregunté la razón de su emoción, y me respondió: “Solicito el honor de ver a la gran dama”. Habiéndola visto, se arrodilló y, ciñéndose a sus piés, exclamó llorando: “Perdóname, sirvienta de Cristo, que no reconocí tu gran santidad. He decidido liberar tus animales”. Y ella contestó: “Dios te bendecirá, hijo mío, ya que has liberado a todos, aunque tardíamente” (VSM, 52).

Es este un texto en el que están presentes de nuevo varios de los *topoi* que hemos estado viendo en los anteriores casos, lo que evidencia que, a pesar de tratarse de una fuente literaria muy diferente a las actas martiriales, hay ciertos tópicos que perviven a la hora de ensalzar la autoridad y el elevado status alcanzado por una mujer. En primer lugar, destaca el papel de intercesora de Melania ante el *martyrium* de Leoncio (mártir del s. I) ante el cual reza para que la situación con los caballos se solucione. De nuevo los ruegos de la santa se verán respondidos, pues Mesala, el funcionario, no sólo no se lleva

---

<sup>247</sup> El antecedente más temprano de esta práctica lo encontramos en Marcia, la concubina de Comodo, que a través de los libertos imperiales logró la liberación de los cristianos condenados a las minas de Cerdeña.

a los animales sino que vuelve para humillarse ante Melania, ante la cual se arrodilla y llora. De nuevo, un comportamiento exagerado y ciertamente femenino por parte de un personaje masculino, y que además representa a la autoridad en el *cursus publicus*.

Al igual que su abuela, Melania Jr vivió los continuos debates religiosos del momento en primera línea. Desde el año 418 Melania se había distanciado de la doctrina de Pelagio<sup>248</sup>, lo que hizo que Agustín le dedicara su tratado *De gratia Christi et peccato originali*. Igualmente, a raíz del conflicto con la doctrina de Nestorio, Melania charlaba con las damas de los senadores y otros personajes famosos por su cultura sobre la fe ortodoxa:

El diablo se apareció por medio de la doctrina infectada de Nestorio, sembrando de dudas el alma de los simples. También muchas mujeres de senadores y otros personajes brillantes de la cultura vinieron a casa de nuestra santa madre para hablar con ella sobre la fe ortodoxa. Y allí habitaba el Espíritu Santo, y de la mañana a la tarde no cesaba de hablar de teología (VSM, 54).

Además de mantenía prolongadas charlas sobre temas religiosos con Proclo, obispo de Constantinopla (VSM, 53), quien le había recibido y agasajado en su viaje a la capital imperial (VSM, 51). De hecho, como consecuencia de su generosidad, Melania fue bien recibida por obispos y ascetas como Cirilo de Alejandría (*ca.* 370 – 444) (VSM, 34). Melania se muestra siempre como una mujer de gran influencia entre las familias aristocráticas más importantes y como depositaria de una notable autoridad en cuestiones religiosas (hasta el punto de que Geroncio afirma que en el hogar de Melania habita el Espíritu Santo).

Finalmente, habría que añadir que Geroncio alaba a Melania Sr por su vocación ascética y su capacidad para la mortificación. Leía el Antiguo y Nuevo Testamento varias veces al año, así como todos los tratados ascéticos:

Ella escribía con mucho talento y sin faltas en pequeños cuadernos. Se obligó a sí misma a escribir cada día, y también a leer los textos canónicos, y lo mismo para la selección de homilías. Después, una vez saciada, ella hojeaba las vidas de los Padres (VSM, 22 – 23).

Es por eso que los funerales de Melania Sr fueron un gran acontecimiento, tal y como refleja Geroncio (VSM, 68). A ellos acudieron el obispo y los anacoretas que vivían en

---

<sup>248</sup> En el 410 Pelagio había desembarcado en Hispania con el séquito de Melania y Piniano.

Eleutheropolis<sup>249</sup>, lo que, una vez más, deja constancia de la importancia y del reconocimiento alcanzado por Melania incluso entre las más destacadas figuras de la jerarquía eclesiástica y del descollante ascetismo.

En suma, las dos Melanias constituyen una de las claves de este original fenómeno en el que la política, la piedad ascética y las relaciones de poder confluyen en este extraordinario y singular periodo. En definitiva, la masculinización del modelo femenino que personifican las Melanias no es tan evidente como en los otros casos anteriores, en parte por el diferente tipo de fuente, la hagiográfica, bien distinta de las actas martiriales. No obstante, la evolución respecto a lo que promulgaban las Cartas Pastorales es más evidente: las Melanias son mujeres activas, con iniciativas y con la capacidad económica de llevarlas a cabo, responsables de centros dedicados a la ascesis, con una capacidad de influencia muy notable en los grupos más selectos del poder religioso y en la corte imperial y que actúan a modo de ejemplo a seguir para sus círculos sociales. Es decir, son mujeres que han trascendido las limitaciones de su condición femenina y se aproximan al ideal de perfección cristiano y androcéntrico, y de ello da buena muestra Geroncio cuando afirma que “Melania había superado los límites de su sexo y había adquirido una mentalidad viril, o mejor, celestial”.

---

<sup>249</sup> Para esto es también muy significativo la descripción que hace Jerónimo de los funerales de Paula en su *Vita Sanctae Paulae*.

## 4. Conclusión

A lo largo de este estudio hemos podido advertir cómo el sistema ideológico y cultural del cristianismo antiguo, heredero en buena parte del grecolatino, tuvo una especial incidencia en la mujer, en su cuerpo y en su carácter, fundamentalmente pasivo y débil. Las actas martiriales sobre todo, pero también otros textos como los *Hechos de Pablo y Tecla*, y, en menor medida, los escritos hagiográficos sobre las Melanias, vienen a presentar una especie de subversión de la *infirmitas sexus*. La violencia que tantas veces se emplea contra ellas es una vía que permite transgredir las estructuras de género, ya que todas estas mujeres, aunque sean capaces de superar los límites de su naturaleza femenina, siguen siendo seres sexuados que hay que mantener bajo control<sup>250</sup>.

Se trata, por tanto, de un intento por parte de la autoridad masculina de restablecer la imagen de la autoridad patriarcal respecto a aquella mujer que se ha distanciado de su identidad sexual. Sobre todo en el caso de las mártires, es el cuerpo, donde se descarga la función social atribuida a cada género y los modelos de comportamiento, el que padece esta violencia. Lo femenino, que desde la sociedad patriarcal grecolatina se venía asociando con el cuerpo tangible sometido a las leyes de la naturaleza, estaba caracterizado por su debilidad, mientras que en lo masculino estaba lo racional, el talante activo y la fortaleza. Filón resume este concepto a la perfección: “Lo femenino no es sino lo masculino imperfecto” (PHIL., *Quaestio et Sol. In Exod.*, I, 7).

El cuerpo femenino es contemplado por otros y define a la mujer: la forma en la que se viste, se mueve, se peina, etc., para adecuarse a un modelo sexual socializado, ya que en este cuerpo se vuelcan muchos significados sociales. El cristianismo contribuyó sin duda a la solidez del arquetipo femenino, dotándole de una proyección intemporal, adoptando y personalizando las categorías paganas de lo femenino y lo masculino y asociándolas a la doctrina del pecado con la primera mujer, Eva; mientras, lo masculino estaba vinculado a ese estadio superior que es la salvación. Por lo tanto, la mujer que aspirase a esa vida gloriosa debía abandonar la existencia femenina para convertirse en un *vir perfectus*. Este alejamiento de la naturaleza femenina tiene su primera expresión en las actas martiriales femeninas, pero continúa con los rigores de las vírgenes y

---

<sup>250</sup> PEDREGAL, 2000, 1.

ascetas bajoimperiales, como hemos podido contemplar en las alabanzas de la emperatriz y de Geroncio a Melania la Joven.

La persecución contra los cristianos permitió una vía de perfección, el martirio, en principio al alcance de todo aquel dispuesto a dar testimonio de su fe hasta la muerte, independientemente de su sexo. Las actas martiriales, con su gusto por el detalle escabroso, responden a los parámetros culturales comunes a paganos y cristianos, y emplean como ejemplo a una categoría sometida, en este caso la mujer. Con los *topoi* mencionados, comunes en las *passiones* y otros textos de carácter martirial, el cumplimiento de su objetivo ejemplificador es mayor.

Ante los juicios y los suplicios las mártires se nos presentan muy alejadas de ese ideal romano, luego heredado en buena parte por el cristianismo, de la mujer callada, discreta y sumisa. Además de tener ideas propias, éstas se expresan, adoptando además un talante de superioridad que acaba ridiculizando al enemigo pagano. Desde la perspectiva de género grecolatina, luego asumida por el cristianismo, es novedoso y a la vez especialmente ejemplar que mujeres como Tecla, Perpetua, Inés o Melania se enfrenten verbalmente a la autoridad, siempre incapaz de hacerlas callar ni con la amenaza de terribles castigos. Los más refinados suplicios son incapaces de doblegar la extraordinaria fortaleza de estas mujeres, y muchos de los verdugos (sobre todo el de Inés o Perpetua), harán un ridículo espantoso, cuando no acaban convirtiéndose a la fe cristiana. La multitud, embrutecida por los combates de fieras y gladiadores, queda impactada ante la aplicación de la violencia institucionalizada como es el martirio y ante el visionado de sus cuerpos desnudos.

Estas mujeres son el paradigma de cómo a un miembro del *infirmus sexus* se le atribuye una retórica de comportamientos y valores masculinos: son valientes, no sienten temor, y poseen una gran capacidad para el autodomínio que choca con esa falta de moderación y violencia histórica que en principio se atribuye a las mujeres, virtudes que acaban siendo adquiridas por los propios torturadores o por otros personajes de los relatos (un caso ejemplar es el padre de Perpetua). Es decir, a la masculinización de la mujer mártir le acompaña una progresiva feminización de sus oponentes y de la autoridad que representan, por lo que la muerte de la mártir acaba suponiendo la victoria del cristianismo.

La mujer mártir está deslegitimando el orden patriarcal y las estructuras sociales, con el rechazo a la familia y al rol sociocultural de la mujer, cuando ésta antepone su voluntad martirial o ascética a sus obligaciones como esposa o como madre; aún en los relatos hagiográficos más tardíos la mujer asceta y virgen rompe con su cometido principal, la reproducción social y física del grupo.

El cuerpo de la mártir, como el de Perpetua, acoge una progresiva deconstrucción de su socialización secular a la vez que se adapta a su identidad cristiana. La violencia contra la mujer mártir, al menos desde la óptica pagana, trata de castigar la subversión del orden patriarcal grecorromano, restablecer la autoridad masculina y reconducir el cuerpo femenino a su función de género, motivos por los que encontramos con una violencia sexual específica en la mujer mártir que no encontramos en las actas martiriales dedicadas a varones. Uno de los tratos vejatorios más frecuentes, tal y como hemos podido observar, es arrojar a las condenadas desnudas a la arena o a algún espacio público, cuando en la cultura grecolatina un cuerpo mostrado abiertamente es signo de accesibilidad sexual. De esta forma se está acabando con su respetabilidad social y se ataca lo que para estas mujeres es una de sus virtudes más apreciadas: el pudor.

Por otro lado, la belleza es un rasgo destacado de estas mujeres y algo que queda bien subrayado en los textos manejados, ya sean éstas vírgenes, como Tecla o Inés, o casadas, como es el caso de Perpetua. Esta belleza, que es símbolo de su feminidad, es empleada para erotizar el momento del suplicio y para dar muestra de ese proceso de disociación que se produce entre el cuerpo y la mente de la mujer: la belleza es destruida como símbolo de rechazo al mundo y el inicio del camino a la perfección cristiana. Recordemos lo que decía Inés: “Perezca un cuerpo que puede ser amado por ojos que detesto”.

Con Inés justamente asistimos además a otra vejación como es ser conducida a un lupanar, una pena que se aplicaba a las mujeres núbiles que se declaraban vírgenes y se negaban a procrear, esto es, negaban la construcción social de las funciones femeninas básicas: el matrimonio y la maternidad. Aproximaciones desde el psicoanálisis como la de Freud suponen y defienden que incluso podría tratarse de una forma de eludir las discriminaciones de sexo y status y recuperar un cuerpo que nunca había sido suyo; la

aniquilación de la belleza y de su soporte físico es el primer paso para abandonar una existencia imperfecta y comenzar su vía para una progresión moral y una vida espiritual virilizada.

Nicole Loraux, en su estudio sobre la muerte de la mujer en la tragedia griega, afirmaba que la decapitación, el principal método de ejecución femenino y presente en las actas de Perpetua e Inés, se aplicó en el principal punto de belleza femenina, con lo que en este caso el martirio “sirve” para restituir a la mujer al papel de sumisión que más conviene a su feminidad<sup>251</sup>.

Por último, hay que señalar que estas mujeres mártires contribuyen, con la reconversión de su cuerpo, a que la fortaleza de espíritu pueda dominar las sensaciones físicas, y más si se trata de mujeres, definidas en términos de materia carnal como especialmente débiles y vulnerables. La gran fortaleza de la que hacen gala a la hora de tolerar el sufrimiento y el dolor es muestra más que evidente de su excepcionalidad. Ahora bien, para paganos y para cristianos por igual, a pesar de la fortaleza de espíritu que caracteriza tanto a mártires como a mujeres tan influyentes y poderosas como las Melanias, ellas no son sino cuerpos asexuados que hay que controlar.

## **Agradecimientos**

En primer lugar quisiera dar las gracias a la profesora Maite Muñoz por su constante apoyo y por la entrega que ha demostrado ante las continuas dudas que le he planteado. También Además, mis más sincero agradecimiento al profesorado que ha impartido el Máster Universitario en Mundo Clásico por su dedicación y buen hacer en nuestra formación. Quisiera, asimismo, agradecer al personal de la biblioteca Koldo Mitxelena (UPV) su disposición ante las avalanchas de libros solicitados, al igual que la de la responsable de la biblioteca del Seminario Diocesano de Vitoria. Igualmente, agradecer a la Universidad de Estrasburgo y a la de Deusto su disponibilidad para el préstamo interbibliotecario. Y, por último, a mis compañeros del Máster de Mundo Clásico por tantas horas y momentos compartidos.

---

<sup>251</sup> LORAUX, 1989, 74.

## 5. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

### Bibliografía consultada

ASPEGREN, K., *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, Estocolmo, 1990.

AUBE, B., “Les actes des SS. Felicite, Perpétue et de leurs compagnons”, en B. Aubé, *Les chrétiens dans l'Empire Romain, de la fin des Antonins au milieu du IIIe siècle (180-249)*, París, 1881, pp. 509 – 525.

BLÁZQUEZ, J. M.,

- “Relaciones de Melania la Joven con la sociedad del Bajo Imperio”, en M. I. Loring García (coord.), *Historia social, pensamiento historiográfico y Edad Media: homenaje al Prof. Abilio Barbero de Aguilera*, Madrid, 1997.
- “El monacato del Bajo Imperio en las obras de Sulpicio Severo y en las vidas de Melania la Joven, Geroncio, en la Vida de Antonio de Atanasio y en la Vida de Hilarión de Gaza de Jerónimo. Su repercusión económica y social”, *Revista Internacional de Sociología*, N° 3, 1989, pp. 339-372.
- “Problemas económicos y sociales en la vida de Melania, la joven, y en la *Historia Lausiaca* de Palladio”, *Memorias de historia antigua*, N° 2, 1978, pp. 103-123.

BREMMER, J. N., “Perpetua and her Diary: Authenticity, Family and Visions”, en W. Ameling (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, 2002, pp. 77 – 120.

BROOTEN, B., “Early Christian Women and Their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstructions”, en A. Y., Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, California, 1985, pp. 65 – 91.

BURRUS, V.,

- “Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius”, *Journal of Early Christian Studies*, 3. 1, 1995, pp. 25-46.
- *Chastity as Autonomy: Women on the Stories of the Apocriphal Acts*, Nueva York, 1987.

CLARK, E. A.,

- “Ascetic Renunciation and Feminist Advancement: a Paradox of Late Ancient Christianity”, *Anglican Theological Review*, 63, 1981, pp. 240 – 257.
- “Authority and Humility: A Conflict of Values in Fourth-Century Female Monasticism”, en E. A. Clark, *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*, 1986, pp. 209-228.

- COBB, L., S., *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, Columbia, 2008.
- COLAFRANCESCO, P., “Strategie comunicative negli elogia damasiani: Il caso di Agnese (E. D. 37)”, en C. Fernández Martínez *et alii*, Ex officina. *Literatura epigráfica en verso*, Sevilla, 2013, pp. 73-84.
- CONSOLINO, F. E., “Modelli di comportamento e modi di santificazione per l’aristocrazia femminile d’Occidente”, en A. Giardina (ed.), *Società Romana e Impero Tardoantico*, I, Roma, 1986, pp. 273 – 306.
- COOPER, K., *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Antiquity*, Cambridge, 1996.
- CORLEY, K. E.,
- *Private Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Baker, 1993.
  - *Women and Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*, Poolebridge, 2002.
- DAVIES, S. L., *The Revolt of the Widows: the Social World of the Apocryphal Acts*, Illinois, 1980.
- DELATTRE, A. V., “Les Martyrs de Carthage”, en *Comptes – Rendus de l’Academie des Inscriptions et Belles Lettres*, París, 1907.
- DELEHAYE, H., *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas, 1921.
- DENZEY, N. F., *The Bone Gatherers: the Lost Worlds of Early Christian Women*, Boston, 2007.
- DI BERARDINO, A. (dir.), *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, Salamanca, 1992.
- DUFOURQC, A., *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, París, 1900.
- FORLIN PATRUCCO, M., “Aspetti di vita familiare negli scritti dei Padri Cappadoci”, en R. Cantalamessa (ed.), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Milán, 1976, pp. 158 – 179.
- FRANCHI DE CAVALIERI, P., “St. Agnese nella tradizione e nella legenda”, en *Römische Quartalschrift*, Supplement X, Roma, 1899.
- FREND, W. H. C., “Blandina and Perpetua. Two early Christian heroines”, en D. M. Scholer (ed.), *Women in Early Christianity*, Nueva York, 1993, pp. 87 – 97.
- GARDNER, J. F., *Women in Roman Law and Society*, Londres, 1986.

- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, N., “El triunfo de la pureza: santa Inés de Roma” en A. Pedregal y M. González González (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de las mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 2005, pp. 243 – 262.
- JACKSON MCCABE, M., “Women and Eros in Greek magic and the Acts of Paul and Thecla”, en S. P. Ahearne – Kroll, P. A., Holloway y J. A. Kelhoffer, *Women and Gender in Ancient Religions*, Tübingen, 2010, pp. 267 – 278.
- JOHNSON, E. E., “Ephesians”, en C. A. Newsom y H. R. Ringe (eds.), *The Women’s Bible. Commentary*, Westminster, 1992, pp. 576 – 580.
- JOHNSON, S. F., *The Life and Miracles of Thekla. A Literary Study*, Londres, 2006.
- LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
- LECLERCQ, H. y CABROL, F. (ed.), *Dictionnaire d’archéologie chrétienne et de liturgie*, París, 1907.
- LEFKOWITZ, M. C., “Motivations for St. Perpetua’s Martyrdom”, en *Journal of the American Academy of Religion*, 44, 1976, pp. 417 – 421.
- LEHTIPUU, O., “The example of Thecla and the example of Paul. Disputing Women’s Role in Early Christianity”, en S. P. Ahearne – Kroll, P. A., Holloway y J. A. Kelhoffer, *Women and Gender in ancient religions*, Tübingen, 2010, pp. 349 – 378.
- LEONARDI, C., RICCIARDI, A. Y ZARRI, G. (dirs.), *Diccionario de los Santos*, Madrid, 2000.
- LORAUX, N., *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, 1989.
- MARCOS, M.,
- “La idea de libertad religiosa en el Imperio Romano”, *Ilu, revista de Ciencias de las Religiones*, XVIII, 2007, pp. 61 – 81.
  - “Mujer y herejía en los orígenes del cristianismo”, en I. Gómez – Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 2005, pp. 96 – 140.
  - “Retórica y realidad en la literatura latina tardía: El cuadro de las costumbres de la matronas romanas”, en J. González (ed.): *El mundo mediterráneo (siglos III-VII)*, Madrid, 1999, pp. 391-399.
- MARIETTI, P. (ed.), *Martyrologium Romanum*, Roma, 1914.
- MCDONALD, D. R., *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster, 1983.
- MCDONALD, M. Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Estella, 2004 (1996<sup>1</sup>).
- MILES, M., *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston, 1989.

- MOMMSEN, T., *Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi. Chronica Minora Saec. IV, V, VI, VII*, vol. I, Múnich, 1981 (Ed. or. 1892).
- MONCEAUX, P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1901.
- MOSS, C. R., "Blood ties. Martyrdom, Motherhood and Family in the *Passion of Perpetua and Felicity*", en S. P. Ahearne – Kroll, P. A., Holloway y J. A. Kelhoffer, *Women and Gender in ancient religions*, Tübingen, 2010, pp. 189 – 208.
- NICOLAU, M. ET ALII (trad. y comentarios), *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento*, Madrid, 1967.
- OSIEK, C., "Perpetua's Husband", *Journal of Early Christian Studies* 2, 2002, pp. 287 – 290.
- PEDREGAL, A.,
- "La *damnatio ad lenonem* de las mártires cristianas", *Corona Spicea. In Memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, Oviedo, 1999, pp. 256-68.
  - "La Historia de las Mujeres y el Cristianismo Primitivo: Apuntes para un balance historiográfico", en M. I. del Val Valdivieso, M. S. Tomás Pérez, M. J. Dueñas Cepeda y C. de la Rosa Cubo (coords.), *La Historia de las Mujeres: Una revisión historiográfica*, Valladolid, 2004, pp. 201 - 228.
  - "Las diferentes manifestaciones del patronazgo femenino en el cristianismo primitivo", *Arenal. Revista de Historia de Mujeres*, vol. 18, 2011, pp. 309 – 334.
  - "Las mártires cristianas: Género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *Studia Historica*, nº 18, 2000, pp. 277-294.
- PENNA, R., *Ambiente histórico - cultural de los orígenes del cristianismo. Textos y comentarios*, Bilbao, 1994 (1991<sup>1</sup>).
- PIÑERO, A. (ed.), *Todos los evangelios*, Madrid, 2009.
- RADFORD RUETHER, R., "Mothers Of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age", en R. Radford Ruether y E. McLaughlin (eds.), *Women in Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Nueva York, 1979, pp. 71-98.
- RONCHEY, S., "Gli atti dei martiri tra política e letteratura", en A. Momigliano y A. Schiavone (eds.), *Storia de Roma*, III, 2, Torino, 1993, pp. 781-825.
- SÁNCHEZ – SALOR, E.,
- *Historiografía latino – cristiana. Principios, contenido, forma*, Sevilla, 2006.
  - *Polémica entre Cristianos y Paganos*, Madrid, 1986.
- SANTOS OTERO, A. (ed.), *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 2001.

SANTOS YANGUAS, N., *El Cristianismo en el marco de la crisis del siglo III en el Imperio Romano*, Oviedo, 1996.

SCHÜSLER – FIORENZA, E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Londres, 1995 (1983<sup>1</sup>).

TEJA, R., *Emperadores, Obispos, Monjes y Mujeres. Protagonistas del Cristianismo Antiguo*, Santander, 1990.

TORJENSEN, K. J., *Cuando las mujeres eran sacerdotes: el liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, Córdoba, 1996 (1993<sup>1</sup>).

VON FRANZ, M. L., *La Passion de Sainte Perpétue: un destin de femme entre deux images de Dieu: essai d'interprétation psychologique. Expériences archétypiques à l'approche de la mort*, París, 1991.

WILKEN, R. L., *The Christians as the Romans Saw Them*, Yale, 1984.

## Fuentes primarias

### - Paganas:

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De la vida contemplativa*, F. H. Colson (trad.), *Philo in Ten Volumes*, vol. IX, Londres, 1967.

HOMERO, *La Iliada*, E. Crespo Güemes (trad., prólogo y notas), Madrid, 1991.

JULIANO, *Misopogon*, C. Lacombrade (trad. y notas), *L'empereur Julien. Oeuvres Completes*, vol. II, París, 1964.

LIBANIO, *Discursos*, A. González Gálvez (intr., trad. y notas), vol. III, Madrid, 2001.

LUCIANO DE SAMOSATA,

- *Amores*, F. Baraibar (trad. y notas), *Obras Completas de Luciano*, vol. III, Madrid, 1918.

- *Sobre la muerte de Peregrino*, M. Giner Soria (trad.), Madrid, 1989.

LUCIO APULEYO, *Las metamorfosis*, S. Segura (trad. y notas), Bilbao, 1992.

MINUCIO FÉLIX, *Octavius*, J. Beaujeu (trad.), París, 1974.

PLINIO,

- *Cartas*, B. Radice (trad.), Londres, 1969.

- *Cartas*, J. González Fernández (intr., trad. y notas), Madrid, 2005.

PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, C. Morales y J. García López (intr., trad. y notas), Madrid, 1986.

SUETONIO, *Vidas de los doce césares*, J. C. Rolfe (trad.), Londres, 1970.

TÁCITO,

- *Agrícola*, B. Antón Martínez (ed.), Madrid, 1999.
- *Anales*, J. Jackson, (trad.), Londres, 1991.
- *Diálogo sobre los oradores*, J. M. Requejo (intr., trad. y notas), Madrid, 1988.
- *Diálogo sobre los oradores*, W. Peterson (trad.), Londres, 1970.

- Cristianas:

AA. VV. *Actas de mártires: texto bilingüe*, Ruiz Bueno, D. (intr., trad. y notas), Madrid, 1968.

AA. VV. *Padres Apostólicos: texto bilingüe*, Ruiz Bueno, D. (intr., trad. y notas), Madrid, 1967.

AA. VV. *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, Ruiz Bueno, D. (intr., trad. y notas), Madrid, 1954.

ANÓNIMO, *Vida y milagros de Santa Tecla*, Dagron, G. (trad., y notas), Bruselas, 1978.

AGUSTÍN DE HIPONA,

- *Cartas*, O. S. A., Lope Cilleruelo (intr., trad., y notas), *Obras de San Agustín*, VIII, Madrid, 1958.

- *Sermones*, P. De Luis, (trad. y notas), *Obras de San Agustín*, Madrid, 1984.

AMBROSIAS, H. J. Vogels (ed.). *Corpus Scriptorum Ecclesiarum Latinorum*, vol. LXXXI, *Ambrosiastri qui dicitur commentarius in epistulas paulinas*, vol. III, Vindobona, 1969.

AMBROSIO DE MILÁN,

- *Cartas*, R. Pearse (trad.), Ipswich, 2004.
- *Del deber de los ministros*, *Corpus Christianorum. Series Latina XV. Ambrosii Mediolanensis Opera*, V, M. Testard, Turnhout, 2000.
- *Sobre las Vírgenes*, D. Ramos – Lissón (intr., trad. y notas), Madrid, 2011.

AUSONIO, *Epístolas*, L. Mondin, Venecia, 1995.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, M. Merino Rodríguez (intr., trad. y notas), Madrid, 1998.

CONSTITUCIONES APOSTÓLICAS, J. J. Ayán Calvo (intr., trad. y notas), Madrid, 2010.

- DIDASCALIA APOSTOLORUM, A. Vööbus (trad.), Lovaina, 1979.
- EGERIA, *Itinerario*, J. Wilkinson (trad. y notas), Oxford, 2006 (4º ed.).
- EPIFANIO DE SALAMIS, *Contra los herejes (Panarion)*, C. Riggi (trad. y notas), Roma, 1967.
- EUSEBIO DE CESAREA,
- *Historia Eclesiástica*, A. Velasco Delgado (trad., intr. y notas), Madrid, 1973.
  - *Vida de Constantino*, M. Gurruchaga (intr., trad. y notas), Madrid, 1994.
- GERONCIO, *Vida de Santa Melania*, D. Gorce (intr., trad. y notas), París, 1962.
- GREGORIO DE NISA., *Epístolas, Gregorii Nysseni Opera*, W. Jaeger (dir.), vol. VIII, Leiden, 1959.
- GREGORIO NACIANCENO, *Discursos*, J. Bernardi (intr., trad. y notas), París, 1983.
- IRENEO DE LYON, *Contra los herejes*, C. I. González, (trad.), México, 2000.
- JACOBO DE LA VORÁGINE,
- *La leyenda dorada*, J. M. Macías (trad.), Madrid, 1984 (2º ed.).
  - *La leyenda dorada*, G. P. Maggioni (ed.), Florencia, 1998.
- JERÓNIMO, *Cartas*, D. Ruiz Bueno (intr., trad. y notas), Madrid, 1962.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Sobre el sacerdocio*, D. Ruiz Bueno (intr., trad. y notas), Madrid, 1954.
- METODIO DE ALEJANDRÍA, *El banquete de las 10 vírgenes*, A. Roberts y J. Donaldson (eds.), *Translations of the Writings of the Fathers*, vol. XIV, Edinburgo, 1906.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavio*, J. Beaujeu (trad.), París, 1974.
- ORÍGENES DE ALEJANDRÍA,
- *Contra Celso*, D. Ruiz Bueno (intr., trad. y notas), Madrid, 1967.
  - *Exhortación al martirio*, T. H. Martín (Intr., trad. y notas), Salamanca, 1991.
- PALADIO,
- *Historia Lausiaca*, A. Wellhausen (trad. y notas), *Patristische Texte und Studien*, vol. 51, Berlín, 2003.
  - *Historia Lausiaca*, W. K., Lowther Clarke, Nueva York, 1918.
- PAULINO DE NOLA, *Poemas*, J. J. Cienfuegos García (intr., trad. y notas), Madrid, 2005.

PRUDENCIO,

- *Opera*, H. J. Thomson, vol. II, Londres, 4º ed., 1995.
- *Obras*, L. Rivero (intr., trad. y notas), Madrid, 1997.

SULPICIO SEVERO, *Crónicas*, G. de Senneville – Grave (intr., trad. y notas), París, 1999.

TERTULIANO,

• *Apología*, E. Dekkers, *Corpus Christianorum, Series Latina, Tertulliani Opera*, I, Turnhout, 1954.

• *Sobre el alma*, G. Quispel, Leiden, 1952.

• *Sobre el bautismo*, E. Evans (intr., trad. y notas), Londres, 1964.

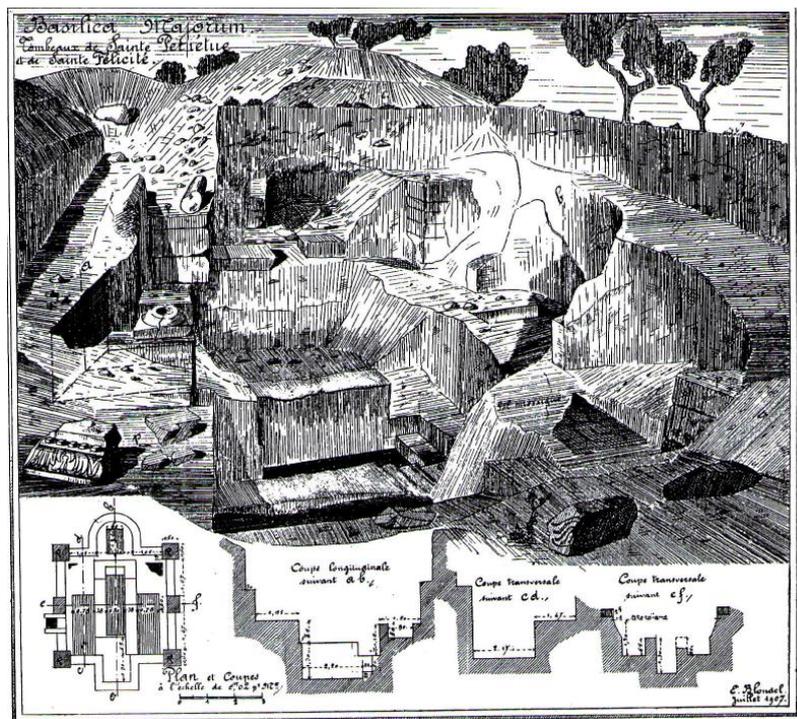
• *Sobre el velo de las vírgenes*, E. Schulz – Flügel (intr. y notas) y P. Mattei (trad.), París, 1997.

VÍCTOR DE VITA, *Historia de la Persecución en la Provincia de África bajo Genserico y Hunerico, reyes de los Vándalos*, C. Halm, (trad.), *Monumenta Germaniae Historica*, vol. III, Berlín, 1879.

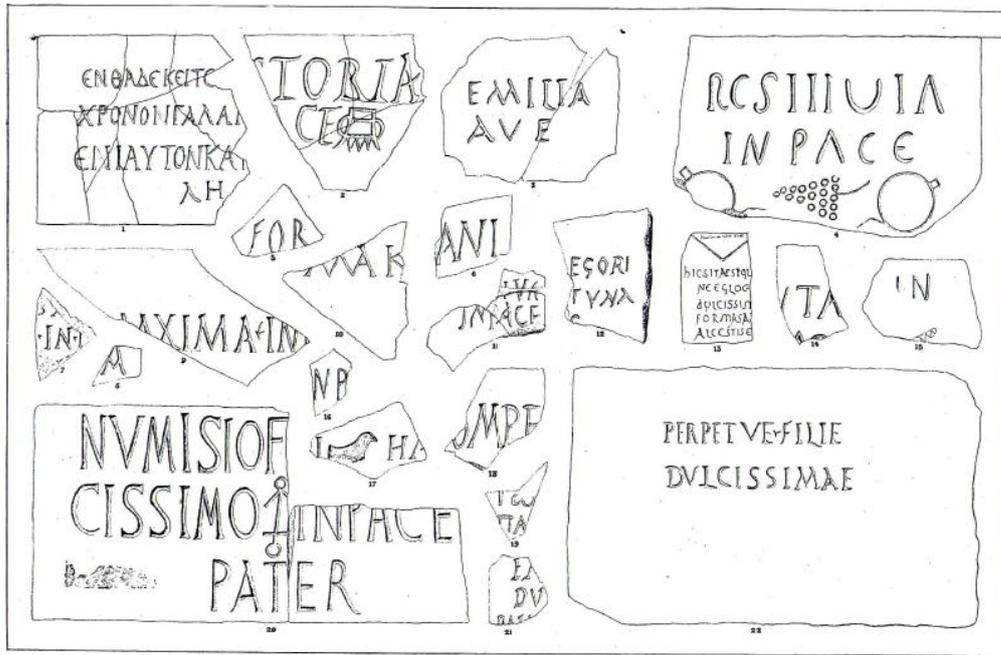
## 6. SUPLEMENTO DE IMÁGENES



1. Restos de la Basílica Mayor de Cartago



2. Grabado de Delattre de la Basílica Mayor de Cartago



3. Inscripciones halladas en la Basílica Mayor de Cartago

F A M A R E F E R T S A N C T O S D V D V M R E T V L I S S E P A R E N T E S  
A G N E N C V M L V G V B R E S C A N T V S T V B A C O N C R E P V I S S E T  
N V T R I C I S G R E M I V M S V B I T O L I Q V I S S E P V E L L A M  
S P O N T E T R V C I S C A L C A S E M I N A S R A B I E M Q T Y R A N N I  
V R E R E C V M F L A M M I S V O L V I S S E T N O B I L E C O R P V S  
V I R I B I N M E N S V M P A R V I S S V P E R A S S E T I M O R E M  
N V D A Q V E P R O F V S V M C R I N E M P E R M E M B R A D E D I S S E  
N E D O M I N I T E M P L V M F A C I E S P E R I T V R A V I D E R E T  
O V E N E R A N D A M I H I S A N C T V M D E C V S A L M A P V D O R I S  
V T D A M A S I P R E C I B E A V E A S P R E C O R I N C L Y T A M A R T Y R

4. Reproducción del elogio del papa Dámaso a Santa Inés



5. Mosaico bizantino de Santa Inés en San Apolinar de Rávena<sup>252</sup>

---

<sup>252</sup> Imágenes 1,2 y 3 extraídas de DELATTRE, 1907. Imágenes 4 y 5 extraídas de LECLERCQ y CABROL, 1907.