

La masculinización del modelo femenino en las fuentes martiriales del cristianismo primitivo

Tesis Doctoral

2019

Iker MAGRO MARTÍNEZ

Directora: M^a Teresa MUÑOZ G^a DE ITURROSPE

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CLÁSICOS

PROGRAMA DE DOCTORADO EN CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO/EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

PREÁMBULO

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, y como no podía ser de otra manera, quisiera mostrar mi más sentido agradecimiento a la profesora Maite MUÑOZ que, desde la cercanía y la exigencia, ha sabido orientarme a lo largo de la elaboración de la tesis como directora y amiga.

Igualmente, quiero dar las gracias al profesorado del DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CLÁSICOS y del PROGRAMA DE DOCTORADO DE CIENCIAS DE LA ANTIGÜEDAD de la UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO (UPV/EHU) por su acompañamiento y por la organización de constantes actividades académicas determinantes en la formación de los doctorandos. También quisiera agradecer la diligencia y buen hacer del personal de las bibliotecas de la universidad.

Por otro lado, el desarrollo de esta tesis no habría sido posible sin el apoyo económico del PROGRAMA PREDOCTORAL del DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN DEL GOBIERNO VASCO, en el cual se enmarca esta tesis. La gestión y ayuda por parte de su personal ha sido sobresaliente.

Asimismo, siento un profundo agradecimiento por mis compañeros de doctorado (especialmente Alejandro CAMPILLO, Iñigo MAROTO y Oskar AGUADO) por ser el ejemplo de que todo es más fácil con humor y buena compañía.

Por último, quiero dar las gracias a mi familia por su afecto y apoyo incondicional y a mis compañeros de cuatro patas (Vlad, Eris y Enya), que son los que más han sufrido el proceso de elaboración de esta tesis. Además, la compañía de Ainhoa ha sido determinante para paliar los nervios de los últimos meses.

ABREVIATURAS

- Para las abreviaturas de los autores y obras latinas, tanto cristianas como paganas, se ha seguido el *index* de TLL (*Thesaurus Linguae Latinae*).
- Para las abreviaturas de los autores y obras griegas paganas se ha seguido a H. G. LIDELL y R. SCOTT, *Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940 (9º ed.).
- Para las abreviaturas de los autores y obras cristianas en griego se ha seguido a G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1965.
- Para las abreviaturas bíblicas se ha seguido la *Biblia de Jerusalén. Nueva edición* de la editorial Desclée de Brouwer, 2014 (<https://www.edesclee.com/biblia-online>).
- Se ha seguido el formato de LAMPE (1965) para las abreviaturas de la totalidad de las actas martiriales (tanto griegas como latinas), si bien en algunos casos se ha sustituido *Pass.* (*Passio*) por *M.* (*Martyrium*) por cuestiones de simplificación.

NOTAS ACLARATORIAS

En la bibliografía de autores antiguos (tanto cristianos como paganos) solo aparecen listadas las obras con citas directas en el cuerpo de la tesis y no todas las mencionadas.

A no ser que se indique otro autor, las citas de las actas martiriales originales y las traducciones manejadas pertenecen a D. RUIZ BUENO (2003), aunque han sido contrastadas con las ediciones y traducciones al inglés de H. MUSURILLO (1972). Para las actas latinas africanas el autor de referencia ha sido J. LEAL (2009). Se han respetado escrupulosamente las traducciones, a no ser que padezcan de errores de bulto –como ya se señala– y únicamente se han modificado algunas expresiones para otorgar al texto un aspecto más actual sin perder su sentido original.

Para los textos originales de autores paganos se han empleado casi sin excepción las ediciones de la Loeb Classical Library, mientras que para las traducciones al castellano se ha hecho lo propio con las ediciones de la Biblioteca Clásica Gredos, a no ser que se haya optado por una versión más adecuada. Para los textos originales de autores cristianos y sus traducciones han resultado fundamentales las bases de datos PATROLOGIA LATINA, PATROLOGIA GRAECA, ACTA SANCTORUM, THE TERTULLIAN PROJECT (www.tertullian.org) así como las colecciones de ANTE-NICENE (y POST-NICENE) FATHERS y BHL (*Biblioteca Hagiographica Latina*) y BHG (*Biblioteca Hagiographica Graeca*).

No todas las citas empleadas cuentan con el texto original en la tesis. Para evitar una tesis excesivamente densa, he recogido el texto original cuando este era especialmente significativo o contaba con algún término relevante. En las traducciones que cuentan con negrita se ha querido resaltar lo más destacable del texto o bien el pasaje que aparece previamente en su versión original. Muchas de las citas no están completas y se señalan las omisiones con tres puntos suspensivos entre paréntesis.

Los significados de los nombres parlantes han sido consultados en el *Oxford Latin Dictionary* (1968). Para la consulta de algunos términos griegos se ha empleado el ya mencionado *Patristic Greek Lexicon* de LAMPE (1965).

ÍNDICE GENERAL

	PÁG.
PREÁMBULO	i
1. INTRODUCCIÓN	1
1.1. Marco teórico y estado de la cuestión: antecedentes, corrientes metodológicas y estudios referentes	3
1.2. Reconstruyendo la vida de las mujeres de la Antigüedad: la mujer como instrumento retórico	12
1.3. Las fuentes y sus características: actas, pasiones y las primeras recopilaciones críticas	15
1.3.1. El uso de los textos martiriales: exhortación, unidad e identidad	28
1.3.2. El destinatario de los textos martiriales: cristianos y... ¿paganos?	30
1.3.3. Precedentes literarios de los textos martiriales	31
1.4. El tópico de la <i>mulier virilis</i>	33
1.4.1. La <i>mulier virilis christiana</i>	37
2. EL MODELO QUE SUBVIERTE LA MUJER MÁRTIR: LA FIGURA FEMENINA EN LA ANTIGÜEDAD	43
2.1 Introducción: el género o cómo configurar el orden social	45
2.2 Inferioridad natural de la mujer: el <i>alter ego</i> por antonomasia	49
2.3 Distribución de espacios y funciones: mujer/ <i>domus</i> y hombre/ <i>res publica</i>	56
2.4 ¿Una realidad diferente? Mujer marginal, pero mujer indispensable	64
2.5. La mujer cristiana según los autores paganos: el poder de la crítica externa	71
2.5.1. Introducción: cristianismo vs <i>mos maiorum</i>	71
2.5.2. Plinio el Joven y las <i>ministrae</i>	74
2.5.3. Frontón y las reuniones nocturnas	76
2.5.4. Apuleyo y la mujer del molinero	78
2.5.5. Luciano de Samosata: ancianas y niños a las afueras de las cárceles	79
2.5.6. Galeno: el cristianismo como filosofía de la disciplina	80
2.5.7. Marco Aurelio: contra la tozudez cristiana	81
2.5.8. Celso: mujer, adulterio e histeria	82
2.5.9. Otros	86
3. EL MODELO FEMENINO EN EL MUNDO CRISTIANO: EL PESO DE LA HERENCIA	89
3.1. Introducción	91
3.2. Los Evangelios: ¿Un Jesús radical?	92

3.3. Pablo y las cartas deuteropaulinas: la pugna por la integración social	98
3.4. Gnosticismo y Hechos Apócrifos de los Apóstoles: otras sensibilidades en torno a lo femenino	106
3.5. La mujer en la Iglesia: viudas, vírgenes y diaconisas	112
3.5.1. Viudas	113
3.5.2. Vírgenes	114
3.5.3. Diaconisas	117
3.6. Autores representativos: de mujeres veterotestamentarias y la “puerta del diablo”	121
3.6.1. Clemente de Roma	121
3.6.2. Ignacio de Antioquía	123
3.6.3. África: Tertuliano y Cipriano de Cartago	124
3.6.4. La escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes	128
4. EL MARTIRIO CRISTIANO: EL PODER DE UNA “PERFORMANCE” DE DOMINACIÓN	133
4.1. Las... ¿persecuciones?: ¿realidad o discurso de identidad?	135
4.2. El origen del martirio cristiano: antecedentes y evolución	139
4.3. Características del martirio cristiano: el triunfo del sufrimiento	146
4.4. Los elementos del proceso martirial: el <i>páthos</i> a la confesión	149
4.4.1. El cuerpo martirial: el instrumento de la <i>imitatio Christi</i>	155
4.4.2. El escenario martirial: la dramatización del discurso del poder	161
4.4.3. El mártir cristiano o el <i>vir perfectus</i>	170
4.4.3.1. El abandono y la reconfiguración de los lazos familiares	176
4.4.3.2. Inversiones de expectativas o cómo diferenciarse del enemigo	183
4.4.4. La mujer mártir: algunas particularidades	186
4.4.4.1. El cuerpo femenino y la tortura: el poder de Cristo hecho carne	188
4.4.4.2. La mujer mártir como sujeto subordinado	194
4.5. El culto a los mártires: recordando a los héroes de la fe	201
4.6. Conclusiones	203
5. LA MUJER EN LOS TEXTOS MARTIRIALES: MASCULINIZACIÓN Y TRANSGRESIÓN DEL MODELO FEMENINO TRADICIONAL	207
5.1. Precedentes martiriales	211
5.1.1. La madre y los siete hermanos de los Libros II y IV de los macabeos: el poder de la razón y la mujer como su columna	211
5.1.2. Tecla de Iconio: la compañera independiente de Pablo	233

5.1.2.1. Algunas consideraciones previas: el origen del texto, el enfado de Tertuliano y lectores potenciales	233
5.1.2.2. Análisis del texto: <i>tópoi</i> de masculinización y feminización de Tecla de Iconio	244
5.1.2.3. Tecla después de los <i>Hechos</i> : la “domesticación” de una mujer diferente	264
5.1.2.4. Una (re)lectura de los Hechos de Tecla: la <i>Passio Eugeniae</i>	271
5.1.2.5. Conclusiones	276
5.1.3. La mujer de la <i>Apología</i> de Justino: el peligro de la conversión	278
5.2. Martirios desde Marco Aurelio (161-180) a Diocleciano (284-305)	284
5.2.1. Mártires de Lyon: los soldados de Cristo contra los enemigos de la Verdad	284
5.2.1.1. Introducción: el texto y el contexto	284
5.2.1.2. Algunos aspectos relevantes: el mártir y su superioridad frente al maligno, los apóstatas y una audiencia bestializada	287
5.2.1.3. Blandina: la gloria de lo vulgar	302
5.2.3. Martirio de Carpo, Papilo y Agatónica: la incomodidad de una decisión repentina	311
5.2.4. Martirio de los escilitanos: la mujer en el primer testimonio del cristianismo africano	319
5.2.5. Martirio de Perpetua y Felicidad: diario de una mártir	326
5.2.5.1. Introducción: debates sobre su autoría	326
5.2.5.2. Las versiones de la <i>Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis</i>	333
5.2.5.3. El contexto socio-religioso: Perpetua, una mujer <i>liberaliter instituta</i>	336
5.2.5.4. El texto: el <i>páthos</i> martirial de una joven africana	340
5.2.5.4.1. Las visiones: “ <i>et facta sum masculus</i> ”	341
5.2.5.4.2. La desintegración del orden familiar	356
5.2.5.4.2.1. Relación con el padre: “ <i>me iam non filiam nominabat sed dominam</i> ”	358
5.2.5.4.2.2. Relación con el hijo: cuando la cárcel se convierte en palacio	365
5.2.5.5. Masculinización / Feminización de Perpetua: enfrentándose al tribuno	369
5.2.5.6. Felicidad: la esclava y su parto	371
5.2.5.7. La ejecución: Perpetua no puede morir de otra manera	375
5.2.5.8. Perpetua y su legado: amansando a la <i>matrona Christi</i>	384

5.2.5.9. Conclusiones: Perpetua, una mujer entre la masculinidad y la feminidad	391
5.2.6. Los mártires de Alejandría	396
5.2.6.1. Potamiena y Basíledes: la virgen y su protector protegido	396
5.2.6.2. Martirios en Alejandría durante la persecución de Decio	400
5.2.7. Martirio de Pionio (Sabina): cuando la mujer se ríe ante el peligro	406
5.2.8. Martirio de Ágape, Quionia e Irene: protegiendo las Escrituras	413
5.2.9. Martirio de Crispina	423
5.2.10. Mártires secundarias	429
5.2.10.1. Martirio de Montano y Lucio: Cuartilosia y la madre de Flaviano	429
5.2.10.2. Martirio de Mariano y Santiago: la madre de Mariano	431
5.2.10.3. Mártires de Palestina	432
5.2.10.4. Martirio de Saturnino, Dátivo y compañeros (mártires de Abitinia): Victoria	437
5.3. Mártires matronas: emulando a la madre macabea	442
5.3.1. El martirio de Sinforosa y sus siete hijos	443
5.3.2. El martirio de Felicidad y sus siete hijos	448
5.3.3. El martirio de Domnina, Prosdoca y Berenice: cuando la muerte es preferible a la corrupción	456
5.4. Otros martirios	467
5.4.1. Un martirio heterodoxo: Máxima, Segunda y Donatela. La agresividad de un cristianismo militante	467
5.4.2. Un martirio sirio: Cándida en la corte del rey persa	477
6. MARTIRIOS FEMENINOS EN LA TARDOANTIGÜEDAD: LA CONTINUIDAD DE LOS TÓPICOS MASCULINIZANTES	483
6.1. Contexto sociocultural: del martirio rojo al blanco	485
6.1.1. Algunas generalidades	485
6.1.2. Conclusiones	496
6.2. Inés de Roma y su doble corona: la pureza y el martirio	501
6.2.1. El papa Dámaso	501
6.2.2. Ambrosio de Milán	503
6.2.3. Prudencio	507
6.2.4. La <i>Passio Agnetis</i>	518
6.2.5. Otros testimonios	525

6.2.6. Conclusiones	526
6.3. Eulalia de Mérida: el cuerpo femenino como base para la escritura divina	528
6.3.1. Prudencio	528
6.3.2. La <i>Passio Eulaliae</i>	539
6.3.3. Tras la muerte de Eulalia	547
7. CONCLUSIONES	551
8. BIBLIOGRAFÍA	565
8.1. Fuentes griegas, romanas y hebreas. Traducciones empleadas	567
8.2. Fuentes cristianas y traducciones empleadas	569
8.3. Bibliografía consultada	572

1. INTRODUCCIÓN

La historia de las mujeres ha de tener dos objetivos: restaurar a las mujeres en la historia y restaurar nuestra historia a las mujeres. (Kelly, 1976, 809)

1.1. Marco teórico y estado de la cuestión: antecedentes, corrientes metodológicas y estudios referentes

Este trabajo tiene como finalidad el análisis del proceso de masculinización que se observa en las mujeres en los textos martiriales de los primeros siglos del cristianismo. Unas mujeres que con su martirio están encarnando un ideal de suma importancia en el proceso de configuración de la religión cristiana y de su identidad, mostrando una serie de conductas y atribuciones que les alejan del modelo femenino que se desprende de los autores de las culturas griega y romana y de la propia literatura cristiana, heredera de las primeras.

Para el cumplimiento de este objetivo parto de una premisa fundamental: la mujer no puede quedar relegada a un espacio marginal, periférico o complementario en nuestras interpretaciones del pasado, sino que ha de formar parte y estar plenamente integrada en el discurso del desarrollo histórico y en este caso del desarrollo del cristianismo primitivo, del que es agente y pieza clave.

Este estudio se enfrenta a dos cuestiones complejas. En primer lugar, adentrarse en el cristianismo naciente exige la mayor de las cautelas¹. Al igual que ocurre con todo lo concerniente a la disciplina histórica y, especialmente a la encargada del estudio de la Antigüedad, las siempre escasas fuentes hacen que las conclusiones extraídas estén sujetas a posibles matizaciones o modificaciones sustanciales en un futuro. En un estudio como este, que se basa en su mayor parte en el análisis de fuentes escritas, esta situación es más que probable, ya que nunca se puede descartar la aparición de nuevos textos que obliguen a reformular lo establecido previamente. A ello hay que sumar que las fuentes de los primeros siglos del cristianismo presentan una clara parcialidad, agudizada además por el hecho de que la conservación y la transmisión de buena parte de estos textos han dependido en muchos casos de su pertenencia al canon de escrituras aceptadas por la que iba a ser la iglesia católica² o, por el contrario, a movimientos con sensibilidades religiosas que serían tachadas de heréticas y cuya existencia es conocida por las refutaciones y críticas de los autores ortodoxos.

¹ Siguiendo en este punto a DE CHURRUCA (1998, 71), cuando en este trabajo emplee el término “cristianismo” lo haré en un sentido histórico amplio que permite acoger a algunos grupos con diferentes sensibilidades que más tarde serían considerados heterodoxos, como montanistas, gnósticos, encratitas, etc. Las cuestiones dogmáticas quedarán, por tanto, en un segundo plano. Cf. KING (2008).

² KELLY (1976, 190) señala que, ya en el siglo II, entre los autores cristianos se había acuñado el término “Iglesia Católica” para distinguir a la iglesia universal de las congregaciones heterodoxas.

Además, la época en la que vivimos (especialmente sensible con todo lo relativo a cuestiones de género) condiciona las preguntas que nos hacemos y por lo tanto los valores y los objetivos que pueden regir un trabajo como este. Los sistemas de conocimiento y sus métodos, que nunca son del todo objetivos ni totalmente asépticos, están basados en unos principios lógicos que delimitan las posibilidades de toda disciplina científica (Bernabé 1997, 365). Como señalan Kim, St. Ville y Simonaitis (1993, 13), toda escritura ha de ser enmarcada dentro de, o en contra de, teorías y discursos heredados.

A las cuestiones planteadas hay que añadir que un estudio de género como este tiene que hacer frente asimismo a una realidad desafiante: la historia de este periodo, el cristianismo primitivo, como la de la Antigüedad en general, ha sido escrita por hombres, con la carga ideológica que ello implica³. Muy pocos son los textos de la Antigüedad cristiana que han llegado hasta nosotros: el posible “diario” de la mártir norteafricana Perpetua, el *Itinerarium* de la peregrina Egeria, el centón de Proba, algunas sentencias de las madres del desierto como Teodora, Sara o Sinclética; la obra de la emperatriz Eudoxia *De sancto Cypriano* (mártir de Antioquía) y una posible carta de Paula y su hija Eustoquio a Marcela, generalmente atribuida a Jerónimo (*Ep.* 46)⁴.

Las mujeres, raramente mencionadas, solo están presentes cuando su comportamiento se aleja de los cánones del orden establecido por una sociedad patriarcal como fue la mediterránea. La mujer aparece en la mayor parte de los géneros literarios, pero raras veces ocupa un lugar central: funciona como un elemento argumentativo en un contexto más amplio y sirviendo de objeto de reflexión (Marcos, 1987, 235). Igualmente, cuando estemos ante la caracterización de una mujer, ya sea positiva o negativa, esta se desarrolla a partir de una concepción profundamente misógina de la naturaleza femenina, siempre débil e inferior al hombre.

³ En esta misma línea Sarah B. POMEROY (2007, XII), autora del estudio pionero *Goddesses, Whores, Wives, & Slaves. Women in Classical Antiquity* (1975), escribe que reconstruir la historia antigua es como componer un puzle en el que faltan varias piezas porque, si ya la historia de los hombres de este periodo es oscura, es natural que la documentación relativa a la vida de las mujeres sea aún más fragmentaria.

⁴ Sobre la autoridad de la mencionada epístola, cf. DRONKE (1984, 17). El estudio de P. WILSON-KASTNER *et alii*, *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, de 1981, se encarga de recopilar este tipo de fuentes. KRAEMER (2008, 468) alude a posibles razones para la supervivencia de tan pocos textos de autoría femenina: el escaso porcentaje de mujeres alfabetizadas, la carencia de tiempo y de recursos para la composición literaria, la deliberada supresión de escritos femeninos por parte de los hombres, el fallo de las generaciones siguientes (masculinas) en transmitir estos escritos de autoría femenina, etc. No obstante, además de una cuestión de transmisión, también puede tratarse de un error de atribución.

Los primeros estudiosos de los siglos iniciales del cristianismo dejaron de lado prácticamente todo lo referente al mundo femenino, aunque hay importantes precedentes que se remontan al siglo XIX o a los primeros años del XX en trabajos que muestran un mayor o menor interés en la mujer: destacan, entre otros, el de John Newton Brown (*Encyclopaedia of Religious Knowledge*, 1846), Leopold Zscharnack (*Der Dienst der Frau in der ersten Jahrhunderten der christliche Kirche*, 1902) o Elfriede Gottlieb (*Die Frau im frühen Christentum*, 1928). Mención aparte merece la viajera y académica Agnes Smith Lewis, una experta en semítico que, entre otros estudios, publicó la traducción de un antiguo manuscrito sirio que contenía historias de mujeres como Eugenia, Bárbara, Irene, etc., en *Select Narratives of Holy Women* (1900).

Uno de los primeros hitos en la historia de la lucha femenina por formar parte real de la religión y de su historia fue la publicación en 1895 de *The Woman's Bible* por Elizabeth C. Stanton (1815-1902) y un comité de mujeres que impulsaron una lectura de la Biblia como acto político en su lucha por la liberación. Apostaban por una despatriarcalización de las interpretaciones eruditas de unos textos que habían sido manejados para legitimar la subordinación femenina⁵.

El interés por el papel de la mujer en el cristianismo primitivo es en parte consecuencia de la oleada feminista de la segunda mitad del siglo XX y del debate surgido en torno a la ordenación de la mujer para el ejercicio de cargos ministeriales y sacerdotales, avivado por la declaración vaticana de 1976, que argumentaba su postura contra la ordenación femenina en el hecho de que el sacerdocio era una prerrogativa y práctica inherentemente masculina, además de que Jesús no eligió a mujeres apóstoles⁶. Las teólogas radicales de los años 70 se concentraron en denunciar la misoginia del discurso cristiano, como el caso de Mary Daly, autora, entre otros, de *Beyond the God Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* (1973), en el que defendía que el

⁵ La concepción del cristianismo como una religión que contribuyó a la opresión de la mujer ha sido ampliamente estudiada y defendida por autores de la talla de Simone DE BEAUVOIR, especialmente en su ensayo *Le Deuxième Sexe* (1949). BERNABÉ (2005, 8) señala también algunos antecedentes importantes, como la labor de Juana Inés de la Cruz (1651-1695), una monja que defendía el derecho de la mujer a adquirir conocimientos teológicos; o Sarah Grimke, que en la primera mitad del siglo XIX denunció que los modelos interpretativos de la Biblia se habían convertido en un instrumento de los hombres para manejar a la mujer.

⁶ Cf. la *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial* de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, del 15 de octubre de 1976, así como la carta apostólica de Juan Pablo II *Ordinatio Sacerdotalis: Sobre la ordenación sacerdotal reservada solo a los hombres*, del 22 de mayo de 1994 (ambas disponibles en <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>).

estudio de la tradición cristiana no contribuía al interés de la mujer porque era profundamente androcéntrica y misógina.

En los años 80, en cambio, teólogas feministas más moderadas reaccionaron contra la exégesis polémica de la década anterior y trataron de recuperar la “historia secreta” de la mujer en el primer cristianismo, embarcándose en el análisis del papel jugado por las mujeres en las primeras comunidades cristianas a partir de textos como los Evangelios, las cartas auténticamente paulinas, la correspondencia de autores como Jerónimo y Juan Crisóstomo, las vidas de santas, las inscripciones de mujeres que habían ejercido ministerios como presbíteras, diaconisas, profetas, maestras, etc.⁷, además de los papiros y otras fuentes desechadas por la historiografía tradicional. Por otro lado, los avances en la perspectiva de género en otros campos como los estudios clásicos o la literatura, la historia de las religiones, la antropología histórica o la historia social tuvieron su influencia en los acercamientos al primer cristianismo y su metodología, como también lo tuvo la progresiva laicización de la sociedad.

En este punto hay que subrayar el movimiento académico conocido como la Teología Feminista y su esfuerzo en incorporar a la mujer al discurso histórico de los primeros siglos del cristianismo. Partiendo de la base de que todos los textos de esta religión son producto de una historia y de una cultura marcadamente androcéntricas, se ha venido empleando un análisis crítico-histórico y la hermenéutica feminista histórico-bíblica, que asume los logros de los métodos de la crítica histórica y algunos de los planteamientos de la Teología de la Liberación y de la sociología del conocimiento. La Teología Feminista trató de reescribir la historia del cristianismo primitivo para insertar en ella a la mujer en las labores de conversión, apoyo y difusión de las primeras comunidades, etapa en la que las mujeres parecieron favorecerse de un supuesto *ethos* igualitario que rodeaba el mensaje de Jesús de Nazaret.

Esta corriente académica logró cuestionar los sistemas de conocimiento tradicionales y sus apriorismos –como la apropiación por parte del sexo masculino de lo humano–, que construyen la diferencia de género para destruir así la positividad de lo “otro” y de la diversidad (Bernabé, 1997, 369). Para ello la Teología Feminista no se limitó a criticar la epistemología dominante, sino que configuró epistemologías

⁷ Destaca en este punto el estudio pionero de Bernardette J. BROOTEN, *Women Leaders in Ancient Synagogues: Inscriptional Evidences and Background Issues* (1982).

alternativas en torno a dos principios: el condicionamiento del contexto sobre el conocimiento que se tiene; y que el conocimiento es histórico y, por lo tanto, está en continua transformación.

Judith Plaskow y Carol P. Christ publicaron en 1979 *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, un volumen en el que colaboraron varias autoras con una clara toma de conciencia feminista y que buscaba la despatriarcalización de la Iglesia. Para Pedregal (2004, 205), con el decisivo estudio de Elisabeth Schüssler-Fiorenza (*In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 1983) se produce la confluencia entre la Historia de las Mujeres y la Teología Feminista. La autora aplica la primera parte, de contenido teórico-metodológico, a la historia del primer cristianismo (la segunda parte de su trabajo) desde una perspectiva feminista⁸: la mujer de los primeros tiempos del cristianismo debía ser conceptualizada teológicamente como parte integrante de la proclamación del Evangelio; de lo contrario, los textos bíblicos y las tradiciones formuladas y codificadas por hombres solo servirían como fuente de opresión para la mujer. Así, no había que acabar con la tradición patriarcal histórica, sino situar en ella a la mujer.

Ya con estas herramientas, las investigaciones de la Teología Feminista se centraron en la apertura de Jesús y de la primera Iglesia a papeles no tradicionales para las mujeres, quienes habrían desempeñado labores de apostolado, misión, gestión, apoyo económico, ministerios y dirección de iglesias domésticas. Se fue configurando así una visión un tanto utópica, que contemplaba a la Iglesia como un espacio liberador en el que hombres y mujeres quedarían libres de los regímenes autoritarios y patriarcales de la Antigüedad (Beavis, 2007, 31). Durante los últimos años se ha ido matizando esta tendencia a sobredimensionar la novedad que supondría el cristianismo y, sobre todo, su faceta como subversor de las funciones de género que pudo suponer de cara a la mujer. Aunque a día de hoy buena parte de los académicos admiten una cierta “edad dorada” de la mujer en el primer cristianismo, esta fue muy breve y se diluyó

⁸ SCHÜSSLER-FIORENZA ha sido una de las grandes pensadoras sobre la metodología y los marcos interpretativos de la Teología Feminista. Además de este estudio fundamental, su labor ha sido completada con otros trabajos; entre otros, “The Study of Women in Early Christianity: Some Methodological Considerations” (1979), “Claiming the Center: A Critical Feminist Theology of Liberation” (1984), *Bread not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation* (1984), “But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation” (1992), *Discipleship of Equal: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (1993) o *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (1998). Para un análisis de la contribución de Schüssler Fiorenza a los estudios feministas, cf. CASTELLI (2003, 42 ss.).

cuando el culto se trasladó del ámbito doméstico a lugares públicos específicos (Cobb, 2009, 382). Kathleen Corley (2002, 14) admite igualmente que la participación de la mujer en el cristianismo no sería muy diferente del que podían tener en otras religiones contemporáneas, además de que la idea de que Jesús tenía en mente liderar un movimiento antipatriarcal se derrumba ante una reconstrucción histórica bien fundamentada.

Por su parte, el sociólogo Gerd Theissen fue de los primeros en establecer una división en periodos de los primeros tiempos del cristianismo en su estudio “Wanderradikalismus: Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum” (1976). Según este autor, la primera etapa (la de los radicales itinerantes) estuvo caracterizada por el protagonismo de los seguidores más cercanos a Jesús, entre ellos muchas mujeres, mientras que en una segunda etapa (la del patriarcalismo) la Iglesia trata de adaptarse a las condiciones de la sociedad pagana para lograr la estabilidad y la promoción social de la nueva fe, una vez que el cristianismo va implantándose en los núcleos urbanos⁹. Así, el radicalismo inicial dio paso a una elaboración de normas de conducta y formas de vida que podían ser adoptadas por cualquiera. Esta tesis de Theissen se vio reforzada por la visión de Elaine Pagels, autora del aclamado libro de 1979 *The Gnostic Gospels*, para quien la implantación de un orden jerárquico en el seno de la Iglesia fue fundamental para hacer frente a las situaciones adversas a las que se tuvo que enfrentar esta incipiente institución durante los siglos II y III.

También se ha realizado un esfuerzo notable en el estudio de los modelos femeninos que el cristianismo fue elaborando a medida que se iba configurando. Destaco aquí el estudio de Elena Giannarelli *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo* (1980) y el de Caterina Mazzucco, *E fui fatta maschio: la donna nel Cristianesimo primitivo (secoli I-III)* (1989), que abordó el análisis y la documentación de categorías como las mujeres de las primeras comunidades, las viudas, las heréticas, etc. Igualmente, se han examinado aspectos como el desempeño por parte de mujeres de ministerios eclesiásticos, destacando aquí investigaciones como la de Karen J. Torjensen *When Women Were Priests: Women's*

⁹ En este trabajo se emplea el término “pagano” en el sentido de la historiografía clásica tradicional para referirse al conjunto de religiones y cultos tradicionales en torno al Mediterráneo. Tertuliano es el primer autor que utiliza este término para aludir a los no cristianos (*Pall.* 4; *Coron.* 11), aunque su uso no se generaliza hasta el siglo IV para referirse a los no bautizados (SALZMAN, 2008, 187).

Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity (1993) y el papel que las mujeres ejercieron como mártires y como vírgenes, donde los estudios son muy numerosos, dado que la atención prestada al martirio y a la virginidad ocuparon una parte importante de las obras de los autores cristianos. Sobre estos últimos apartados destacan autoras (aunque también autores) con trabajos angulares como Rosemary R. Ruether (“Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church”, 1974; “Mothers Of the Church: Ascetic Women in the Late Patristic Age”, 1979), Ross S. Kraemer (“The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity”, 1980); Elisabeth Ann Clark (*Jerome, Chrysostom and Friends: Essays and Translations*, 1979; *Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity*, 1983; *The Life of Melania the Younger*, 1984); Franca E. Consolino (“Dagli exempla ad un esempio di comportamento cristiano: il *De exhortatione virginitatis* di Ambrogio”, 1982); Elisabeth Castelli (“Virginity and its meaning for Women’s Sexuality in Early Christianity”, 1986); Virginia Burrus (*Chastity as Autonomy: Women on the Stories of the Apocryphal Acts*, 1987); Susan A. Harvey y Sebastian Brock (*Holy Women of the Syrian Orient*, 1987); Peter Brown (*The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988); Kari E. Borrensen (*Image of God and Gender Models*, 1991); Elisabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (1992); Susanna Elm (*Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*, 1994); y Ann Jensen (*God’s Self-Confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*, 1996), entre otros muchos¹⁰.

En los últimos años los trabajos académicos sobre este periodo con orientación de género se han multiplicado, de modo que se han generado nuevas investigaciones y metodologías que, aplicadas desde grupos de investigación multidisciplinares y centros de estudios de género, han apostado quizás no tanto por el descubrimiento de nuevas fuentes literarias –algo que, pese a que siempre es probable, en lo referente a la Antigüedad las posibilidades son desafortunadamente reducidas– sino más bien por una revisión de los textos ya empleados en estudios pasados, a los que se acercan desde nuevas perspectivas y paradigmas interpretativos. Así, el legado de la Teología Feminista se manifiesta como algo fundamental al haber analizado las herramientas

¹⁰ Por razones de brevedad, solo ofrezco una mínima muestra de la labor historiográfica sobre la mujer en el cristianismo en las últimas décadas.

retóricas de la literatura sobre las vivencias femeninas, sobre cómo construye ciertas realidades mientras que omite otras. Además, ha impulsado la elaboración de una red crucial de contranarrativas que facilitan una visión más clara de la mujer paleocristiana (Castelli, 1998, 257). Estos estudios interdisciplinarios de ciencias sociales han generado un vocabulario específico y lenguajes de la interpretación como la “retórica de la ideología” o la “reconstrucción de la experiencia femenina” y los últimos proyectos se han esforzado en perseguir las huellas de las mujeres del antiguo cristianismo, en la construcción ideológica del género en la Antigüedad y en cómo las mujeres interactuaban con estas construcciones. También ha habido estudios sobre la literatura canónica y en cómo aplicar estos textos a las comunidades del presente, sobre el comportamiento religioso de las mujeres empleando tanto las fuentes documentales como las arqueológicas, sobre el impacto de la religión en la vida cotidiana de las mujeres y sobre el complejo proceso comunicativo entre la escritura y la lectura y cuestiones de recepción de textos.

El estudio de la mujer en el cristianismo primitivo llegó algo más tarde al ámbito académico nacional respecto a otras universidades europeas y norteamericanas. Ha sido la etapa posterior al Edicto de Milán (313) la que ha acaparado buena parte de las publicaciones, que han indagado en aspectos como el ascetismo y el monacato femenino o la literatura patrística y sus concepciones de la mujer. Destaco aquí la labor de las profesoras de la Universidad de Cantabria Mar Marcos y Juana Torres, cuyos trabajos han sido de gran utilidad en varios apartados de este trabajo, de los integrantes del Grupo IVRA RvB, en especial de las profesoras de la UPV/EHU Rosa Mentxaka y Esperanza Osaba y, finalmente, de la profesora Amparo Pedregal, de la Universidad de Oviedo, la que más ha tratado el objeto de estudio de esta tesis, es decir, la masculinización del modelo femenino martirial, en artículos realmente iluminadores como “Las mártires cristianas: género, violencia y dominación del cuerpo femenino” (2000) y “La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo” (2005)¹¹.

A día de hoy, por lo tanto, el campo de estudio de la mujer en el cristianismo de los primeros siglos es muy diverso, como se pretende demostrar en este estudio. En mi

¹¹ Soy consciente de que, por cuestiones de brevedad, no nombro a muchos investigadores (y sobre todo investigadoras) que han sido autores de trabajos clave para el acercamiento desde el panorama académico nacional a la realidad de la mujer en el cristianismo primitivo. PEDREGAL (2004, 214-18) proporciona un listado de algunos de ellos hasta el año 2004.

tesis se analizan fuentes literarias cristianas desde una perspectiva que a día de hoy podría denominarse “de género”. Pero “género” no hace (o no debería hacer) referencia únicamente a la mujer o a lo femenino, de la misma forma que los estudios “de género” no son ni han de ser nunca una especie de coto exclusivo de mujeres o de feministas declarados. Como señala Castelli (2007, 2) el término “género” ha adquirido un significado más complejo que señala un interés en las construcciones sociales de los roles masculinos y femeninos o la producción discursiva en torno a la masculinidad y la feminidad. Hace unos pocos años un volumen que habría lidiado con el género en las religiones de Antigüedad habría estado dominado por artículos tratando de reconstruir la historia social de la mujer en el paganismo, el judaísmo y el cristianismo, exponiendo las políticas patriarcales y las culturas de misoginia que se desprenden de la literatura mediterránea antigua. Una historia de género habría sido concebida como una historia de la mujer, con un claro compromiso feminista y en el que la mayor parte de sus autores habrían sido mujeres (Burrus, 2007, 2). Considero que a lo largo de este trabajo se van a poder ir apreciando algunos de los cambios recientes que a este respecto se han ido produciendo en el panorama académico centrado en la historia de la mujer de la Antigüedad grecorromana.

La figura de la mártir femenina ha sido objeto de importantes investigaciones durante las últimas décadas, como se podrá observar en esta tesis. Es así que buena parte de la labor ha consistido en sintetizar y aunar los resultados de muchos de estos estudios, que han incidido principalmente en cómo la mujer mártir suponía una transgresión (aun con matices) de las convenciones tradicionales del género y cuáles son los principales *tópoi* y recursos retóricos empleados en los textos martiriales para hacer de ella un sujeto perfectamente masculino y superior. Hay personajes martiriales femeninos, como Tecla de Iconio, la madre de los *Libros de los Macabeos* o Perpetua de Cartago, que han disfrutado de una especial atención académica cuyos logros no podían faltar en esta tesis. No obstante, hay otras mujeres mártires que, si bien no han sido ignoradas, adolecían de un estudio en profundidad que analizase sus conductas masculinas (también femeninas) y su progreso hacia la perfección cristiana.

1.2. Reconstruyendo la vida de las mujeres de la Antigüedad: la mujer como instrumento retórico

Una de las grandes cuestiones que han sido planteadas en muchos de los estudios mencionados es hasta qué punto es posible elaborar retratos de mujeres de la Antigüedad basándonos en textos y otras fuentes de la época. Gracias a trabajos como los tres volúmenes de *Histoire de la sexualité* (1976-1984) de Michel Foucault (1926-1984) se ha demostrado que el discurso está intrínsecamente ligado al poder y este vínculo no puede quedar desligado de la historia social. Peter Brown aplicó este principio en su arriba citado y sobresaliente trabajo de 1988 *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, en el que analizaba cómo los discursos en torno al género y al sexo habían afectado a las relaciones del individuo con la sociedad y estudiaba la utilización de figura femenina por parte de los autores masculinos como una herramienta teológica y filosófica. Brown se mostraba así contrario a otros estudios de la época como *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, publicado por Dennis R. MacDonald en 1983, en el que se afirmaba que escritos de la literatura cristiana apócrifa habían sido compuestos por y para mujeres y que documentos como las *Cartas Pastorales* –que también partían de leyendas orales surgidas en torno a la figura del apóstol de Tarso– eran una respuesta a la imagen de Pablo que se desprendía de estas historias contadas por mujeres. Esta idea ya había sido sugerida previamente por Stevan L. Davies (1980, 129) y más tarde fue apoyada (aunque posteriormente matizada) por Virginia Burrus (1987, 108). ¿Revelan textos como los relatos martiriales experiencias femeninas del primer cristianismo o estamos ante una lectura un tanto ingenua de las fuentes?

De otro lado, Mary Rose D'Angelo (1999, 125) opina que las reconstrucciones que los académicos realizan sobre las mujeres del cristianismo primitivo parten de fragmentos. No de hechos, sino de recuerdos y expectativas incrustadas en conversaciones distantes de autores muertos hace muchísimo tiempo y que pertenecían a comunidades ya dispersas con unas preocupaciones teológicas muy acentuadas. Además, estas imágenes y retratos de mujeres no son meras descripciones, sino que responden a una serie de constructos culturales y a los valores de las dinámicas sociales imperantes en esta época. La profesora Kate Cooper (1996, 13) señala con acierto que esto supone que las experiencias y las historias de mujeres conservadas estarían siendo

moldeadas retóricamente para ser adecuadas a un juicio masculino¹², por lo que el reflejo de la realidad está distorsionado, pero esta distorsión permite un mejor entendimiento de cómo las mujeres de la Antigüedad se entendían a sí mismas. Clark, en su sugerente artículo “The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian After the Linguistic Turn” (1998a) opina por su parte que los textos que versan sobre mujeres no pueden ser estudiados como un repositorio pasivo que aportan pruebas de la denominada “women’s experience”. Para Clark no es posible que las historiadoras feministas apelen a este concepto y a otros como el “female body” para asegurar el objeto de estudio para la historia de las mujeres, sino que primero hay que preguntarse cómo se produce la subjetividad femenina y cómo es posible la “agency” de la mujer, de modo que hay que contextualizar estos procesos en las interacciones sociales y en las relaciones de poder¹³; por ello mismo, los estudiosos que trabajan con fuentes escritas han de adentrarse en la lógica social de los mismos y han de analizar el proceso de construcción de estos conceptos y las fuerzas sociales que intervienen en los mismos. No obstante, a pesar de que Clark admite la imposibilidad de recuperar la voz de las “mujeres reales” de los escritos cristianos, sí que observa que estas mujeres disfrutaban de una especie de “afterlife”, ya que han dejado sus huellas y, a pesar de estar enterradas en un marco sociolingüístico, continúan vivas (Clark, 1998a, 5-14; 1998b, 430).

Rescatar las “voces” de las mujeres en el cristianismo primitivo es por consiguiente una tarea ardua y compleja. Hay que ir más allá de la actitud que los hombres mostraban hacia ellas, enfocar el estudio de la mujer cristiana en cómo se veía afectada por los ideales que regían sus vidas, sí, pero también en cómo ellas podían igualmente condicionar estos ideales y modificarlos (Brooten, 1985, 80). No obstante, es al mismo tiempo una labor fundamental puesto que, como opina Isabel Gómez-Acebo (2005, 13), muchas de las trabas y objeciones que perviven para el desempeño de cargos ministeriales, de liderazgo y de autoridad en el seno de la Iglesia por parte de la mujer, así como sus referentes e ideales de comportamiento, tienen su razón de ser en la interpretación –y yo añadiría que en la transmisión y perpetuación de esta interpretación– de unos escritos elaborados durante esta primera etapa del cristianismo.

¹² VALERIO (1990, 23) afirma igualmente que la mujer ha sido históricamente contada por otros. Ha sido denigrada o exaltada, pero siempre reflejando los fantasmas masculinos.

¹³ Sobre la “agency” y la “individualisation” como propagadores religiosos, cf. PAÑEDA y ALVAR (2018) y ALVAR (2016).

Los textos cristianos que abordan de alguna forma a la mujer van más allá de la historia de mujeres concretas y sus datos biográficos, más allá de cuestiones religiosas femeninas que, como ya he apuntado previamente, responden a discursos más amplios que atañen tanto a la Iglesia y a sus intereses y preocupaciones como a paradigmas culturales que se transmiten durante la Antigüedad y la Edad Media. Por eso muchos de los acercamientos y metodologías más actuales se centran en el efecto social de la retórica en torno a la mujer y en cómo esta se manifiesta en las relaciones de poder. En este sentido, los textos antiguos sobre mujeres, como pueden ser las actas martiriales, no presentan a mujeres reales, sino que son instrumentos de los hombres para “hacer pensar” (Cobb, 2009, 384). De aquí se desprende que los historiadores, más que rescatar a la mujer histórica del texto, deben tratar de entender la forma en la que los autores antiguos emplean a la mujer en sus escritos retóricos, teológicos o filosóficos. Eso no significa, como señala Shelly Matthews (2001, 50 ss.), borrar a las mujeres de la historia al haberlas reducido a meros signos, cuando, precisamente, si queremos incorporar a la mujer al discurso histórico, debemos mostrarla como hacedora de signos. La mujer es un instrumento al servicio de la finalidad del texto y de su autor, pero eso no es incompatible con la búsqueda de la “mujer detrás de los textos”. Andrew S. Jacobs (2000, 722) señala que estos escritos no solo producían realidades sociales, sino que también las reflejaban, con lo que no se puede concebir a la mujer como un mero proceso intelectual confinado a los recovecos más remotos del hombre.

1.3. Las fuentes y sus características: actas, pasiones y las primeras recopilaciones críticas

Las fuentes fundamentales que voy a manejar en este trabajo son las constituidas por los textos martiriales. Las persecuciones y sus víctimas generaron historias de violencia que fueron parte indispensable en la formación y la autodefinición de la comunidad religiosa cristiana. El testimonio de aquel que entregaba su vida en defensa de su fe quedaba registrado en la memoria de las comunidades cristianas en una serie de textos de diferente naturaleza y cuya clasificación se antoja compleja y con criterios difusos.

Los editores latinos de estos textos emplearon términos diferentes como *acta*, *gesta* o *passio*, mientras que los griegos se decantaron por *martyria*. Se trata de una terminología plural que, como observa la profesora Rosa Mentxaka (2012a, 222), deriva de la ausencia de actas auténticas que recojan procesos acaecidos en un tribunal romano y que dispondrían de:

- a) Una parte inicial, con los datos preliminares: fecha, lugar y nombre de la persona que encabeza la causa, acusación formulada y nombre de los encausados.
- b) Una parte central que recoge en estilo directo las intervenciones del magistrado y de los acusados a modo de preguntas y respuestas.
- c) Una última parte con la sentencia impuesta.

No obstante, en clave literaria, los académicos han establecido diversas clasificaciones de estos textos que, como observa Leal (2009, 12), dependen en gran medida de los intereses que guían al estudioso y no llegan a cubrir el amplio espectro de documentos que componen el género martirial¹⁴:

Actas: Las actas son obras literarias que, por lo general, reproducen más o menos fielmente el proceso judicial al que se someten los cristianos ante un tribunal de autoridades romanas, registrando así una o más audiencias frente al magistrado en cuestión. La redacción de estos documentos se realizaba desde el procedimiento de

¹⁴ Es por eso que cuando en este trabajo se empleen términos como “actas”, “pasiones” o “martirios” se hace desde la mayor de las cautelas y no se quiere caer en la rigidez de una clasificación que ha de acoger a una serie de textos de muy diferente naturaleza, y más cuando, aunque algunos académicos se opongan, la tradición ha impuesto la práctica sinonimia entre actas y pasiones (LEAL, 2009, 13).

cancillería de los tribunales romanos, con sumarios de juicios o *comentarii*, término legal para la copia de juicios tomada por los escribas oficiales o *notarii*¹⁵, encargados de recoger detalladamente lo acontecido en estos eventos. Las actas, una vez transcritas, firmadas y selladas, se exhibían a pública lectura y luego se archivaban. Estas podían ser consultadas por los *commentarienses* cristianos en los archivos públicos donde se conservaban para su transcripción (Gaddis, 2005, 45)¹⁶. Tampoco se puede descartar que los cristianos consiguieran copias de los *comentarii* recurriendo al soborno, por ejemplo, como ocurre en el *Acta de los Santos Taraco, Probo y Andrónico*, donde el autor confiesa haber obtenido una copia del registro del juicio con un soborno de 200 denarios. No obstante, Bisbee (1986, 29) señala que este texto está repleto de elementos ficticios, por lo que no es una prueba fiable. De todas formas, como se han conservado muchos papiros que son copias de los registros oficiales, es evidente que se podían obtener copias por medios normativos pagando cierta cuota, logrando así, quizás, generar un archivo privado doméstico.

Las actas son sin excepción documentos breves, carentes de elementos descriptivos o exhortativos, con acciones y conclusiones rápidas que respetan el género judicial y que siguen un esquema determinado:

- a) Fecha y nombre del magistrado.
- b) Enumeración de los acusados y la acusación que se les imputa.
- c) El juez ordena a los reos que se identifiquen, a los que estos responden “*Christianus/sum*” o alguna variante.
- d) Negación por parte de los acusados a sacrificar a los dioses romanos o a la imagen del emperador.
- e) El juez puede tratar de convencerlos aludiendo a su juventud, riqueza, ascendencia, estatus social, etc. en más de una ocasión, e incluso les ofrece un tiempo para reflexionar sobre su decisión.
- f) Ejecución.

Resultado de este proceso serían las actas conocidas como proconsulares, o *acta forensia* o *iudiciorum*, que destacan por una transcripción exacta de los interrogatorios y

¹⁵ También llamados *exceptores* o *commentarienses*. Cf. BISBEE (1986, 26).

¹⁶ En *M. Polyc. 22* se señala el proceso de redacción del documento. Por otra parte, las cartas del obispo alejandrino Dionisio demuestran que él había podido acceder a sus propias *acta* del interrogatorio (Eus., *H.E.* 7.11.6-12). Cf. DELEHAYE (1921, 174 ss). y LANATA (1973, 16-17).

por su escaso número (Ruiz Bueno, 2003, 136)¹⁷. Lanata (1973, 17 ss.) apunta a otras posibilidades, como que los cristianos encargaran la transcripción de las actas pagando para ello a miembros del *officium*, o que algunas actas estén basadas en apuntes estenográficos no oficiales tomados por cristianos presentes en el proceso (también Bisbee, 1986, 28 ss.). En esta dirección apuntan documentos como el *Martirio de Policarpo* o los martirios de Lyon, que al reflejar procesos abiertos pueden recoger las impresiones de familiares y conocidos testigos de lo acaecido y así presentar fórmulas de protocolo menos literales y más detalles subjetivos, además de evidentes alteraciones en el desarrollo judicial para insertar intervenciones exhortativas y catequéticas (Mateo Donet, 2014, 376).

La mayor parte de las actas conservadas son así reelaboraciones de lo serían las actas primigenias, adaptadas para su lectura y función litúrgica. Su estilo narrativo está más cuidado y su valor histórico, aspecto en el que me detendré más adelante, es muy variable. En las actas oficiales hay omisiones y abreviaciones y solo se resalta lo significativo, mientras que las actas martiriales realizaban el mismo proceso con su propio criterio de selección y con su habitual desinterés por lo estrictamente jurídico. Como señala De Churruca (2009, 154), en el momento en el que estos textos comienzan a ser empleados en las prácticas litúrgicas, se añaden o se amplifican datos que, o bien no se dieron en la realidad, o a lo sumo pudieron ser un esbozo, como discursos apologéticos o hechos milagrosos. Por eso Castelli (2007, 28) destaca que incluso las actas que se presentan a sí mismas como una prueba documental en forma de transcripción judicial y que son consideradas como más cercanas a los hechos que narran están enmarcadas por los intereses retóricos de su producción y transmisión y por el impacto retórico de su recepción.

Pasiones¹⁸: Las pasiones son, en términos generales, textos más elaborados y descriptivos que las actas y en ellos, además del proceso judicial, se narran las

¹⁷ M^a Amparo MATEO DONET (2014, 377) escribe que el número de este tipo de actas no supera la docena. LEAL (2009, 17) afirma, en cambio, que estas actas, las auténticas actas de los mártires, no se han conservado, sino que han sido reelaboradas con la exclusión de lo que no interesaba al redactor y la inclusión de recuerdos e intervenciones de testigos. Las que más se parecen a las actas procesales, como los interrogatorios en las actas de Cipriano o las de los mártires escilitanos, también han sufrido una remodelación cristiana, como demuestra su comparación con la denominadas *Acta Alexandrinorum* o *Actas de los mártires paganos* (MUSURILLO, 1972, LIV).

¹⁸ Para RONSSE (2007, 73 ss.) el término cristiano antiguo *passio* combina dialécticamente la sensibilidad neutral del *páthos* o el sufrimiento pasivo, con la sensibilidad estoica y peyorativa de la actividad emocional violenta, transformada por Cristo. AUERBACH (1965, 69) explica que ante las pasiones

circunstancias del arresto, la estancia en prisión de los acusados, las torturas que estos padecen, los milagros que realizan etc. y finalmente su ejecución¹⁹. Los redactores han podido recoger información de primera mano o bien contar con la ayuda de algún testigo ocular, aunque no se puede descartar que, con el fin de dar validez al texto, el redactor se presente a sí mismo como un testigo directo de los hechos. Lo que pueden ser vestigios de las actas judiciales se difuminan con la inclusión de elementos retóricos que embellecen y dramatizan la narración, siendo textos fácilmente deformables y que responden a unos intereses muy específicos. Las partes que no interesan al lector cristiano pueden ser excluidas y se aprecia un progresivo desinterés por lo jurídico.

Ambas modalidades de fuentes son una evidencia única resultado de dos procesos convergentes: la gloria alcanzada por unos cristianos que mueren por su fe y el culto que sus correligionarios desarrollan en torno a ellos y la voluntad de las autoridades romanas de ejecutar a hombres y mujeres cuya falta de religiosidad, esto es, cuya falta de lealtad política a Roma, podía ser legalmente demostrada (Bradley, 2003, 154). A medida que el tiempo transcurra y disminuya el número de actas para consultar, aumentará la parte imaginativa y surgen pasiones no históricas, pero con una base real, muestra de su autenticidad (Bastiaensen, 1987, xxx). La invención se encargaba de rellenar las lagunas de memoria y de hacer unos textos más apetecibles para el público cristiano. Era habitual generar una historia ficticia para un mártir real que carecía de tradición escrita, con lo que la autenticidad de las actas no está reñida con el personaje, y más en un género como el martirial, siempre a medio camino entre la historia y la literatura (Leal, 2009, 21).

Es así que a partir de las actas y las pasiones y, dada importancia adquirida por el culto a los mártires, comenzaron a surgir numerosos y variados relatos con elementos cada vez más fantasiosos, más próximos a la categoría de leyendas hagiográficas artificiales, que hiperbolizan aspectos presentes en las actas y pasiones más antiguas: las torturas son cada vez más atroces y los magistrados romanos son caracterizados como carentes de uso de razón, crueles y despiadados; las conversaciones entre los reos y los jueces se adornan y amplifican y los milagros del mártir resultan ser más espectaculares,

malvadas del mundo y de la carne, los cristianos no opusieron ni la apatía de los estoicos ni las buenas emociones para obtener el compromiso racional aristotélico, sino la gloriosa *passio* que surge del amor ardiente de Cristo.

¹⁹ LAZZATI (1956, 9) establece su distinción de forma sucinta pero elegante: las actas son el martirio; las pasiones, la descripción del martirio.

etc. Este tipo de textos se multiplicaron cuando cesaron las persecuciones y el cristianismo fue admitido legalmente en el Imperio. Son fruto de una hábil imaginación literaria y propagandística basada en muchos casos en algunos nombres recordados en listas indiferenciadas de martirizados que pasaban de comunidad en comunidad y que reflejaban las preocupaciones de los autores y las audiencias postconstantinianas (Cooper, 2005, 35).

Los límites y los criterios a la hora de distinguir entre actas y pasiones no son fáciles de establecer y no hay un acuerdo a la hora de establecer este tipo de clasificaciones, por otro lado expuestas a la posible aparición de nuevos manuscritos o a la adopción de nuevos factores a la hora de determinar la veracidad histórica de estos textos sobre los hechos que señalan. Por citar uno entre varios de los ejemplos divergentes en cuanto a la clasificación de las fuentes, Bisbee (1986, 5) emplea *acta o gesta* cuando se trata de testimonios de los discursos entre los magistrados y los mártires en el tribunal (como el *Acta de los mártires escilitanos*), mientras que se refiere a *passiones* o *martyria* cuando estos textos se centran en las descripciones de los últimos hechos y sufrimientos de los mártires (como el *Martirio de Policarpo*). Asimismo, Bisbee hace uso de “Martirio de...” para hacer mención a textos que consisten fundamentalmente en los discursos pronunciados en el tribunal.

Para evitar confusiones, me referiré a los textos empleados tal y como aparecen mencionados en la obra referente en el panorama académico internacional, *The Acts of the Christian Martyrs* de Herbert Musurillo (1972) y, si el texto no está publicado en este trabajo, emplearé los títulos dados por Ruiz Bueno (2003).

Estudios como la tesis doctoral del mencionado Gary A. Bisbee, *Pre-Decian Acts of Martyrs and Comentariorum* (1986) y el de Harold S. Brown, *The Martyrs on Trial: A Socio-Rhetorical Analysis of Second Century Christian Court Narrative* (1999) –en los que se realiza un estudio desde la metodología retórico-social de textos como el *Acta de los mártires escilitanos* y del *Martirio de Ptolomeo y Lucio*– cuestionan hasta qué punto las actas y los textos martiriales en general estarían basados en los *comentariorum* o los registros procesales de los mártires redactados por los escribas oficiales y se centran en el análisis de los textos martiriales desde una perspectiva literaria, retórica y centrada

en el texto en sí mismo²⁰. Estos estudios recogen así el testigo de tantos otros dedicados al análisis del grado de veracidad de los textos martiriales, una tarea ciertamente ardua en cuanto que presentan errores cronológicos de bulto, una excesiva intervención de elementos sobrenaturales, una caracterización muy negativa de las autoridades, discursos de gran longitud, abundancia de suplicios y otros elementos que el gran estudioso y jesuita Hippolyte Delehaye empleaba como criterio para diferenciar lo que él consideraba las pasiones auténticas de las épicas (1921, 236 ss.)²¹. La brevedad y la sencillez en el lenguaje son factores que juegan a favor de la autenticidad de estos textos, o al menos del hecho de que cuenten con un sustancial poso histórico, pero incluso actas muy escuetas –algunas de las cuales se pueden remontar a la segunda mitad del siglo II d. C.– presentan detalles que han hecho pensar que los documentos judiciales fueron sustancialmente retocados por los autores cristianos. Así lo demuestran los nombres parlantes, las respuestas apoloéticas de los acusados, que no encajan con el contenido de un proceso judicial, o el hecho de que la razón última por la que los mártires sean ejecutados no quede del todo clara, ya que los redactores están más interesados en resaltar la heroicidad de sus correligionarios.

Por tanto, no es sencillo distinguir si nos hallamos ante una transcripción (más o menos modificada) de un acta auténtica o si se fabrican textos a partir de interrogatorios inventados. De todas formas, ni las actas con más visos de autenticidad pueden considerarse como un registro histórico de garantías, ni los textos con más elementos retóricos han de ser desechados como posibles fuentes de información histórica. Igualmente, el poder concretar la cronología de estos documentos es sumamente complejo, ya que muchos son redactados varias décadas más tarde de los hechos que están narrando. Menciones a estos escritos por parte de otros autores antiguos ayuda a la hora de establecer una fecha *ante quam*, aunque, claro está, las versiones que pudieron conocer pueden ser muy diferentes a las que han llegado hasta nuestros días. La *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (263-339) es a este respecto una fuente

²⁰ BISBEE (1986, *abstract*) se plantea al comienzo de su estudio las siguientes cuestiones: en qué medida es un acta un auténtico *commentarius*; cuándo un acta es una versión editada de un *commentarius* y, cuando un acta es editada, en qué formas y por qué lo ha sido. Estas cuestiones ayudan al estudio del origen y el desarrollo del género de los *acta martyrum*, el desarrollo de la teología martirial, el uso dado a estas actas por cristianos y paganos, etc.

²¹ DELEHAYE (1934, 12 ss.) se interesó igualmente por el estudio de la historicidad de los mártires, para lo cual elaboró una serie de coordenadas hagiográficas como la localización de su tumba o si estos contaban con su propia liturgia anual en un día y mes concretos. La ausencia de estos elementos resta historicidad al mártir.

muy valiosa a la hora de confirmar algunos martirios, así como los martirologios, que recogen las fechas de la muerte de los mártires.

Tras muchos años de investigaciones históricas y críticas de los textos se ha generado una especie de “canon” que distingue las actas auténticas de las no auténticas²². No obstante, es un error ignorar las actas “no auténticas”, tal y como ha ocurrido con los estudios tradicionales, pues muchas de ellas derivan de martirios previos y todos los textos, incluidos los catalogados como auténticos, han sido redactados posteriormente a los hechos narrados e incluyen sendas interpolaciones, conservando en ocasiones solo un poso del escrito original. Hay que preguntarse qué criterios rigen la autenticidad de un texto de este tipo, como, por ejemplo, un acta que no es un original histórico, pero que es demostrable que deriva de uno que sí lo es. Por lo que la autenticidad no deja de ser un grado. De todas formas, lo que más nos interesa es que tanto las actas auténticas como las no auténticas (estas últimas incluso quizá de forma más notoria) muestran cómo el cristianismo entendía su mundo, su historia y el papel que la mujer debía desempeñar en ella. Hay que tener presente que nos hallamos ante textos de carácter hagiográfico, es decir, textos inspirados por un sentimiento religioso que está destinado a promover ese mismo sentimiento (Castillo Maldonado, 1999, 17). Y en los textos que voy a estudiar desfilarán diferentes perfiles de mujeres mártires (matronas, vírgenes, viudas, esclavas, etc.) cuyas historias están ideológicamente unidas en su objetivo de construir una figura femenina retóricamente moldeable y que se pudiera adecuar a las diferentes realidades de la feminidad.

En cuanto al proceso de transmisión y recopilación de las actas martiriales, no se puede hablar de una voluntad de coleccionar sistemáticamente estos documentos durante las persecuciones, o inmediatamente después de estas, dado el escaso número de textos conservados. Los escritos más significativos de este tipo de literatura –como el *Martirio de Policarpo*, los *Mártires de Lyon* o el *Martirio de Perpetua y Felicidad*– responden más bien a intereses aislados, como también fueron aisladas las iniciativas recopiladoras de personalidades como el obispo cartaginés Cipriano (martirizado en el año 258), que pretendía registrar los nombres de los mártires para establecer un

²² Cf. entre otros, BARNES (1968, 509).

martirologio oficial para la iglesia norteafricana (*Ep.* 12)²³, o el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesarea, quien indica que disponía de su propia colección de martirios (*H.E.* 4.15-17), de la que quedan algunos de sus fragmentos, los cuales se pueden leer en su gran obra, la ya mencionada *Historia Eclesiástica*.

El *Liber Pontificalis*, por su parte, prueba que hubo una iniciativa por parte del obispo romano Clemente (muerto a finales del s. I) para recopilar las actas de los martirios acaecidos en la ciudad²⁴. Clemente habría distribuido la ciudad en distritos para repartirlos entre *notarii* fieles a la causa cristiana, encargados de hacerse con las actas de los hermanos caídos en defensa de la fe. Esta labor pudo ser continuada por sus sucesores Antero (235-236), quien habría fundado un archivo particular para estas actas, y Fabián (236-250), que encargó a siete subdiáconos la vigilancia de los notarios. El carácter legendario de estos hechos es un debate ya cerrado, puesto que si existió este proceso de recopilación debería haber quedado un mayor rastro, máxime cuando Roma destaca por su escasez de actas auténticas (Ruiz Bueno, 2003, 138).

Hay por tanto martirios de los que, desafortunadamente, no ha quedado registro ni en la literatura cristiana ni en la tradición litúrgica. No debemos achacar esta circunstancia exclusivamente a la destrucción sistemática de textos y libros sagrados ordenada durante persecuciones generales como las de Diocleciano (a partir de 303), porque, tal y como apunta Eusebio (*H.E.* 8.2), la destrucción nunca podría haber sido tan general. El propio Agustín se queja de la falta de actas y pasiones que narren las muertes de los mártires (Aug., *Serm.* 315) y lo propio hará el poeta Prudencio (*Perist.* 1.73-79).

Analizar el grado de veracidad de los textos martiriales fue la gran tarea en la que se enfrascaron los primeros estudiosos en esta materia. Tras la labor de autores como el italiano Bonino Mombricio y su *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, una colección de vidas de santos destinada a estudios extraeclesiales publicada en la segunda mitad del siglo XV, y el alemán Laurencio Surio, autor de *De probatis sanctorum historiis* en seis volúmenes (1570-75), la recopilación y análisis de textos

²³ Este martirologio siguió siendo actualizado durante las persecuciones de Decio, pero el hecho de que estén ausentes mártires que son conocidos por la correspondencia de Cipriano (*Ep.* 22.2; *Ep.* 39.4, entre otros) demuestra las limitaciones de tal iniciativa.

²⁴ El *Liber Pontificalis*, con sucesivas ediciones hasta el siglo VI, incluye las biografías de los obispos romanos comenzando por Pedro.

martiriales despegará gracias fundamentalmente a dos grandes eruditos. El primero, el hagiógrafo jesuita Jean Bolland (1596-1665), comenzó a publicar los primeros volúmenes de la magna obra *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur* en 1643, a partir de los bocetos de Heribert Rosweyde y sus *Fasti sanctorum quorum vitae in Belgicis bibliothecis manuscripiae* (1607); este trabajo fue continuado y ampliado por sus colaboradores, conocidos como bolandistas, hasta 1940 con 67 volúmenes. El segundo fue el benedictino Thierry Ruinart (1657-1709), que coleccionó los textos martiriales que consideraba auténticos en los tres volúmenes de *Acta primorum martyrum sincera et selecta* (1689). A las ediciones de textos latinos y algunos griegos Ruinart sumó una introducción a los mismos, un comentario gramatical y una lista de fuentes. Además, fue pionero en diferenciar de forma clara el relato hagiográfico de las historias de los mártires.

Tras un periodo dominado por los diccionarios de santos como el *Hagiographical and Martyrological Dictionary* de M. Angus (1790), a finales del siglo XIX Edmond Le Blant estudió el lenguaje jurídico y legal de los textos para determinar la historicidad de las actas en *Les Actes des martyrs. Supplément aux Acta sincera de dom Ruinart* (1882), completando y mejorando la obra de Ruinart. Pio Franchi de' Cavalieri (*Scritti agiografici*, 1893-1900²⁵), Rudolf Knopf (*Ausgewählte Märtyrerakten*, 1901) Oscar von Gebhardt (*Acta martyrum selecta*, 1902), Albert Dufourcq (*Études sur les Gesta Martyrum*, 1900-1910), Henri Leclercq (*Les Martyrs. Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe siècle*, 1902-1904), Adolf von Harnack (*Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1904) y F. Grossi-Gondi (*Principi e problemi di critica agiografica*, 1919) continuaron analizando la veracidad de las actas, a lo que contribuyeron los estudios de otro religioso, el ya mencionado Hippolyte Delehaye. Este bolandista, pionero del método hagiográfico, autor de investigaciones como *Les légendes hagiographiques* (1905) y *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (1921)²⁶, apuntó hacía una primera clasificación de los relatos martiriales, al distinguir, entre los textos de Ruinart, aquellos que no eran documentos falsos pero que a su vez tampoco eran fuentes sinceras y puras. En *Les Légendes Hagiographiques* Delehaye clasificó los textos martiriales según su nivel de autenticidad en: 1) documentos oficiales de los juicios contra los mártires (*acta*

²⁵ La mayor contribución del autor italiano a los estudios sobre mártires es sin embargo la colección renovada de actas y pasiones *Studi e testi*.

²⁶ Para BISBEE (1986, 11) se trata del mejor estudio literario realizado sobre los *Acta Christianorum*.

proconsularia) como los *Acta Cypriani*, 2) narraciones literarias basadas en las actas de testigos oculares o textos compuestos por los mismos mártires, 3) textos editados basados en informes de testigos oculares o textos compuestos por los mártires en persona, 4) pasiones: romances históricos basados en o conteniendo información histórica, 5) composiciones puramente ficticias, 6) falsificaciones engañosas²⁷. Fue pionero también en interpretar los textos como producto literario además de analizar su historicidad.

René Aigrain (*L'Hagiographie: ses sources, ses méthodes, son histoire*, 1953) continuó esta línea de investigación, a la que siguieron las traducciones en un periodo en el que cuestiones como el marco legal en el que se produjo la persecución y ejecución de cristianos suscitó intensos debates²⁸. Entre ellas destacan la de Herbert Musurillo (1972) que –pese a que ha sido criticada por autores como Lanata (1973, 5), Millar (1973, 239-43) y Bowersock (1995, 41)– sigue siendo la más utilizada²⁹. También se deben mencionar colecciones traducidas como las de Pierre Maraval (*Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*, 2010) o la reciente de Éric Rebillard, publicada en Oxford (*Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*, 2017).

En el ámbito nacional se emplean fundamentalmente las traducciones de Daniel Ruiz Bueno, publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos por primera vez en 1951 y que incluye entre sus “actas” textos tan diversos como la narración de Tácito sobre las matanzas de cristianos del emperador Nerón (*Ann.* 44) y la carta de Plinio el Joven preguntando a Trajano sobre cómo proceder con un grupo de cristianos detenidos (*Ep.* 10.96).

²⁷ En *Les passions des martyrs et les genres littéraires* volvía a insistir en la clasificación de los textos martiriales en diferentes tipos como las pasiones históricas, los panegíricos de mártires o las pasiones artificiales. LEAL (2009, 13) alude a la cierta arbitrariedad con la que Delehayé realiza esta distinción, pues hay pasiones que contienen pasajes del proceso y actas de mártires, la gran mayoría de hecho, que han sido muy reelaboradas con episodios prácticamente literarios. CASTILLO MALDONADO (1999, 23-24) ofrece otras clasificaciones más simples como las de SAXER (1990, 1575): actas judiciales, pasiones narrativas y leyendas épicas y noveladas; o QUASTEN (1961, 171): procesos verbales oficiales, relatos de testigos oculares o contemporáneos (*passiones* o *martyria*) y leyendas de finalidad edificatoria; y AIGRAIN (1953): actas proconsulares de mano de testigos directos, actas y pasiones modificadas y pasiones épicas y noveladas.

²⁸ Destaca aquí el sostenido entre G. E. M. DE STE. CROIX y A. N. SHERWIN-WHITE en la revista *Past and Present* durante la década de los años 50 y 60. También debemos mencionar la influyente obra de W. H. C. FRENCH, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study in Conflict from the Maccabees to Donatus* (1965).

²⁹ MILLAR (1973) opina de MUSURILLO que su trabajo adolecía de la falta de familiaridad del contexto histórico en el que sucedían los hechos y que la obra contaba con confusos errores de traducción.

A medida que los estudios sobre la veracidad de las actas han ido avanzando, algunas traducciones han disminuido considerablemente el número de textos desde la época de Ruinart. Entre los últimos análisis a este respecto hay que destacar las monografías de Antoon A. R. Bastiaensen, *Acti e Passioni dei martiri*, de 1987, que solo incluye 12 actas, y de T. D. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History* (2010). Este último, experto en la persecución cristiana, aunque no incluye los textos, cataloga las diferentes ediciones de los mismos y actualiza los escritos que para él sí deben ser tenidos en cuenta como auténticos.

Muchas de las narraciones de los mártires han sido aglutinadas en una colección conocida como *Acta Martyrum*, que no deja de ser una construcción moderna que recopila y trata de dotar de cierta unidad a unos textos que carecen de ella (Bremmer, 2002, 78) y que es producto de la influencia del uso del término *acta* por parte de los bolandistas y sus *Acta Sanctorum*. Más allá de tener a los mártires como protagonistas, estos documentos son de naturaleza muy variada: un escueto relato de un proceso judicial como es el *Acta de los mártires escilitanos*, una carta enviada desde las iglesias de Lyon y Vienne narrando el martirio de sus hermanos de comunidad, la *passio* de Perpetua y Felicidad, donde se entremezclan las vivencias y visiones de un supuesto diario escrito por la misma Perpetua con los comentarios y modificaciones de un editor posterior, etc.

En los últimos años la perspectiva sobre cómo deben ser enfocados los estudios de estos textos ha variado sustancialmente. Amparo Mateo Donet (2014, 382) afirma que más que distinguir qué documento es auténtico o no, lo fundamental es centrarse en lo que hay de auténtico en el documento transmitido, esto es, estudiar el texto no desde su autenticidad, sino desde su valor histórico. Robert T. Fortna (1976, 733) señala que los autores cristianos reelaboraban viejos materiales para hacer frente a nuevas necesidades: la forma en la que el autor reconfigura un tema tradicional, le da un nuevo significado, etc... estos intereses particulares del autor revelan información sobre su propia situación histórica y evidencian como su *Sitz im Leben* ha cambiado respecto a la fuente o tradición antigua. Los grandes historiadores del siglo XX trataron de aislar los hechos, lo que “verdaderamente” había pasado: quién había muerto, dónde había muerto, quién lo había juzgado y en qué circunstancias legales, etc. La labor de los bolandistas se ha presentado como fundamental, ya que hicieron de la literatura hagiográfica algo a lo que se le podía dar uso, distinguiendo lo histórico de lo

legendario o lo falsificado y clasificando los textos por categorías, *topoi* literarios, influencias bíblicas, etc. (Harvey, 2008, 611-14).

A esto siguieron estudios sobre las razones políticas y sociales de las persecuciones, el desarrollo de la teología martirial y las prácticas litúrgicas, la fijación de un concepto de martirio y sus paralelos en la Antigüedad (la cultura judaica, la muerte noble de tradición grecorromana en torno a personajes como Sócrates o Séneca, etc.). No obstante, hay que señalar algunos estudios fundamentales a la hora de dar un paso más allá en el análisis de la literatura martirial y hagiográfica. El bizantinista Norman Baynes (1948 y 1955) apostó por adentrarse en el mundo del pensamiento que reflejaban estos textos, un mundo en el que los miedos y lo incierto rodeaban el día a día de esta época. La hagiografía no era importante por su capacidad para reflejar la realidad histórica, sino que era una ventana a la psicología y la mentalidad de su tiempo. Unos años más tarde la también bizantinista Evelyne Patlagean (1968), discípula del estructuralista Claude Lévi-Strauss y vinculada a la escuela de los “Annales”, contempló las posibilidades de la hagiografía como un mundo rico en muchos detalles históricos difícilmente analizables si no fuese por este tipo de fuentes. Junto con la novela griega, los textos apócrifos cristianos o los panegíricos, la hagiografía forma parte de la tradición de la narrativa imaginaria con descripciones de enfermedades, de infertilidad, de trastornos mentales, de violencia doméstica, de mujeres, niños y otros desarraigados sociales, del hogar.... También resulta decisivo el artículo “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity” (1971), en el que Peter Brown, influido por la antropología cultural, demostró cómo la hagiografía daba acceso a la vida de la persona ordinaria y a sus preocupaciones cotidianas, por lo que, con un método riguroso y adecuado, se podía hacer de la hagiografía una fuente histórica fiable.

Incardinados en la perspectiva posestructuralista, publicaciones relevantes de Cameron (1989 y 1991) y Ronsse (2007) señalaron la necesidad de considerar hasta qué punto las narrativas que presumiblemente eran producto de testigos directos o incluso habían sido escritas en primera persona, eran narrativas construidas en base a convenciones literarias y estrategias retóricas de sus autores. Con el *boom* de las investigaciones de corte feminista se ha pretendido estudiar estos relatos como respuestas individuales a la situación de persecución, destacando el caso de mujeres mártires como Perpetua. Y aunque Griffin aludía en su tesis (2002, 7) a la falta de estudios sobre el mundo social realizados a partir del estudio de las actas, creo que ese

déficit se ha ido subsanando en los últimos años con trabajos sobre la veneración de las reliquias, las mujeres y esclavos, los enterramientos, las prácticas litúrgicas, etc.

En efecto, desde hace aproximadamente tres décadas predominan las investigaciones interdisciplinarias en las que se analiza el contexto en el que surge y se desarrolla esta “cultura martirial” y que tratan de aproximarse a, por ejemplo, qué es lo que pensaban los primeros cristianos sobre los mártires: ¿cómo se construyó este poderoso ideal martirial? (Lane Fox, 1987, 453); ¿qué nos dice la ideología martirial acerca del cristianismo primitivo? (Moss, 2012, 17). Una vez aceptado que las persecuciones no adquirieron la dimensión que muchos de estos textos dan a entender, los escritos martiriales han comenzado a ser estudiados como articulaciones de ideologías, de teologías y de formación de identidad (Harvey, 2008, 605).

En este estudio, sin querer descuidar la historicidad de los personajes o la veracidad de los hechos que se cuentan en los textos, me he centrado en particular en el ideal que fomentaron las protagonistas de las actas martiriales y en la función que cumplieron en las comunidades. Estas actas aportan además valiosas informaciones tanto acerca de los autores que hay detrás, de sus motivaciones y de sus recursos como sobre las maneras de autorretratarse como cristianos y de dar forma a una identidad grupal atrayente (Cobb, 2008, 5). Pretendo explicar mejor, en suma, por qué los mártires, independientemente de su sexo, son los grandes triunfadores de estos textos.

Entre los muchos aspectos que destacan las historias martiriales, sobresale su finalidad exhortativa, hasta el punto de que Cobb (*loc. cit.*) las ha definido como una propaganda educacional que trataba de alentar a las comunidades cristianas en momentos de gran peligro, mostrando en los mártires, los “testigos” de la fe, unos ideales de vida ejemplarizantes³⁰. No importaba quién fuese el enemigo: el procónsul, el emperador, la muchedumbre, el diablo mismo. Ellos iban a resultar vencedores. A este respecto, Nicole Kelley (2006, 728 ss.) apunta a la posibilidad de que estos escritos funcionasen o como una guía para saber cómo comportarse en los juicios o como unos ejercicios espirituales para apuntalar la identidad cristiana y el control de las pasiones³¹.

³⁰ COBB se basa en el ejemplo del *Martirio de Policarpo*, cuyo comienzo nos sitúa ante una muerte acorde a los evangelios (*M. Polyc.* 1), para que el lector se haga imitador no solo de Policarpo, sino de Cristo mismo.

³¹ Idea llevada quizás al extremo por THOMPSON (2002, 41), que piensa que estos textos se convirtieron en recetas ejemplarizantes de cómo había que responder a las preguntas, qué gestos hacer o qué expresiones faciales tener y cómo mostrar el sufrimiento como algo normativo y no como algo anormal.

Es seguro el carácter ejemplarizante de estas fuentes, pero no todas las comunidades cristianas estarían dispuestas a sacrificarlo todo por la fe. Keith Bradley (2003, 175) observa que escritos relativamente tempranos como los códigos domésticos neo-testamentarios evidencian que buena parte de los cristianos no deseaban romper con el orden social.

Por otra parte, el hecho de que las actas y otros textos de índole martirial se siguieran leyendo una vez las persecuciones habían concluido demuestra su función comunitaria. Por eso Tessa Rajak (1997, 40) destaca el carácter público de unos documentos que necesitan de una audiencia y, con ella, de una respuesta a la descripción idealizada que presentan los mártires en ellos descritos.

1.3.1. El uso de los textos martiriales: exhortación, unidad e identidad

El uso litúrgico se atestigua desde una época considerablemente temprana. Los pasajes finales de textos como la *passio* de Perpetua y Felicidad o el *Acta de Carpo, Papilo y Agatónica* apuntan en esa dirección (*ead.*, 21). Tampoco se tardó en celebrar el *dies natalis* del mártir, el día de su ejecución y de su ascensión al lado de la divinidad. Así lo demuestra el *Martirio de Policarpo* considerada la primera acta martirial:

Así se desarrollaron los hechos respecto al bienaventurado Policarpo, que sufrió el martirio en Esmirna (...); **él, sin embargo, se llevó la palma entre todos por el culto que se le tributa** (...). Todos hemos de desear seguirle, conforme al ejemplo de nuestro Señor Jesucristo, quien venció la persecución de un gobernante injusto y, ahuyentada la muerte de nuestros pecados, recibió la corona de la incorrupción (...). **El martirio de San Policarpo fue en el mes de abril, siete días antes de las calendas de mayo (25 de abril), un sábado mayor, a la hora octava.** (*M. Polyc.* 15-16)³²

Igualmente se han preservado homilias de varios Padres de la Iglesia que atestiguan la lectura pública de las actas en el *dies natalis* del mártir en los lugares más vinculados a su muerte, práctica que, tras ser prohibida en el Concilio de Roma (394), se hizo oficial tres años más tarde en el Concilio de Cartago (Moss, 2008, 13). El hecho de que autores tan influyentes como Agustín de Hipona o Juan Crisóstomo empleasen la lectura de estos textos y sus figuras martiriales en sus homilias da buena cuenta del prestigio moral y espiritual que alcanzaron los testigos de la fe.

³² Las traducciones de los textos martiriales empleadas pertenecen a la edición de RUIZ BUENO (2003), a no ser que se indique otro autor.

Por otro lado, textos como el *Martirio de Policarpo* o la carta de los martirios de Lyon funcionaron como una herramienta de comunicación entre comunidades distantes en el espacio:

Los siervos de Cristo que peregrinan en Viena y en Lyon de la Galia, a los hermanos que en Asia y en Frigia comparten con nosotros la misma fe y la misma esperanza de la redención: paz, gracia y gloria de parte de Dios Padre y Jesucristo, Señor nuestro. (Eus., *H. E.* 5.1.3)³³

Estos textos martiriales funcionaban así también como un ejercicio útil para consolar y de fomentar sentimientos de unidad, en cuanto que tratan de dar un sentido a la vida cristiana, a su muerte, a su sufrimiento. El sufrimiento y las dificultades padecidas por una comunidad no eran ajenos a otra situada a muchos kilómetros de distancia. La representación literaria no se puede interpretar automáticamente como un reflejo de la realidad, sino como una respuesta a unas necesidades particulares (externas e internas) de la literatura misma. Los textos martiriales son un producto de generación de identidad grupal que tienen mucho de discurso y que sirven como vehículo y articulación de tal identidad y que, es más, creaban y proyectaban un nuevo esquema mental para entender la existencia humana mientras que a la vez desafiaban la ideología del Imperio Romano³⁴.

Desde esta perspectiva, el martirio, más que un acto o un acontecimiento, es precisamente un discurso que se recoge y adapta a una forma literaria que evolucionaba con el tiempo (Boyarin, 1999, 94), que no representa la realidad, pero que puede tener un efecto inmediato en ella (Perkins, 1995, 3).

El estudio de la relación entre los textos y la realidad puede ayudar a “rescatar” a la mujer: su representación y los discursos en torno al género modelan la realidad social. Las personas entienden su papel y su mundo a través de la práctica discursiva de su cultura. Y el cristianismo primitivo desarrolló su propia cultura en torno a las persecuciones y a los mártires, generando una memoria colectiva marcada por el sufrimiento religioso de otros (Castelli, 2007, 4). A partir de las circunstancias que

³³ Todas las traducciones de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea han sido extraídas de VELASCO DELGADO (2008).

³⁴ LIEU (1996, 2) y PERKINS (1995, 104). Asimismo, KELLEY (2006, 723 ss.) analiza cómo la lectura y la recepción de las actas martiriales fue un ejercicio derivado de la filosofía griega adaptado a una amplia mayoría iletrada para preparar a la audiencia ante la muerte y para moldear su percepción sobre el estilo de vida cristiano en el mundo. Además, como señala GAMBLE (1995, 203), la lectura de los textos en voz alta y ante una audiencia colectiva otorgaba a esta un componente aural.

rodean al autor y sus audiencias, estos textos cobran una nueva dimensión, siendo como fueron eficaces difusores del cristianismo, hasta el punto de que en torno a los mártires y a su leyenda comenzó a desarrollarse un movimiento de culto que desembocó en erecciones de grandes monumentos y en el desarrollo de lugares de peregrinación muy frecuentados. Dado su éxito y prestigio espiritual, las vidas de los mártires fueron posteriormente reelaboradas y reinterpretadas en textos hagiográficos con cada vez más elementos fantásticos y legendarios que pretendían enfatizar el carácter ejemplarizante del personaje. La literatura generada en torno a las figuras martiriales durante los primeros siglos del cristianismo se erige, por lo tanto, como una herramienta de suma utilidad para analizar los valores y las prácticas de las comunidades que participaban de estas figuras casi míticas.

1.3.2. El destinatario de los textos martiriales: cristianos y... ¿paganos?

Otra cuestión vinculada al tipo de audiencia es la que plantea la posibilidad de que los textos martiriales pudieron estar destinados igualmente a un público pagano (o por lo menos, contando con su existencia). Sin duda, este podía ser un lector potencial de los mismos, algo que una religión tan proselitista como la cristiana no iba a pasar por alto. Además, es sabido que los autores cristianos siempre estuvieron fuertemente imbuidos por la cultura profana, por lo que en las narraciones martiriales tampoco faltan lugares comunes: la representación explícita de la violencia contra la mujer, el gusto por el detalle escabroso y gráfico (así, Lucrecia), historias dramáticas de autosacrificio muy del gusto de la tradición romana (como el general Régulo), etc.

Si bien este tipo de textos estaba dirigido a la comunidad de creyentes, sus autores pudieron ser conscientes de que muchos los pasajes resultaban difícilmente creíbles. No obstante, hay que pensar que las gentes bien educadas disfrutaban de lo maravilloso, lo que puede explicar una cierta predisposición a creerlo. Hemos de pensar en una audiencia que se imaginaba a sí misma más soportando los castigos que infligiéndolos.

En suma, en principio los textos martiriales no estaban diseñados para ser leídos como un texto inverosímil e implausible, sino que son expresión de una verdad, al final más poética que histórica. Y es que fueron actas de lo que podría haber pasado y no siempre de lo que realmente ocurrió (G. Clark, 1998, 103).

1.3.3. Precedentes literarios de los textos martiriales

Se han propuesto algunos precedentes literarios del “subgénero” martirial cristiano:

- la *laudatio funebris*, un discurso pronunciado en honor de una persona fallecida y de familia destacada, que pronto pasó a ser una *laudatio publica* donde se destacaba el prestigio de la *gens*.

- los *exitus illustrium virorum*, o muertes de individuos prominentes (como los filósofos, políticos, etc). Han sido catalogados como un subgénero cuyo tema principal es la estilización literaria de las muertes de hombres conocidos: muertes estoicas, luchas contra la tiranía, mandatarios y militares, etc. (Eigler, 2006)³⁵.

- los *encomia* y *epitaphia* ya frecuentes en Grecia. Los primeros encomios se compusieron en verso y ya alababan, como luego se popularizó en prosa, los méritos de un difunto. También en torno a los *epitaphia* se celebraba una reunión anual donde se conmemoraba a los muertos por la patria y se pronunciaba un discurso laudatorio donde se conminaba a la audiencia a seguir ese buen ejemplo.

Especialmente vinculados a los textos martiriales están los *Acta Alexandrinorum*, colección de fragmentos de papiro con conversaciones y juicios de varios alejandrinos helenistas de clase alta que murieron tratando de proteger sus libertades frente a los abusos de la administración central desde el gobierno de Claudio a los Antoninos (De Churruca, 2009, 150-51). Los *Acta Alexandrinorum* fueron producidos entre el siglo I y comienzos del siglo II d.C, esto es, son relativamente contemporáneos a las primeras actas martiriales cristianas³⁶. Las actas de los alejandrinos fueron reunidas y editadas y circularon en la comunidad de griegos en

³⁵ Cf. la muerte de Catón (Plut. *Cato* 68 ss.) o Séneca (Tac., *Ann.* 15.60 ss.). El nombre con el que se conoce a este subgénero –*exitus illustrium virorum*–, proviene de una epístola de Plinio el Joven (*Ep.* 8.12), que comienza así la descripción de la muerte de Titinio Capito.

³⁶ BRYEN (2014, 269) sitúa los *Acta Alexandrinorum* en pleno siglo II y comienzos del III. Estos textos han sido coleccionados y editados por H. MUSURILLO como *Acts of the Pagan Martyrs* (1954). BISBEE (1986) ofrece una mayor horquilla temporal: desde mediados del siglo II a comienzos del III. También A. HARKER ha coleccionado las actas en *Loyalty and Dissidence in Roman Egypt: The Case of the Acta Alexandrinorum* (2008) y sugiere que estos textos no deben ser catalogados como antirromanos, sino como parte de un renacimiento helenista más extenso que enfatizaba la importancia de respetar la tradición griega en el imperio.

Egipto, empleando estos “protocolos reelaborados” como propaganda. Son muy similares a las primeras actas cristianas del siglo II en su estilo y estructura, basada en el diálogo entre el acusado y el magistrado en la corte judicial sin apenas mención a los hechos anteriores y posteriores y donde los condenados mantienen una actitud muy desafiante ante el emperador (Musurillo, 1972, LIV)³⁷.

En cuanto a algunos de los tópicos más recurrentes en este tipo de manifestaciones, destaca el enfrentamiento, siempre sereno, frente a la tiranía. La figura indiscutible de un sabio como Sócrates es un paradigma también en la literatura cristiana (así, Justino en su *Apología*, 1.5.3-4 y 1.46.3).

Es un error afirmar que las actas de los mártires fueron un nuevo género literario modelado por el cristianismo, pues son textos de naturaleza muy diversa (Hopkins, 1999, 114). Pero no es menos cierto que la literatura martirial cristiana se desarrolló junto a sus propias características teológicas y peculiaridades. Como veremos más adelante, la idea de que había que mantener la fidelidad a la fe cristiana hasta en la muerte aparece en los evangelios (Mt 10, 17-20), e incluso antes se había hecho realidad en la muerte de personajes como Esteban (Hch 7, 54-60). Porque lo que diferencia a los mártires de personajes como Aquiles, Sócrates o los protagonistas de los *Acta Alexandrinorum* es que mueren por motivos religiosos y que sus influencias más notorias son los textos como los evangelios y su narración de la muerte de Jesús, los sucesos de los *Hechos de los apóstoles* o el *Libro de las revelaciones*.

Las actas, *passiones* y otros textos martiriales de diversa naturaleza, más allá de su grado de “autenticidad” o fidelidad a los hechos que narran, resultan fundamentales para comprender cómo el cristianismo antiguo se entendía a sí mismo y su lugar y misión en el mundo. Imbuidos como estaban por el panorama sociocultural de su tiempo, los editores cristianos nos van a presentar a sus propios héroes, los héroes de la fe que, como se podrá comprobar a lo largo de este trabajo, se convertirán en una poderosa herramienta retórica, pedagógica y ejemplarizante al servicio no ya solo de la Cristiandad, sino de las preocupaciones e inquietudes específicas de comunidades particulares.

³⁷ Sobre la similitud y el debate entre las semejanzas entre las actas cristianas y paganas, cf. MACMULLEN (1966).

1.4. El tópico de la *mulier virilis*

La construcción cultural de la *mulier virilis* no es exclusiva del cristianismo, sino que ya en la tradición clásica la mujer que disfruta de atribuciones masculinas es un tópico de cierta recurrencia. En los ejemplos paganos esta virilización de la mujer servía como halago de la fémina en cuestión, y otras en cambio era empleada de forma peyorativa. Un ejemplo lo encontramos en el retrato Salustiano de Sempronia, que participó en la conspiración de Catilina:

Ahora bien, entre éstas se contaba Sempronia, que muchas veces había llevado a cabo actos propios de la osadía de un hombre. Esta mujer por su alcurnia y su belleza, y también por su marido y por sus hijos, era bastante afortunada; versada en la literatura griega y latina, tocaba la lira y bailaba con más elegancia de lo que una mujer honesta necesita, y poseía otras muchas cualidades que son instrumento de la disipación. Pero para ella todo era más estimable que la honra y la decencia; no era fácil dilucidar qué respetaba menos, si su dinero o su reputación; su pasión era tan encendida (...). Ahora bien, poseía cualidades extraordinarias; sabía escribir versos, hacer chanzas, llevar una conversación ya seria, ya distendida o procaz; tenía, en fin, mucha sal y mucho encanto (Sall., *Catil.* 25). Trad. de Segura Ramos, 1997.

También Horacio se refiere a Safo como una mujer viril, quizá tanto por sus logros en un terreno eminentemente masculino como era la poesía como por el rol sexual que se le atribuía en sus relaciones con las mujeres.:

Y para que no me honres con lauros menores por no haberme atrevido a cambiar de ritmos y de género poético, temple a la musa de Arquíloco con su pie la viril Safo, la temple Alceo, distinto en asuntos y en disposición (ni va tras un suegro al que embadurnar con versos negruzcos, ni echa al cuello de su prometida el lazo de un poema infamante) (Hor., *Epist.* 1.19.27-32). Trad. de Moralejo, 2008.

Valerio Máximo ofrece igualmente sendos ejemplos de mujeres viriles: el de Porcia, la hija de Catón, que cuando se enteró de que su esposo Bruto había sido derrotado en la batalla de Filipos, y al no tener una espada a mano, engulló carbones encendidos imitando “con su carácter femenino la muerte viril de su padre” (Val. Max., 4.6.5)³⁸; y el de Mesia, así descrita cuando se decide hablar en público:

La acusada Mesia de Sentino defendió su propia causa en el juicio presidido por el pretor Lucio Ticio, en medio de una gran afluencia de público. Y no solo siguió minuciosamente todos los puntos y partes de su defensa, sino que además lo hizo con determinación, por lo que fue absuelta tras el primer juicio y casi por

³⁸ De forma similar, Apuleyo elogia en su *Metamorfosis* a una mujer que gracias a su espíritu masculino se vengó de la muerte de su marido: “Cuando lo vio boca arriba a merced de cualquier maltrato, llamó a Gracia, que entró furiosa y se echó sobre el asesino con decisión varonil y despiadado arrojó (...)” (Apul. *Met.* 8.11). Trad. de RUBIO FERNÁNDEZ (1983).

unanimidad. Por ocultar bajo su cuerpo de mujer el genio propio de un varón, la apodaron la “Andrógina” (Val. Max., 8.3.1)³⁹. Trad. de López Moreda, Harto Trujillo y Villalba Álvarez, 2003.

En términos similares se refiere Tácito a Agripina la Mayor, aunque esta vez son las ansías de dominación lo que determinan su masculinidad:

Desde luego Tiberio se encendió en más que infamantes acusaciones contra ella, tachándola de impúdica, de haber adulterado con Asinio Galo y de haberse visto empujada al hastío de la vida por la muerte del mismo. Pero Agripina, que no soportaba a un igual y que estaba ávida de dominio, **había abandonado, con sus preocupaciones propias de un hombre, los vicios propios de las mujeres** (Tac., *Ann.* 6.25). Trad. de Moralejo, 1979.

No obstante, quizás el caso más recurrente es el de Lucrecia, alabada por numerosos autores romanos y reconocida igualmente por los grandes pensadores cristianos como Tertuliano⁴⁰. Tito Livio es el que cuenta su historia con mayor detalle (1.57-59), si bien es asimismo elogiada por Valerio Máximo (6.1.1.) –que le atribuye, a pesar de su cuerpo femenino, un espíritu masculino– y por Quintiliano (*Inst.* 5.11.10), que señala que el ejemplo de la *virtus* de Lucrecia es incluso más admirable que el de un hombre, ya que le había conducido a una muerte honorable. También Ovidio se refiere a la muerte de Lucrecia, matrona virilis:

Lucrecia, postrada, movió los ojos sin luz ante sus palabras y dio la impresión de aprobar lo que había dicho, sacudiendo el pelo. Llevaron a enterrar a la **matrona de espíritu varonil**, que consigo arrastraba lágrimas y reprobación. A la vista quedó la herida desangrada. (Ov., *Fast.* 2.845-849). Trad. de Segura Ramos, 2001⁴¹.

De otro lado, tampoco la transformación sexual es desconocida para literatura y la mitología clásicas⁴². Ovidio refiere uno de los casos más claros, el del adivino Tiresias, que se transformó de hombre a mujer (*Met.* 3.326, *de viro factus (mirabile) femina*), así como las historias de Cenis, que se convierte, con la ayuda de Neptuno, de

³⁹ El ejemplo de Mesia contrasta claramente con el siguiente de Gaya Afrania (Val. Max., 8.3.2), que se defendía a sí misma como producto de su desvergüenza y que era un ejemplo de maquinación mujeril.

⁴⁰ Agustín es una excepción. En un su genial artículo “Personajes femeninos de la Roma Antigua en *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona: el ejemplo de Lucrecia” (2015), la profesora R. MARINA SÁEZ (2015) demuestra cómo el obispo africano acusa a Lucrecia de suicidarse por tener la conciencia manchada al haber consentido en la violación.

⁴¹ La forma en la que Ovidio narra la muerte de Lucrecia recuerda vivamente al pasaje en el que Perpetua es embestida por la vaca y se apresura en colocarse bien el pelo y las vestiduras: “Y sin perder el tiempo, atravesó su pecho con un puñal que llevaba oculto, cayendo cubierta de sangre a los pies de su padre. Incluso entonces, cuando ya estaba muriéndose, miró por no quedar en posición deshonesto: tal fue su preocupación hasta en la misma caída” (Ov., *Fast.* 2.831-35). Trad. de SEGURA RAMOS, 2001.

⁴² El judaísmo tampoco era ajeno a esta construcción cultural, como demuestran el relato en torno a la madre de los hermanos macabeos y los escritos de Filón de Alejandría, para quien el progreso no era sino dejar atrás el género femenino para cambiarlo al masculino (*Quaest. in. Ex.* 1.8).

mujer en hombre (*Met.* 12.174-175, *quoque id mirum magis esset in illo, / femina natus erat*) o de Ifis (*Met.* 9.787-791), una niña que tras rezar a Isis se convierte en niño⁴³. Plinio el Viejo recoge asimismo casos reales de mujeres que se habían transformado en hombres, algo que no considera excepcional (Plin., *Nat.* 7.3.36: *Ex feminis mutari in mares non est fabulosum*), por lo que enumera casos como el de una niña que se convirtió en niño, deportado a una isla desierta por mandato de los arúspices (*verum factum ex virgine sub parentibus iussuque haruspicum deportatum in insulam desertam*); y el de Aresconte, antes Arescusa, que se había casado y a quien le acabó saliendo “la barba y la virilidad, por lo que se casó con una mujer” (... *Arescontem, cui nomen Arescusae fuisse, nupsisse etiam, mox barbam et virilitatem provenisse uxoremque duxisse*); finalmente, el naturalista confirma un hecho similar que vio con sus propios ojos (*Ipse in Africa vidi mutatum in marem nuptiarum die L. Consitium civem Thysdritanum, vivebatque cum proderem haec*).

La mayoría de las explicaciones dadas en torno a este imaginario de la “mujer que se convierte en hombre” lo han sido a partir del contexto cultural y social, para lo que se han analizado las fuentes médicas, literarias y filosóficas⁴⁴, centrándose de forma casi exclusiva en qué es lo que estos cambios de sexo pueden aportar sobre la situación de la mujer en las sociedades en las que se producían unos cuantos escritos, de entre los que destacan los textos apócrifos cristianos y las corrientes gnósticas (Henery, 2011, 15-16)⁴⁵.

A medida que el cristianismo se expandió por el Imperio fue asimilando muchas de las concepciones de la tradición grecorromana en torno al género y a su distribución de espacios y funciones. La idea de que las mujeres que imitaban al hombre –sobre todo en lo que se refiere al control de las pasiones y de sus cuerpos– alcanzaban un estadio superior de perfección moral y espiritual estaba bien asentada en esta tradición. El género, lejos de ser estático, era una aspiración continua en la que los hombres tenían

⁴³ *...nec candor in ore / permanet, et vires augentur, et acrior ipse est/ vultus, et incomptis brevior mensura capillis, / plusque vigoris adest, habuit quam femina. nam quae / femina nuper eras, puer es!*

⁴⁴ La filología tampoco ha sido ajena a esta cuestión. En *Legenden der heiligen Pelagia* (1879), Hermann USENER relacionaba los nombres y las festividades de las santas protagonistas de travestismos en las hagiografías de los siglos V-VII con Afrodita de Chipre. Su tesis fue refutada entre otros por DELEHAYE (1927, 150-56), para quien las historias de mujeres travestidas eran la romantización de la vida de Pelagia tal como había sido narrada por autores como Juan Crisóstomo o Ambrosio, o SÖDER, 1932.

⁴⁵ Entre los estudios que se acercan al travestismo femenino en la Antigüedad hay que destacar los pioneros de DELCOURT (1961), ANSON (1974), PATLAGEAN (1976), a los que sumo los de VOGT (1985), ASPEGREN (1990) y CASTELLI (1991).

que desarrollar continuamente su masculinidad, al igual que esa mujer que, a partir de sus comportamientos y acciones, debía moverse en la escala hacia la masculinidad. La innovación más señalada reside en que ahora la mujer podía acceder a esta salvación haciéndose hombre, pues era el hombre el que encarnaba el potencial humano de trascender la diferencia sexual y volver a la unidad.

¿Qué figura encierra el término *mulier virilis*, esta construcción cultural de los autores antiguos? Una mujer que mediante la fe y la virtud se desvincula de su existencia carnal y se sobrepone a su condición sexual y a las limitaciones que esta le impone en su camino y progresión hacia la excelencia cristiana. Y esto le lleva a encarnar a su contrario, el varón. Pedregal (2005, 147) observa que en esta contradicción en los términos se plasman los opuestos complementarios que sustentaban en parte el modelo antropológico antiguo: si la mujer podía ser capaz de subvertir el paradigma de la debilidad intrínseca a la naturaleza femenina –la *infirmitas sexus*– podía ser varón y encarnar las más altas cualidades morales.

De otro lado, algunos de los motivos argumentales más recurrentes en los martirios femeninos inciden en la posibilidad de la mujer de desentenderse por completo de su cuerpo, atado al pecado por el carácter fisicista de la virtud cristiana. No es un motivo ni exclusivo ni distintivo del cristianismo, en cuanto corrientes filosóficas paganas como el neoplatonismo también predicaban la desvinculación respecto al cuerpo. Tanto el carácter fisicista de la virtud cristiana y la concepción pecadora de la mujer obligaban a la misma a desatenderse por completo de su cuerpo si quería alcanzar la salvación. La abstinencia sexual y la renuncia de carácter ascético no eran sino una forma de alcanzar en la tierra la asexualidad escatológica. La mujer tenía que elevarse por encima de su sexo y asumir la *imago dei* en la que Adán fue creado. El *vir perfectus* es el modelo que hay que imitar y hasta emular, paradigma que puede aplicarse a las mujeres cuya renuncia por la fe es absoluta. El estadio superior y celestial, esto es, la *virtus* y la perfección cristianas, no eran sino la máxima expresión de los valores masculinos, en que el sexo quedaba totalmente trascendido, mientras que la feminidad estaba intrínsecamente ligada a lo carnal y terreno, es decir, al estadio inferior. Para ascender del estadio inferior al superior era necesaria una progresión moral y espiritual en unión con Dios, en la cual la mujer debía autonegarse mediante una renuncia de cuanto hay de femenino en la naturaleza humana (Pedregal, 2005, 151). En los textos martiriales esta renuncia y autonegación se justifican mediante intervenciones muy

efectivas y efectistas en primera persona de las mártires, casi sin excepción para enfrentarse a magistrados que detentan el poder y el control de la escena pública.

1.4.1. La *mulier virilis christiana*

El tópico de la *mulier virilis*, esto es, la mujer que trasciende su propia naturaleza y que renuncia a su rol tradicional como madre, hija o esposa obediente para volcarse en su opción religiosa y convertirse en un *vir perfectus*, hace su aparición de forma relativamente temprana en los textos cristianos.

El mismo Pablo de Tarso eliminaba en su fórmula bautismal de la *Epístola a los Gálatas* (3, 28) otras categorías sociales, contribuyendo a hacer de la oposición entre el hombre y la mujer algo más complejo. A partir de él se asume la idea de que todos los seres humanos, tanto hombres como mujeres, podían ser hombres: desde como el *Evangelio de Tomás* (114), en el que lo masculino está ligado a la salvación y lo femenino al pecado, a los *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, en que las mujeres adoptan conductas y apariencias masculinas a medida que desarrollan su progresión cristiana.

La mujer mártir, por su parte, había venido a reescribir la historia de la salvación y a reconcebir la unión de su historia con la de Eva, empleada para legitimar la jerarquía sexual como algo natural desde la misma creación. Esta había sido utilizada por el demonio para traer la muerte al mundo, pero a través de la figura de la mártir la mujer es capaz de vencer al demonio y lograr la vida eterna (Ath., *Inc.* 27; Chrys. *Pan. Dros.* 7; Aug. *Serm.*, 305A, 2). La mártir es la recapitulación de la historia de Eva y su redentora, y una renovación de la historia de María, madre del Señor, (Chrys., *loc. cit.*; *Pan. Pelag. Ant.* 1) con la que comparte su gracia. María había llevado a Jesús en su vientre, y la mujer mártir lo llevaba, como hemos visto, en su cuerpo (Martin, 2006, 110).

No obstante, el motivo de la mujer-hombre alcanzará su cénit en la literatura patrística y en los tratados de virginidad de los siglos IV y V, que desembocaron en el ascetismo doméstico primero y en los retiros cenobíticos más tarde, y que insisten en la capacidad de la mujer en abrazar el ideal masculino cristiano. Las interpretaciones del *Génesis* de los Padres trataron de racionalizar y de justificar con ello el papel secundario de la mujer como algo natural y eterno. Es por ello que abundantes estudios sobre la

mujer en la literatura cristiana de la época tardoimperial recalcan la ambivalencia de estos autores: la mujer es exaltada por sus cualidades ascéticas pero excluida de los puestos de autoridad eclesiástica, al tiempo es alabada como esposa de Cristo –título inspirado en la *Carta a los Efesios*, donde se comparaba el amor obediente de la Iglesia a Cristo con el de una esposa a su marido– pero a la vez reprendida como hija de Eva, con la que se identifica y universaliza a la mujer para justificar su sumisión⁴⁶.

Para los textos y escritores patrísticos la mujer que se hace seguidora de Jesús renuncia a su naturaleza femenina para aspirar a lo celestial y a lo divino, por lo que se identifica con lo masculino. Es por eso que –como voy a demostrar se da con especial insistencia en la literatura martirial– cuando estos hombres alaban o ensalzan a alguna figura femenina en particular lo hacen en términos de virilidad, como si estas mujeres hubiesen dejado atrás su naturaleza sexual⁴⁷. Expresiones cercanas a la de “hacer de los dos uno” o de que “la mujer se hace varón” son herederas de la tradicional búsqueda de la perfección andrógina, esto es, del estado de masculinidad perfecto.

En el cristianismo esta dualidad antropológica del sexo es producto de la caída en el pecado y no forma parte de la creación original de Dios. La diferencia entre la hembra y el varón no es a nivel de alma, sino de cuerpo. El masculino denota su aspecto racional, mientras que el femenino hace lo propio con la sexualidad. El cuerpo masculino reflejaba la imagen de Dios de un modo en el que el cuerpo de la mujer nunca iba a poder debido a su denotación sexual: solo el cuerpo del hombre podía representar a Dios a través de su virilidad, mientras que el femenino solo representaba su sexualidad, nunca a Dios⁴⁸. Así, la mujer, inferior al hombre en naturaleza, solo podía alcanzar esta “igualdad” cristiana progresando hacia el hombre perfecto, esto es, no siendo una mujer. De esta forma, la persona que renuncia a la sexualidad y permanece virgen representaba ese estadio original, perfecto y originario de la creación a imagen de la divinidad, mientras que la sexualidad femenina sufrirá una demonización

⁴⁶ Como señala MARTIN (2006, 6-7), la mujer es ensalzada como símbolo de la ortodoxia virginal y también denigrada como personificación de la perversidad heterodoxa.

⁴⁷ SCHÜSSLER-FIORENZA (1989, 335) recuerda que para estos escritores, en lo referente al alma el hombre y la mujer eran igualmente imagen de Dios, porque a nivel del alma no había ni hombre ni mujer, pero a nivel histórico-creacional la mujer debía permanecer subyugada al hombre.

⁴⁸ Este razonamiento ha sobrevivido hasta la era contemporánea. En la *Declaración sobre la admisión de mujeres al sacerdocio ministerial de la Congregación para la doctrina de la fe* del Concilio Vaticano II se establece que para ser sacerdote es necesaria una semejanza natural entre el cuerpo de Cristo con el de su ministro y que no habría tal similitud en el caso de que este ministerio fuera ejercido por una mujer.

que se puede rastrear sin esfuerzo hasta las cazas de brujas de las inquisiciones medievales.

No obstante, este estado no era universal, y solo una reducida élite ascética y espiritual estaba capacitada para trascender este dualismo sexual. Mediante la ascesis la mujer podía llegar a ser como un hombre, doctrina en torno a la que se configurará una praxis eclesial dualista por la que la mujer realmente religiosa maduraba y progresaba hacia ese ideal del hombre perfecto –aunque siempre apartada de las funciones de dirección de la Iglesia–, mientras que la mujer casada seguía siendo una mujer sujeta a las limitaciones del matrimonio. En suman las mujeres solo podían acceder a la santidad y a la excelencia cristiana manipulando las categorías de género convencionales⁴⁹.

Lo más sintomático de esta doctrina y de la compleja conceptualización de la mujer es que para ensalzar las virtudes de estas mujeres se emplean siempre atributos masculinos. Estos autores, considerados adalides de la élite intelectual de su época, carecían de un lenguaje y de un vocabulario que les permitiera elogiar a la mujer desde su feminidad. Los ejemplos a este respecto son muy numerosos; uno de más conocidos es cómo se refiere Gregorio de Nisa a su hermana Macrina:

Una mujer era el objeto de nuestro relato, si se le puede llamar mujer, pues no sé si es conveniente designar con una cualidad perteneciente a la naturaleza a quien llegó a estar sobre la misma naturaleza (Gr. Nyss., *V.Macr.* 1.1)⁵⁰. Trad. de Mateo-Seco, 1995.

La *Historia Lausiaca* de Paladio reúne unas setenta biografías breves de tanto hombres como mujeres de su tiempo, entre las que destacan, para nuestro propósito, numerosos ejemplos del tópico que se está describiendo. Por ejemplo, se refiere a Melania como un hombre femenino de Dios (*H. Laus.* 9). También se refiere a las mujeres en estos términos antes de presentar mujeres como a Paula y a su hija Eustoquio, Teodora, Veneria, Hosia, o Adolia, entre muchas otras:

⁴⁹ Por ello, su cuerpo debía ser enterrado físicamente en espacios determinados o bien simbólicamente dominados, juzgándolos a través de modelos preconstruidos (CERRATO, 2011, 69).

⁵⁰ Emelia llama a su hija Macrina por su abuela paterna, una mujer de renombre que, en tiempos de Maximino Daia, había luchado valerosamente durante las persecuciones (Gr. Nyss., *V. Macr.* 2.1). Cf. también Bas., *Ep.* 210.1; *Ep.* 233.3. Para COOPER (2014, 190), la *Vita Macrinae* es un reflejo de las posibilidades que la edad de oro del ideal femenino virginal supuso para las mujeres, y de cómo algunas de ellas convirtieron sus casas en monasterios domésticos durante los siglos IV y V. La obra de Gregorio demuestra cómo esta atmósfera cristiana permitió a las mujeres experimentar sobre cómo organizar sus vidas de una forma que reflejaran sus valores espirituales y, cómo algunos hombres, en vez de oponerse, lo celebraban y colaboraban con ellas.

También he de mencionar en mi libro a ciertas mujeres con capacidades masculinas, a quienes Dios encomendó tareas iguales a la de los hombres, para que nadie pretendiese que las mujeres son demasiado débiles para practicar la virtud correctamente. Ahora he visto a muchas así y he conocido a muchas vírgenes y viudas distinguidas (Pall., *H. Laus.* 41.1). Trad. propia a partir de Lowther Clark, 1918.

En la epistolografía jeronimiana se reconocen también diversas atribuciones masculinas a sus remitentes, muchas de ellas mujeres de la aristocracia romana. En el famoso elogio-epitafio se expresa en estos términos sobre Santa Paula⁵¹:

Mirus ardor, et vix in femina credibilis fortitudo! Oblita sexus et fragilitatis corporeae, inter tot milia monachorum cum puellis suis habitare cupiebat. (Hier., *Ep.* 108.14)

¡Maravilloso fervor, y fortaleza apenas creíble en una mujer! Olvidando su sexo y la fragilidad de su cuerpo, lo único que deseaba era morar con sus vírgenes entre tantos miles de monjes. Trad. de J. Bautista Valero, 2015.

Jerónimo es el primero en mostrar su sorpresa ante la virtud que albergaba Paula, tanta que costaba creer que se tratara de una mujer. Pese a su naturaleza femenina, Paula se sobrepone a los límites naturales de su sexo y su innata fragilidad y puede así, por la fortaleza de su voluntad, vivir con sus vírgenes.

Agustín escribió sobre su madre Mónica que ella se había olvidado por completo del sexo y que todos (hasta su hijo) creían que un gran hombre se sentaba junto a ellos (Aug., *Beat. vit.* 2.10, *obliti penitus sexus eius, magnum aliquem virum considerare nobiscum crederemus*⁵²). Por su parte Paulino de Nola advertía sobre la dificultad de llamar mujer a Melania la Vieja, si es que se puede llamar mujer a un cristiano tan masculino (Paul. Nol., *Ep.* 29.6), en gran medida porque la santa, una perfecta mujer en Cristo, había retenido inalterado el valor de su espíritu masculino (*Ep.* 45.3). Nótese que la nieta de esta, Melania la Joven, es recibida por los padres de Nitria como un hombre, pues había superado los límites de su sexo y era masculina en su mentalidad, siendo incluso angélica (según Geroncio en la *Vita Sanctae Melaniae* 39).

Muy interesante es la perspectiva que ofrecen testimonios excepcionales como el siguiente pasaje de los *Apophthegmata Patrum*, en que la propia mujer puede llegar a entenderse a sí misma de esta manera, de nuevo en primera persona:

⁵¹ Cf. asimismo el apóstrofe a Lucinio sobre la transformación de su esposa: *Habes tecum prius in carne, nunc in spiritu sociam, de coniuge germanam, de femina virum* (*Ep.* 71.3).

⁵² Cf. su *De vera religione* (41.78, *Subiugemus nobis hanc feminam, si viri sumus*).

En otro momento, dos hombres ancianos, grandes anacoretas, fueron al distrito de Pelusia a visitarla (a Amma Sara) Cuando llegaron uno le dijo al otro: “Humillemos a esta anciana mujer”.

Y así le dijeron: “Cuídate de no caer en la vanidad de pensar para tus adentros: Mira cómo los anacoretas están viniendo a verme a mí, una simple mujer.”

Pero Amma Sara les respondió: “**Según la naturaleza soy una mujer, pero no de acuerdo a mis pensamientos.**” (*Apophth. Patr., Sara 5*). Trad. propia a partir de Ward, 1984.

No se puede entender la figura de la *mulier virilis* como una especie de avance o progresión en el estatus de la condición femenina, pues está produciendo una repetición de la conceptualización de una mujer que ha sido modelada al gusto masculino y va a estar identificada con lo terrenal y el pecado. Por eso el cristianismo exige cuerpos femeninos que sacrifiquen su belleza, su feminidad como identidad biológico-fisiológica, que se aparten además del proceso reproductivo para conseguir esa perfección entendida y construida a partir de los cánones y manos masculinas, naturalmente. Por eso, en la literatura cristiana en torno a la virginidad, por ejemplo, se irán sumando normas de comportamiento extremadamente rigoristas y mortificantes⁵³.

La virilización no fue nunca un ideal femenino, sino una construcción masculina que pretendía reflejar lo que una mujer había querido rechazar para evitar ser una más en la sociedad patriarcal imperante (Miles, 1989, 169). ¿Supuso el cristianismo en cierta forma nuevos espacios de libertad para las mujeres? El modelo de la *mulier virilis* permitía a la mujer alcanzar una paridad con el hombre como difícilmente se había podido contemplar en el mundo pagano, pero esta paridad obligaba a la mujer a renunciar a su feminidad y a asumir una construcción arquetípica diseñada por una mente masculina. La mujer mártir, ejemplo de “becoming male woman” (González González, 2005, 245), obtenía la gloria y el prestigio espiritual pero en un contexto muy determinado -una muerte inminente-, de la misma forma que las vírgenes escapaban de los constantes embarazos y del sometimiento del *pater familias* para estar bajo una vigilancia y control diferentes, pero igualmente implacables. En suma, con la virginidad el control de la sexualidad femenina era sencillo y eficaz. Así, este constructo teológico, espiritual y moral de la mujer que trasciende su naturaleza fue presentado por los padres de la Iglesia como la única alternativa a la del papel femenino tradicional –mujer esposa

⁵³ El cristianismo, al igual que otras religiones, identificaba el placer con el pecado y el dolor con la cercanía de la divinidad. Esto se denota en los castigos corporales que reciben los mártires y que son sustituidos por los extremos rigores ascéticos del Bajo Imperio. Esta tendencia es continuada por los penitentes en la Edad Media, y en la época contemporánea por las enfermedades (PEDREGAL, 2000, 282).

y madre— y como estatus perfecto que solo podía ser alcanzado con una gran fortaleza y persistencia.

2. EL MODELO QUE SUBVIERTE LA MUJER MÁRTIR: LA FIGURA FEMENINA EN LA ANTIGÜEDAD

2.1. Introducción: el género o cómo configurar el orden social

En este apartado voy a sintetizar cuáles son los elementos fundamentales del modelo femenino mediterráneo enfocado desde sus tres culturas más representativas e influyentes: la griega, la romana y la hebrea. Recopilar todos los testimonios de los autores clásicos donde se haga mención a la naturaleza, funciones, virtudes, etc. de la mujer en la Antigüedad es una labor inabarcable que, además, dista de ser el objetivo central del trabajo. Sin embargo, he considerado necesario hacer un esbozo de la tradición previa que permita observar mejor por qué la mujer mártir puede llegar a ser un personaje tan disruptivo al romper con prácticamente todas las convenciones socioculturales que se habían ido configurando en torno a la feminidad.

Dado el espacio cronológico abarcado, los saltos en el tiempo y en el espacio van a ser evidentes⁵⁴. Es arriesgado establecer comparaciones entre mujeres pertenecientes a diferentes culturas y épocas y soy también consciente de lo mucho que estas variantes condicionan el grado de su visibilidad e influencia (algo en lo que las culturas griega y romana son notablemente diferentes, por ejemplo). Por ello he optado por resaltar aquellos aspectos que he considerado representativos de las concepciones culturales de las élites intelectuales del momento y que muestran una mayor continuidad –la inferioridad natural de la mujer, las virtudes características de cada sexo, distribución de espacios y roles por género, etc.–, aspectos que tuvieron una influencia muy notable en cuestiones como la sexualidad, el pecado y la naturaleza humana y que se instalaron en las instituciones eclesiásticas y monásticas.

La profesora Amparo Pedregal (2005, 145 ss.) recuerda que la representación de la mujer se llevó a cabo a partir de estereotipos y modelos, es decir, de unas construcciones sociales que respondían a unas coordenadas históricas determinadas y que cimentaban su inviolabilidad en la invocación de valores que se presentaban como determinados por la naturaleza y, por lo tanto, con una proyección atemporal. Lo que determinaba los espacios, funciones y roles en una sociedad no eran las diferencias biológicas y sexuales, condicionantes naturales e inalterables, sino cómo estas diferencias y condicionantes eran interpretados desde su realidad histórica concreta. En

⁵⁴ A este respecto es significativo lo que escribe Mary LEFKOWITZ (1983, 46) sobre Plutarco y sus consejos para el matrimonio. El historiador griego, gran conocedor del pasado, había estudiado y leído lo suficiente como para saber que, entre otros aspectos, el papel de la mujer casada no había cambiado demasiado en 700 años.

esa misma línea, Joan W. Scott (1986, 1067) defiende tanto que el género ha de ser entendido como un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias percibidas entre los sexos como que los conceptos normativos de los géneros pueden ser expresados en doctrinas políticas, religiosas, legales y científicas en torno a una oposición binaria fija (fija la oposición, no los sexos) que afirma inequívocamente lo que es ser masculino y femenino. Igualmente, el género no solo manifiesta los significados culturales atribuidos a la diferencia sexual percibida, sino también una forma fundamental de demostrar las relaciones de poder (*eadem*, 42). Además, las nociones sobre lo femenino y lo masculino condicionarían la visión de la mujer en la vida real, de la misma forma que la situación real de la mujer determinó el empleo de la noción de lo femenino (Aspegren, 1990, 11).

El género funcionaba, así, como un articulador social que estaba legitimado por la “naturaleza” o por argumentos teológicos, y en el mundo mediterráneo antiguo, además de categorizar a las personas, dividía a los lugares, a las acciones y conductas... que podían ser consideradas femeninas o masculinas (Neyrey, 1990, 65). Esto conllevaba una serie de atribuciones sexuales estereotipadas y un juicio de valor por parte de los autores clásicos, que elaboraron una jerarquía en la que la masculinidad ocupaba la cúspide y la feminidad la base, con lo que el género conlleva una subordinación que afecta a todos los órdenes de la regulación de la vida en sociedad.

En la Antigüedad, más que describir construcciones anatómicas, el género describía tipos de individuos y el espectro entre la feminidad y la masculinidad era amplio y flexible, por lo que el género no puede ser entendido como un binarismo de sexos fijos y opuestos, sino como un espectro dinámico de masculinidades relativas y graduales, un espectro que abarcaba los extremos de verdaderos hombres y de mujeres carentes de masculinidad (Burrus, 2007, 4). Así, el sofista griego Polemón de Laodicea (s. II) escribió en su tratado *De physiognomia* que en lo masculino hay también algo femenino, de la misma forma que en lo femenino hay algo masculino. El nombre “masculino” o “femenino” es asignado de acuerdo a cuál de los dos prevalece (Polem., *Phgn.* 2.1.192-194F). Y Sorano, médico de Éfeso de la segunda centuria, en su tratado ginecológico *Gynaecia* (1.30-32) explicaba que si una mujer alcanzaba la moderación sexual podía actuar de forma más masculina, de la misma forma que recomendaba a la mujer que no menstruaba que dejara a un lado las actividades masculinas para ayudar a que su cuerpo se hiciera más femenino (3.9). Precisamente aquello que rompía la

interdependencia de las categorías binarias de la masculinidad y la feminidad es lo que emerge a la visibilidad (Castelli, 1991, 31).

El movimiento entre estas dos categorías era una posibilidad, ya que entre el hombre completamente masculino a la mujer absolutamente carente de masculinidad había un amplio espectro de “masculinidades”. El género no era algo estático, era una aspiración continua: los hombres, si querían ser considerados varoniles⁵⁵, tenían que demostrar y desarrollar continuamente su masculinidad para estar más cerca de la perfección. Si no mostraban las cualidades propias de su sexo, se les acusaba de caer en el afeminamiento⁵⁶. La época altoimperial supuso un periodo especialmente volátil en la historia del género masculino, inaugurando transiciones en las estructuras políticas y valores culturales que plegó la hombría más que nunca a una negociación en la escena de la *performance* pública (Burrus, 2007, 5). De la misma forma, una la mujer podía mostrar una conducta más propia del varón –control de las emociones, fortaleza física, inteligencia y astucia, etc. –, pero cualquier giro hacia el polo masculino era observado con suspicacia. Por tanto, la función y consideración de la mujer era una construcción cultural e histórica, cambiante y diferente, con una función genérica precisa tendente a cumplir en el ordenamiento social.

Esta concepción del género tenía consecuencias fundamentales en la vida cotidiana de la mujer, hasta el punto de que era una fuente de asimetría social fundamental en las antiguas sociedades de la cultura mediterránea que condicionaba aspectos tan importantes como la participación en la vida pública, la visibilidad o la autonomía económica (Stegemann y Stegemann, 2001, 99). En la Antigüedad pertenecer a un género o a otro conllevaba no solo un marcado rango social, sino también un lugar en la sociedad y la asunción de un rol cultural determinado (Laqueur, 1990, 8). Si el sexo masculino era la norma y criterio, el sexo femenino siempre ejercía de papel referido, nunca de referente (Bernabé, 1997, 371). Y más en el caso del cristianismo, que desde sus comienzos entendió la divinidad como un ente masculino,

⁵⁵ Cf. infra, p. 58, n. 76.

⁵⁶ Especialmente desde el punto de vista sexual, como demuestra Filón de Alejandría (s. I a. C- s. I d. C): “Al principio grande era el vituperio que implicaba la sola mención del vicio (relaciones sexuales con jovencitos); ahora, en cambio, es motivo de jactancia y no solo para los que consuman el acto, sino también para los que asumen el papel pasivo; los que, habituados a soportar la enfermedad del afeminamiento, toleran la disolución de sus almas y sus cuerpos, sin permitir que ni una brasa siquiera de su masculinidad se encienda. Y es de ver el modo ostentoso como trezan y aderezan sus cabellos; se frotan y pintan los ojos con albayalde (...) y no se avergüenzan de transformar su naturaleza masculina en femenina, práctica que ejercitan como un arte.” (Philo., *Spec. leg.* 3.37). Trad. de TRIVIÑO, 1976.

de modo que lo masculino es siempre lo más cercano a la perfección y, por ende, a la salvación (1 Cor 11, 7-9; Ef 4, 13-14)⁵⁷.

⁵⁷ PERKINS (2007, 314). Así, en el relevante pasaje de Pablo: “Que el varón no se cubra la cabeza, siendo como es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón” (1 Cor 11, 7). Todas las traducciones de textos del Nuevo Testamento de BOVER y O’CALLAGHAN (2001). TORJESEN (1996, 17) sostiene que el modo en el que una sociedad imagina a sus divinidades dice mucho de esa sociedad. El hecho de que el dios cristiano es imaginado como un ente masculino ya sugiere lo que el cristianismo considera sobre la masculinidad y la feminidad.

2.2. La inferioridad natural de la mujer: el *alter ego* por antonomasia

Desde los tratados filosóficos griegos hay explicaciones biológicas, psicológicas, médicas y filosóficas para afirmar que la mujer no es igual, sino inferior al hombre. El cuerpo fue empleado para justificar, estratificar y legitimar una jerarquía de valías de diferentes grupos⁵⁸. El judaísmo y el cristianismo beberán de sus predecesores griegos, configurando un modelo femenino intelectual y éticamente inferior al hombre. Los tratados fisionómicos de la época demuestran que el cuerpo era entendido como un sistema de signos y como portador de los valores sociales (Martin, 2006, 41). La diferencia entre un hombre y una mujer era interpretada como una diferencia de grado, esto es, la mujer y el hombre no eran biológicamente diferentes, sino que eran cualitativamente diferentes: las mujeres eran hombres incompletos, subdesarrollados y fallidos. Provenían de fetos que no habían alcanzado todo su potencial (Brown, 1993, 27). La tradición hipocrática empleó diversos argumentos de carácter biológico (que tenían sus consecuencias en el desarrollo del carácter y las virtudes de la persona) para explicar la superioridad del varón sobre la mujer: la posición de los genitales, la calidad del esperma, la humedad y sequedad de los organismos, etc. Galeno (s. II), por ejemplo, recurría a la diferencia de temperatura de los cuerpos:

Así como el hombre es el más perfecto de todos los animales, así en la especie humana, el hombre es más perfecto que la mujer. La causa de su perfección es la sobreabundancia de calor, pues este es el primer instrumento de la naturaleza. (...) Por lo tanto, no es nada sorprendente que la mujer sea más imperfecta en la medida en que es más fría. (...) la mujer es más imperfecta que el hombre en lo que respecta a las partes de la generación, pues las partes se formaron dentro de ella cuando aún estaba en gestación, pero por el poco calor no pudieron salir y proyectarse hacia fuera, y esto hacía que el animal se formara más imperfectamente que el que es perfecto en todo. (Gal., *De usu partium corporis humani* 14). Trad. de López Salvá, 2010⁵⁹.

Junto con la religión y la mitología, la literatura contribuyó de forma decisiva a la configuración de un modelo femenino ofreciendo una proyección y unas líneas maestras de comportamiento y generando estereotipos manejables y controlables⁶⁰:

⁵⁸ NUSSBAUM (2004) recuerda igualmente que, en lugar de servir de base para una sociedad, el cuerpo ha funcionado para dividir sociedades.

⁵⁹ COBB, 2003, 16 ss. recoge varios testimonios de autores médicos sobre las razones biológicas de la superioridad del hombre frente a la mujer.

⁶⁰ MENTXAKA (2018, 301 y 315) señala cómo la religión, siempre preocupada por regular el comportamiento humano, especialmente el sexual y el matrimonial, muestra una atención especial a la mujer, determinando en grado sumo su protagonismo público y social. La teóloga Isabel GÓMEZ-ACEBO

mujeres como Penélope, *exemplum* de paciencia y fidelidad; relatos de dioses que disponían a voluntad del cuerpo de las mujeres e historias de mujeres que sufrían un final trágico por no acatar el orden establecido. Estas obras acusaban a las mujeres de todos los vicios y defectos concebibles, lo que quizás esconda una razón tan profunda como era el miedo del hombre a la mujer, en suma, el miedo a no poder controlar su sexualidad o a ser dominado por ella (Cortés Tovar, 2005, 143).

Los hombres griegos y romanos eran descritos a menudo con superlativos culturales que reflejaban su estado natural perfecto (Swancutt, 2003, 197). Suyas eran la fortaleza física, la racionalidad, la serenidad... mientras que la mujer encarnaba todas las cualidades negativas de la humanidad: la debilidad física, la irracionalidad, la concupiscencia, la pasividad. El trágico Eurípides refleja bien esta concepción tan peyorativa de la mujer en *Medea*:

MEDEA: Tú eres hábil y, además, las mujeres somos por naturaleza incapaces de hacer el bien, pero las más hábiles artífices de todas las desgracias (Eur., *Med.*, 408-409).

JASÓN: (...) Los hombres deberían engendrar hijos de alguna otra manera y no tendría que existir la raza femenina: así no habría mal alguno para los hombres (Eur., *Med.*, 573-575).

MEDEA: Pero somos lo que somos, no diré una calamidad, sencillamente mujeres, No deberías haberte puesto a mi altura en los reproches, ni oponer niñerías a mis niñerías (Eur., *Med.*, 890-893). Trad. de Medina González y López Férrez, 1991⁶¹.

Las filosofías platónica y aristotélica promovieron el dominio del alma racional sobre el cuerpo pasional como algo que, además de conveniente, era natural. La igualdad de los elementos o el dominio de lo inferior sobre lo superior acarrearán nefastas consecuencias. Esto, claro está, era fácilmente aplicable al género: lo masculino, lo racional por naturaleza, ha de gobernar sobre lo femenino y pasional, algo que es extensible a la totalidad de la humanidad. Así, Aristóteles ya escribió que, en la relación entre el macho y la hembra, uno era por naturaleza superior y otro inferior y uno manda y el otro obedece, con lo que necesariamente ocurre lo mismo entre los hombres (Arist., *Pol.* 1.1254B). Aristóteles describe las características de ambos sexos

(2005, 37) añade que la realidad social ha demostrado que un panteón rebosante de diosas puede convivir con una cultura que niega todo protagonismo a las mujeres.

⁶¹ Eurípides también escribió en *Ifigenia en Áulide* (v. 1395) que un hombre es más valioso que mil mujeres en la vida. En este sentido, Domingo PLÁCIDO (2005, 31) afirma que la mujer en la tragedia es un instrumento que se emplea como una amenaza constante para el orden establecido por los hombres. Medea, por ejemplo, encarna el miedo de los hombres al papel de la mujer en relación con los hijos. Las mujeres en la literatura son capaces de las más gloriosas hazañas o de las acciones más abyectas. Clitemnestra en el *Orestes* de Esquilo o la Antígona de Sófocles sufren un trágico destino, quizás por haberse alejado de lo que como mujeres se esperaba de ellas.

de forma muy diferenciada, seguro de que la superioridad del hombre sobre la mujer se plasma en aspectos como el carácter:

En todos los géneros en los que hay hembra y macho, la naturaleza ha establecido de una manera casi uniforme una diferencia entre el carácter de las hembras y el de los machos (...). **[El hombre] tiene, en efecto, una naturaleza más perfecta (...). Por ello la mujer es más compasiva que el hombre, más llorona, y también más celosa y más quejumbrosa, más crítica y más hiriente. También es más apocada que el hombre, más descarada y más mentirosa (...).** (Arist., *Hist. an.* 9. 608a-608b). Trad. de Pallí Bonet, 1992.

Ante estas diferencias tan notorias, Aristóteles establece que por naturaleza hay quienes están para gobernar y para ser gobernados y admite que hombres libres y esclavos, hombres y mujeres, hombres y niños poseen partes del alma, pero las poseen de diferente manera. La mujer tiene la parte deliberativa, pero sin autoridad completa (Arist., *Pol.* 1.260A)⁶². Su carácter pasional impide a la mujer actuar como un ser humano enteramente libre. Al hombre, por el contrario, se le exige que no caiga en una excesiva emocionalidad. Así, Plutarco escribe que, ante la calamidad, el varón no ha de mostrarse ni indiferente, porque sería considerado insensible, ni excesivamente afectado, ya que se le tildaría de laxo y afeminado (*Mor.* 102E)⁶³. Es la mujer la que tiene una tendencia natural hacia la ira y la impetuosidad. La capacidad para controlarse a uno mismo y las emociones es un pilar de la concepción grecorromana de la masculinidad que el hombre demuestra manteniendo todo bajo control, sin verse sometido al control de otro.

La desigualdad entre el hombre y la mujer queda registrada en el propio Derecho Romano, que reconoce la inferioridad del género femenino (*infirmitas* o *imbellicitas sexus*) y su frivolidad y ligereza de espíritu (*levitas animi*), de modo que se consideraba a la mujer como un menor de edad permanente, que necesitaba de la protección de un varón⁶⁴. Una mujer, aunque perteneciera a los más elevados estamentos sociales y por muy extendida que fuese su influencia social y su poder en la administración del hogar y en la educación de la descendencia, carecía de plena ciudadanía, con las limitaciones

⁶² Sobre la tradición griega en torno a la feminidad-masculinidad, cf. ASPEGREN (1990, 16-49).

⁶³ Asimismo, Séneca advierte a Marulo sobre la conveniencia de no mostrarse excesivamente emocional (*Ep.* 99.3 y 18). Este filósofo estoico consideraba que la emoción exagerada era más propia de niños y de enfermos (*Ep.* 63.1; *De ira* 1.12, 1.20 o 2.12, entre otros).

⁶⁴ Cf. Cic., *Mur.* 12.27-28; Gaius, *Inst.* 1.144 y 190. La *tutela mulierum* desaparece, pero la debilidad mental femenina se mantiene en el *Codex Iustinianus* (8.17) junto con otros términos como *imbellicitas* y *fragilitas*. Cf. QUADRATO (2001), DIXON (1984) y NÚÑEZ PAZ (2015).

que eso suponía en su participación en eventos públicos, políticos o religiosos. La mujer es así considerada solo respecto a su relación con el hombre, del que es dependiente legal y socialmente, pues es el quien está en el origen de la práctica social (Aspegren, 1990, 67). Su título de ciudadana era nominal, como mujer, madre o hija de ciudadanos y solo por ello recibía tal título (Vatin, 1970, 115).

El historiador Dion Casio (155 – ca. 235) refleja esta inferioridad natural de la mujer respecto al hombre a través de un discurso que Augusto habría dirigido a sus tropas:

Pero además, yo os diría que no os encontraréis ante tarea más importante que la de salvar la dignidad de vuestros antepasados, salvaguardar el orgullo patrio, castigar a quienes os han traicionado, vengaros de quienes os injuriaron, gobernar a toda la humanidad tras haberla derrotado, **e impedir que ninguna mujer se equipare con ningún hombre**. (D. C., 50.28). Trad. de Cortés Copete, 2011⁶⁵.

En la tradición hebrea, sin embargo, un libro fundamental como el Génesis –que adquirió su forma definitiva en torno al siglo V a. C.– narra la creación de la mujer por parte de la divinidad de formas sustancialmente diferentes:

- 1) *Et creavit Deus hominem ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos.* (Gen 1, 27). Ed. Colunga y Turrado, 2005.

Creó, pues, Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó. Trad. Bover y Cantera Burgos, 1961.

- 2) *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem (...). Dixit quoque Dominus Deus: “Non est bonum esse hominem solum (...).” Immisit ergo Dominus Deus soporem in Adam: cumque obdormisset, tulit unam de costis eius, et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat in Adam, in mulierem: et addiuxit eam ad Adam. Dixitque Adam: “Hoc nunc, os ex ossibus meis, et caro de carne mea: haec vocabitur Virago, quoniam de viro sumpta est”.* (Gen 2, 7-23). Ed. Colunga y Turrado, 2005.

Entonces formó Yahvé Dios al hombre (*adam*) del polvo del suelo (*adamá*), e insuflando en sus narices aliento vital, quedó constituido el hombre como ser vivo (...). Luego dijo Yahvé Dios: “No es bueno que el hombre esté solo, le haré una ayuda semejante a él (...). Y Yahveh Dios infundió un sueño letárgico sobre el hombre, que se durmió; entonces le tomó una de las costillas, cerrando su espacio con carne, y luego con la costilla que había cogido del hombre fabricó Yahvé Dios una mujer y la llevó al hombre. Entonces el hombre exclamó: “¡Esta vez [sí que es] ésta hueso de mis huesos y carne de mi carne! A

⁶⁵ CORTÉS TOPETE (2011, 44, n. 136) señala que esta mención por parte de Augusto a la equiparación de la mujer se explica porque Antonio, su gran rival, había acuñado monedas romanas con su retrato y el de Cleopatra, algo inaceptable para los romanos, pues además Cleopatra no solo era mujer, sino que era además una extranjera.

esta se la llamará varona, porque de varón ha sido tomada. Trad. Bover y Cantera Burgos, 1961.

En la primera versión la mujer es creada junto con el hombre a imagen y semejanza de la divinidad, mientras que, en el segundo, la mujer es producto de la voluntad de Dios de dotar al hombre de compañía. Es una obra secundaria de Yahvé, posterior cronológicamente al hombre (y a los animales) y destinada a servirle. Mención aparte merece el nefasto papel que Eva desempeña posteriormente en este mismo libro, cuando come y convence a Adán para comer del fruto del árbol de la ciencia, ganándose la maldición de la divinidad, que la conmina a vivir bajo la dominación del hombre:

Mulieri quoque dixit [Deus]: "Multiplicabo aerumnas tuas, et conceptus tuos: in dolore paries filios, et sub viri potestate eris, et ipse dominabitur tui." (Gen 3.16-19). Ed. Colunga y Turrado, 2005.

Y [Dios] dijo a mujer: "Multiplicaré crecidamente las molestias de tu gravidez; con dolor parirás hijos, y tu propensión te inclinará a tu marido, el cual mandará en ti." Trad. Bover y Cantera Burgos, 1961.

La mujer es representada como un sujeto de temperamento débil, excesivamente curioso, fácilmente corruptible y a la vez con un gran potencial para la corrupción. En otros de los escritos hebreos que hoy configuran el Antiguo Testamento la mujer encarna la parte de la naturaleza humana que separa al hombre de Dios (Qo 7, 26), la apostasía del pueblo de Israel o las tiranías de los imperios del Próximo Oriente y sus vicios (Jr 3; Ez 16.23; Is 23.17)⁶⁶. Y también son la encarnación de la lujuria, la idolatría y la autoindulgencia, como Jezebel, que representa a las hijas perdidas de Sión (1 Re 18, 19; 2 Re 9, 30). Es una reina que se pinta los ojos, que adorna su cabeza, una idólatra fenicia que come con 450 profetas de Baal y 400 profetas de Asherah y una mujer que domina a su marido, el rey Ajab de Israel y Samaria, para ser finalmente víctima de una de las muertes más terribles de la Biblia, además profetizada por Elías; unos eunucos rebeldes arrojan a Jezebel por la ventana, su sangre se desparrama por el suelo y los caballos pisotean su cuerpo, hasta que solo quedan intactas su calavera, los pies y las manos, finalmente alimento para los perros (2 Re 9, 10).

El *Primer Libro de Henoc*, por su parte, es un apócrifo del Antiguo Testamento compuesto en torno al siglo III a. C, que parece ser una expansión del libro del *Génesis*. En él es el demonio Azazel quien enseña a los hombres los secretos del maquillaje y el

⁶⁶ De la misma forma, en Ap 17-18 es una prostituta la que encarna a Babilonia y al Imperio Romano.

adorno; cuando estos a su vez se lo enseñan a las mujeres, se desata una ola de impiedad, fornicación y corrupción de las costumbres:

Azael, el décimo de los jefes, fue el primero en enseñarles a fabricar espadas, escudos y toda clase de instrumentos bélicos; también los metales de la tierra y el oro – cómo trabajarlos y hacer con ellos adornos para las mujeres – y la plata. Les enseñó también a hacer brillantes (los ojos), a embellecerse, las piedras preciosas y los tintes. Los hombres hicieron tales cosas para sí y para sus hijas; pecaron e hicieron errar a los santos. Hubo entonces una gran impiedad sobre la tierra y se corrompieron sus costumbres. (*1 Henoc* 8.2). Trad. Díez Macho (dir.), 1984⁶⁷.

Para los hebreos, al igual que para los cristianos, la mujer es la encarnación de una etapa de decadencia de la humanidad que había dejado atrás la plenitud de los tiempos de los relatos del Antiguo Testamento. Por tanto, la inferioridad del género femenino está igualmente arraigada en la cultura hebrea. Así lo testimonian textos como los de Filón de Alejandría, máximo representante del judaísmo helénico, que trata de aunar las enseñanzas platónicas con la tradición judaica. A pesar de ser judío de nacimiento, al igual que los judíos cultivados de la región oriental mediterránea, era griego por educación y combina la terminología y la visión alegórica de lo femenino y lo masculino de la filosofía griega con la exégesis y el pensamiento judíos. Continúa la concepción dualista de los géneros, atribuyendo a cada sexo unas características determinadas: lo femenino es material, pasivo, corpóreo y sensitivo, mientras que lo masculino es activo, racional, más dado a la mente y el pensamiento (*Quaestiones et solutiones in Exodum* 1.8). La mujer no es sino un hombre imperfecto (*Quaestiones in Genesim* 1.43) y la femineidad –que es pasiva, corpórea y sensorial– está profundamente vinculada al pecado original, en un estadio desequilibrado, con lo que su movimiento hacia la masculinidad es una progresión hacia la unidad⁶⁸. La interpretación del *Génesis* que realiza Filón tuvo gran influencia en los autores cristianos posteriores. Adán, el hombre terrenal, contiene tanto la naturaleza femenina como masculina, pero es un ser asexual. La sexualidad es producto tanto de la llegada de la mujer, cuya aparición desequilibra todo, como de su caída⁶⁹.

⁶⁷ Este escrito tuvo una especial influencia en el pensamiento de Tertuliano y en su representación de la mujer, tal y como se puede apreciar en sus tratados *De ornatu feminarum* y *De cultu feminarum*.

⁶⁸ *Quaestiones in Genesim* 1.7. Cf. BAER (1970).

⁶⁹ Filón cree que lo femenino, el elemento innoble e imperfecto, es víctima de la serpiente porque, a diferencia del hombre, su juicio es blando y es fácilmente seducida por falsedades (*Quaestiones in Genesim* 1.33-44).

Flavio Josefo, historiador judío del siglo I. d. C, insiste igualmente en la desigualdad natural de la mujer respecto al hombre:

La mujer, dice la ley, es inferior al hombre en todo. Por eso debe obedecer, no para humillarse, sino para ser dirigida, pues Dios le concedió la fuerza al hombre. (Joseph. *Ap.*, 2.201-202). Trad. Rodríguez de Sepúlveda, 2008⁷⁰.

Las representaciones de los autores pertenecientes a los tres diferentes ámbitos culturales del mundo mediterráneo contemplan a la mujer –junto con el bárbaro y el esclavo– como la encarnación de la alteridad respecto al hombre, es el “otro” por antonomasia, y es a través de esta alteridad como refuerzan su estatus evidenciando así todo lo que no quieren ser. Tanto Tales de Mileto (s. VII-VI a. C) como el rabino Judá en la colección de *Tosefta* (s. III) se muestran agradecidos prácticamente por motivos idénticos, a saber, por no haber nacido ni bárbaro ni mujer, a pesar de la distancia temporal entre ambos autores⁷¹.

⁷⁰ Podríamos destacar también la descripción tan negativa que hace este autor de algunas mujeres de la corte herodiana como Alejandra II, que valiéndose de la belleza de su hija Mariamne conspira contra el rey (Joseph., *AJ* 15-17). Sobre esta cuestión, cf. HENTEN (2010).

⁷¹ La cita de Tales de Mileto en Diog. Laert. 1.33. La cita de Judá en *Tosefta Berakot* 7.18 (en ALEXANDRE, 1991, 470). El rabino agradece no haber nacido mujer porque de esta no se espera que cumpla los mandamientos.

2.3. Distribución de espacios y funciones: mujer/*domus* y hombre/*res publica*

La inferioridad femenina determina los espacios, las funciones y los roles que la mujer ha de ocupar. La división de lugares y actividades favorecía una diferenciación clara que protegía la pertenencia a cada género, así como un reconocimiento público a esta pertenencia (Lefkowitz y Fant, 1977, 86). Según recuerda la socióloga Elise M. Boulding (1976, 258), la mujer tenía cierta libertad para moverse en la esfera pública – grupos religiosos, movimientos filosóficos, asociaciones mercantiles, etc.– solo cuando las estructuras *underlife*, esto es, las estructuras sociales del espacio doméstico y privado, brotaban en las estructuras *overlife* correspondientes al terreno político.

La división espacial mujer/espacio privado y hombre/espacio público garantizaba asimismo las virtudes propias de cada género: la vergüenza y el pudor femeninos y el honor masculino. La casa es el espacio privado por antonomasia. Su violación pesaba sobre el honor masculino y, evidentemente, sobre la castidad de la mujer, que debía asegurar y proteger su pureza sexual y demostrarla ante la comunidad (Cohen, 1989, 6)⁷². Esta dicotomía de valores asignados a cada género, que disfruta de una extraordinaria continuidad en la sociedad mediterránea actual, aseguraba a su vez que el femenino se limitara a sus funciones. La mujer, para proteger su pudor, del que dependía también el honor de su marido, tenía que ser tímida y discreta y quedar recluida en el espacio doméstico/privado. Un aspecto a destacar aquí es la desnudez femenina, siempre relacionada con la tentación y la capacidad de seducción. Esta capacidad no puede ser controlada por la propia mujer porque no está preparada para ello, así que tiene que ser sometida por el marido. La desnudez es una prerrogativa masculina, ligada a la camaradería en momentos de ocio como las termas o el gimnasio. La desnudez femenina, en cambio, es propiedad exclusiva del marido, pues de lo contrario el pudor se desvanece.

El hombre, por su parte, es amante de la sabiduría, el coraje y la valentía, el autocontrol y la justicia (Pl., *Phd.* 69B)⁷³, por lo que está llamado a tener una participación activa en la política y en la vida pública de su ciudad. Ya en la *Odisea* se

⁷² Es muy significativa en este aspecto la famosa frase atribuida a César tras el escándalo de la *Bona Dea*: “Porque considero que de la mía [*mi esposa*] no debe siquiera sospecharse” (Plut., *Caes.* 10; trad. de BERGUA CAVERO, BUENO MORILLO y GUZMÁN HERMIDA [2007]).

⁷³ Los testimonios sobre los valores a los que debe aspirar el hombre son muy numerosos: Plut., *De cohibenda ira* 457D y *De capienda ex inimicis utilitate* 4D; Aur., *Med.* 3.6; etc.

plasma esta distribución de espacios y funciones en la petición de Telémaco a su madre Penélope:

Pero tú vuelve a tus salas y atiende a tus propias labores, a la rueca, al telar y, asimismo, a tus siervas ordena que al trabajo se den; lo del arco compete a los hombres y entre todos a mí, pues que tengo el poder en la casa. (Hom., *Od.* 21. 350-354). Trad. Pabón, 1993.

Una de las funciones fundamentales de la mujer es así la buena administración del hogar, espacio en el que debía permanecer. El hombre podía dedicarse por entero a la vida pública. El ateniense Jenofonte (ss. V-IV a. C) escribe:

Y en cuanto a lo que me preguntabas, **nunca paso el día entero dentro de mi casa, pues mi mujer se basta por sí sola para administrarla (...)**. ¿Y qué podía saber cuando la recibí por esposa, si cuando vino a casa aún no había cumplido los quince años y antes **vivió sometida a una gran vigilancia, para que viera, oyera y preguntara lo menos posible?** (Xen., *Oec.* 7.3). Trad. Zaragoza, 1993.

Así, la propia naturaleza había diseñado el cuerpo de la mujer para las tareas que le eran propias: como la mujer fue creada con una menor resistencia para soportar el frío y el calor, la divinidad le había asignado tareas de interior. Igualmente, como también debía encargarse de la crianza de los hijos, la divinidad le había otorgado una mayor capacidad para el afecto que el hombre (*Oec.* 7.22-24)⁷⁴.

Tácito también señalaba, con sentida nostalgia, los buenos tiempos en los que las madres se encargaban encarecidamente de la educación de su descendencia:

Pues antaño los hijos nacidos de madre honrada no se criaban en el 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. (Tac., *Dial.* 28). Trad. Requejo, 1981.

Si el pudor de la mujer estaba estrechamente vinculado al honor del marido, también lo estaba la buena administración del hogar. El hombre tenía que asegurar su buen funcionamiento, así como garantizar el respeto del orden familiar, pues él era el que por naturaleza tenía las actitudes necesarias para gobernar. En caso contrario su

⁷⁴ La obra de Jenofonte tiene un claro continuador en la figura del romano Columela (s. I d. C). Así, en la *praefatio* del libro 12 de *Res rustica*, este escribe: “Pues no solo entre los griegos, sino después entre los romanos, hasta el tiempo de nuestros padres, casi todo el trabajo doméstico fue peculiar de las mujeres, como si los padres de familia, al volver a sus casas a descansar de los negocios forenses, desecharan todos los cuidados” (trad. CASTRO, 1959). La dicotomía de espacios está presente en otros testimonios como Plutarco (*Mor.* 138A-146A) y va a tener su continuidad en autores cristianos como Pablo (1 Cor 14, 33-36) o el redactor de la *1ª Carta a Timoteo* (5, 13-15).

prestigio, su propia masculinidad, era puesta en tela de juicio, porque era un síntoma de la incapacidad para dedicarse a la vida pública. Un hogar desordenado era la viva imagen de un estado anárquico, tal y como refleja Isócrates en su discurso a Nicocles:

Por eso, los buenos reyes no solo tratan de mantener en concordia las ciudades que gobiernan, sino también sus casas particulares y los territorios donde habitan; porque toda empresa precisa prudencia y justicia. (Isoc., *Nicocles* 3.41). Trad. Guzmán Hermida, 2007.

El hecho de que las mujeres se extralimitasen en sus competencias y se inmiscuyesen en esferas propiamente masculinas como la política podía originar un gran revuelo y el malestar de autores como Tito Livio, que narra la “sublevación” de las mujeres contra la *Lex Oppia* (195 a. C.) como un intento por parte de la población femenina de Roma de acabar con el monopolio masculino de la vida pública:

Equidem non sine rubore quodam paulo ante per medium agmen mulierum in forum perveni. (Liv., 34.2).

Si cada uno de nosotros, Quirites, hubiese aprendido a mantener sus derechos y su dignidad de marido frente a la propia esposa, tendríamos menos problemas con las mujeres en su conjunto; ahora, nuestra libertad, vencida en casa por la insubordinación de la mujer, es machacada y pisoteada incluso aquí en el foro, y como no fuimos capaces de controlarlas individualmente, nos aterrorizan todas a la vez. (...) **La verdad, he sentido cierto rubor cuando hace poco he llegado hasta el foro por entre un ejército de mujeres** (...). Les habría dicho: “¿Qué manera de comportaros es esta de salir en público a la carrera, invadir las calles e interpelar a los maridos de otras?” (...) Y eso que, si el recato contuviera a las matronas dentro del ámbito de sus propios derechos, ni siquiera en casa debíais ocuparos de qué leyes se aprueban o se derogan aquí. (Liv., 34.2). Trad. Villar Vidal, 1993⁷⁵.

La división de espacios y de funciones condicionaba en gran medida las conductas y los ideales a los que hombres y mujeres debían aspirar, es decir, en qué virtudes se debían afanar⁷⁶. Del hombre hemos señalado previamente su control sobre sí mismo y sobre los demás, su capacidad para el gobierno y para la persuasión⁷⁷. Marco

⁷⁵ Para CORTÉS TOVAR (2005, 145), en el discurso que Livio atribuye a Catón la misoginia es producto del miedo a que el triunfo de las mujeres en este caso sienta un precedente: el triunfo de la naturaleza (pues Livio denomina a la mujer animal indómito) sobre la civilización, obra del hombre. Alude incluso a la leyenda de la isla de Lemnos, donde las mujeres acabaron con sus maridos.

⁷⁶ Cicerón (*Leg.*1.30) se encarga de recordar que el término latino *virtus* está ligado al hombre (*vir*) romano.

⁷⁷ La persuasión *per se* no era ni positiva ni negativa, sino que esto dependía del contexto en el que es aplicada y de si el producto de tal persuasión es un acto racional y masculino o irracional y femenino.

Aurelio proporciona un completo retrato de un hombre ideal, que no es otro que su padre, en el comienzo de las *Meditaciones*:

De mi padre [*Antonino Pío*] [*aprendí*]: la apacibilidad, permanecer con firmeza en las decisiones tomadas con plena conciencia: ninguna vanagloria por honores aparentes; amor por el trabajo y perseverancia; (...) la investigación rigurosa en las deliberaciones y ser constante, (...); conservar a los amigos sin hastío ni ansiedad; ser autosuficiente en todo, además de su aspecto radiante (...); poner coto a las aclamaciones y adulaciones; estar atento siempre a las necesidades del Imperio; la administración de sus bienes (...); ni complaciente ni adulador, sino sobrio en todo y seguro, nunca vulgar ni ansioso de novedades. (Aur., *Med.* 1.17). Trad. Cano Cuenca, 2007.

Por su parte, la mujer tenía en el silencio una de sus mayores atribuciones. El silencio dotaba a la mujer de gracia (Arist., *Pol.* 1260A)⁷⁸. Además, de esta forma se garantizaba su no participación en la esfera pública. Su discurso debía ser privado, íntimo y doméstico, en un mundo donde, recordemos, la palabra era el arma política por antonomasia. Plutarco señala al respecto:

Conviene que no sólo el brazo sino también el discurso de la mujer prudente no sea público; que ella sienta respeto y tenga cuidado de desnudar su palabra ante personas de fuera, ya que en la palabra se descubren los sentimientos, caracteres y disposiciones del que las habla. (Plut., *Mor.* 142A). Trad. Morales Otal y García López, 1986.

Junto con el silencio, la castidad, entendida como la virginidad antes del matrimonio y la posterior fidelidad al marido, era el gran deber de la mujer. Era una muestra de *sophrosýne* femenina, de control sobre los impulsos. Esto incluía la modestia en el vestir, la discreción y el dejarse ver en público lo menos posible. La mujer no podía estar en boca de otros. Tucídides expresa a través de Pericles que lo esperable de una mujer era que su reputación fuera intachable para evitar habladurías:

Y si es necesario que me refiera a la virtud femenina (...), lo expresaré todo con un breve consejo: no os mostréis inferiores a vuestra naturaleza, vuestra reputación será grande y será grande la de aquella cuyas virtudes o defectos anden lo menos posible en boca de los hombres. (Thuc., 2.45). Trad. Torres Esbarranch, 1990.

Uno de los más bellos retratos del antiguo ideal de esposa es el epitafio dedicado por su esposo a Alia Potestas (s. II), una especie de sumario de todo lo que el marido

⁷⁸ Previamente Sófocles ya había puesto esta frase en boca de su *Ájax* (293). En *Ética para Nicómaco* (3), Aristóteles también distingue las virtudes del hombre, la *andreía* (valor) y la *sophrosýne* (autocontrol) y las de la mujer: el silencio y la obediencia.

esperaba de la matrona ideal y una vívida descripción del modelo femenino al que aspirar en esta época:

(...) Decidida, íntegra, tenaz, irreprochable, guardiana de lo más leal, intachable en su casa y de sobra intachable fuera de su casa (...) de conversación discreta (...). Fue siempre la primera en abandonar el lecho y también la última en irse a descansar tras haberlo dejado todo en orden; la lana nunca se apartó de sus manos sin una razón y nadie la superaba en ganas de agradar; sus costumbres eran muy saludables. Nunca pensó en sí misma, nunca se sintió libre. (...) Y vivió sin que nadie hablara mal de ella, porque nunca hizo nada reprochable. *CLE* 1988. Trad. Fernández Martínez, 2008, 155-156⁷⁹.

Al igual que ocurre con los espacios, cuando una mujer no respeta lo que se espera de su conducta provoca impresiones muy negativas que por otra parte facilitan la presencia femenina en las fuentes clásicas. Diógenes Laercio, gran recopilador e historiador de la filosofía clásica, cuenta lo que sucedió cuando Hiparquía, considerada una de las primeras mujeres filósofas (s. IV a. C), asiste y participa en una tertulia, esto es, un espacio masculino:

Él [*Teodoro*] no replicó a esta frase, pero le arrancó el vestido. Pero Hiparquía ni se alarmó ni quedó azorada como una mujer cualquiera. Sino que, cuando él le dijo: “¿Esta es la que abandonó la lanzadera en el telar?”, respondió: “Yo soy, Teodoro. **¿Es que te parece que he tomado una decisión equivocada sobre mí misma, al dedicar el tiempo que iba a gastar en el telar en mi educación?**” (Diog. Laert., 6.97-98). Trad. García Gual, 2007⁸⁰.

Por su parte, Juvenal, en su muy misógina sexta sátira, carga sin piedad contra la mujer que, siendo ilustrada y cultivada en letras, se atreve a hacer uso de la palabra en un espacio público:

Non habeat matrona, tibi quae iuncta recumbit, / dicendi genus, aut curuum sermone rotato/ torqueat enthymema, nec historias sciat omnes, / sed quaedam ex libris et non intellegat. (Juv., 6. 448-51).

Sin embargo, más insoportable es la que al tomar asiento para comer, alaba a Virgilio, perdona a Dido destinada a morir, pone en parangón a los poetas y los compara, coloca a un lado a Virgilio y en el otro platillo de la balanza a Homero. (...) tan gran chaparrón de palabras cae, tantas cazuelas y campanillas dirías que están entrechocando a su tiempo. (...) Pues la que desea parecer demasiado culta y bienhablada debe arremangarse la túnica hasta las pantorrillas (como los hombres). (...) **que la señora**

⁷⁹ Cf. también Sen., *Marc.* 16; Val. Max., 6.7.1-3. Otra inscripción muy gráfica es epitafio de Pantea de Pérgamo, en el que se destacan la belleza, la sabiduría, el buen hacer en el cuidado de la hacienda y de los hijos, etc. (texto en COBB, 2003, 24).

⁸⁰ Autores romanos como Valerio Máximo también dejan constancia de mujeres criticadas por haber osado hablar en público como Afrania u Hortensia (por ejemplo, 7.3.3).

que se sienta a tu lado para comer no tenga un estilo retórico ni haga enrevesados silogismos con un lenguaje rotundo ni se sepa todas las historias, sino que algunas cosas de las que lee no las entienda tampoco. Odio a esa que consulta una y otra vez el manual de Palemón⁸¹. (Juv., 6.434-452). Trad. Segura Ramos, 1996.

Una mujer que se involucraba y participaba de ámbitos que no le eran propios podía ser acusada de estar descuidando sus propias funciones. Burrus (1987, 87) señala que aquella que se inmiscuía en la esfera de lo masculino se estaba exponiendo a la hostilidad de su entorno y a la sospecha de infidelidad. Si abusaba de su visibilidad se cuestionaba su castidad y pudor: era una lujuriosa que deseaba escapar a la vigilancia de su marido. Si quería aprender y demostraba curiosidad se podía decir de ella que era muy ambiciosa y que ansiaba el poder, ya que la mujer, incapaz de poner coto a sus emociones, no podía moderar su sexualidad y su arrogancia al ser intelectualmente inferior por su natural tendencia a la irracionalidad, que le hace tratar de seducir y corromper al hombre, de la misma forma que a su vez podía ser fácilmente engañada para actuar en contra del bien común. Torjensen (1996, 114) escribe que los autores e intelectuales de la época sabían qué aspectos debían mencionar para causar una honda impresión en sus lectores: la deshonra, la indignidad, la desvergüenza, etc. Estos, acompañados de un estilo retórico estridente, tocaban algo tan fundamental como un código inviolable en el que se cimentaba el comportamiento ideal de ambos y géneros y, con él, el correcto funcionamiento de la sociedad y el estado.

En la *consolatio* de Séneca a Marcia se puede observar como el filósofo estoico también participaba de los prejuicios de la élite intelectual romana. Si se ha decidido a ayudar a Marcia es porque está convencido de que ella se encuentra más allá de la debilidad intelectual femenina y de los demás vicios, pues tiene una mente y una virtud características del más fuerte de los hombres:

Nisi te, Marcia, scirem tam longe ab infirmitate muliebris animi quam a ceteris vitiis recessisse et mores tuos velut aliquod antiquum exemplar aspici, non auderem obviam ire dolori tuo, cui viri quoque libenter haerent et incubant (...). (Sen., *Dial.* 6.1). Ed. Henderson, 2006.

Si no te supiera, Marcia, tan alejada de la debilidad del carácter femenino como de sus demás defectos, y que tus costumbres se tienen como un ejemplo

⁸¹ Palemón fue un conocido gramático del siglo I d. C. Esta sexta sátira se lanza en toda su extensión (661 versos) contra las mujeres romanas y sus pasiones y es un ataque ininterrumpido contra ellas; ni siquiera Cornelia, ensalzada por otros autores clásicos como modelo femenino y *univira* (Val. Max., 4.4 y 6; Plut. *TG* 1; *CG* 1), se libra de sus fieros ataques y le acusa de soberbia. Sobre la misoginia en la sátira de Juvenal, cf. BELTRÁN – NOGUER y SÁNCHEZ-LAFUENTE ANDRÉS (2008).

antiguo, no me atrevería a enfrentarme a tu dolor, en el que incluso los hombres de buen grado se estancan y languidecen, ni habría esperado, en una ocasión tan desaconsejable, ante un juez tan desfavorable, frente a una acusación tan desagradable, poder conseguir que absolvieras tu suerte. Me dieron seguridad tu fortaleza de espíritu, ya puesta a prueba, y tu valor, que demostraste en una dura experiencia. Trad. Mariné Isidro, 1996⁸².

En el ámbito hebreo se repiten las mismas pautas generales ya mencionadas en cuanto a distribución de espacios, funciones y virtudes asociadas. Filón de Alejandría escribe en sus *Leyes particulares* sobre los diferentes lugares y labores a ocupar por cada género, evitando siempre que la mujer gozase de visibilidad pública:

Las plazas con sus mercados, las sedes de los consejos, las salas de los tribunales, los festivales y las asambleas donde se concentra una gran cantidad de gente, y la vida al aire libre con sus discusiones y actividades vienen muy bien a los hombres tanto en tiempo de guerra como en la paz; **a las mujeres, en cambio, les resulta apropiada la vida de hogar y la permanencia en la morada (...)**. Dos, en efecto, son las clases de comunidades constituidas: las mayores, llamadas ciudades, y las menores, llamadas casas. El gobierno de las mayores, gobierno que se llama administración del estado, les ha correspondido a los hombres; el de las menores, cuyo nombre es administración de la casa, a las mujeres. **Fuera, pues, de las tareas concernientes a la administración de la casa la mujer no habrá de ampliar el círculo de sus ocupaciones, y procurará vivir recluida y no mostrarse a la vista de otros hombres a lo largo de las calles.** (Philo, *Spec. leg.* 3.169-171). Trad. Triviño, 1976.

De igual manera, no estaba bien visto que la mujer fuese versada en el estudio y comprensión de las escrituras. Aunque en principio lo tenía permitido, debía limitarse a un espacio privado. Rabí Eliezer se muestra muy duro con aquel que enseñara a su hija la Torah, pues le estaba enseñando la obscenidad (*Misnah Sotah* 3.4⁸³; en Weiss, 2001, 58). No obstante, el mundo rabínico también tendrá sus transgresiones. El Talmud babilónico cuenta que Beruria, hija de R. Hanania ben Teradion, que fue mártir durante la guerra en tiempos de Adriano, podía leer en un día de invierno hasta trescientas

⁸² En la *consolatio* a su madre Helvia, Séneca enumera algunos de los defectos femeninos que menciona en el texto: “No hay razón para que utilices el pretexto de tu condición femenina, a la que prácticamente se ha concedido un derecho a las lágrimas sin moderación (...). No te llevó a sumarte a la mayoría la más grave desgracia del siglo, la desvergüenza; no te doblegaron las piedras preciosas ni las perlas; no te deslumbraron las riquezas como el mayor bien del género humano (...); no te manchaste la cara con afeites ni coqueterías; nunca te gustó un vestido que no descubriera nada nuevo al quitárselo (...).” (Sen., *Dial.* 16.1). Trad. MARINÉ ISIDRO (1996).

⁸³ La *Misnah* es una recolección de enseñanzas de los rabís de los ss. I-II realizada a comienzos del s. III.

tradiciones de trescientos maestros y empleaba su habilidad exegética para desafiar el comportamiento de su marido (*Talmud B, Pessahim* 10A y 62B)⁸⁴.

⁸⁴ En ALEXANDRE (1991, 473) y BURRUS (2013a, 171). Beruria, que sufre un trágico destino, parece ser la excepción que confirma la regla, lo que motiva que su vida haya quedado registrada en las fuentes literarias.

2.4. ¿Una realidad diferente? Mujer marginal, pero mujer indispensable

Esta síntesis del modelo femenino que se extrae de los escritos de algunos autores del Mundo Clásico en el ámbito mediterráneo choca en buena parte con los hallazgos de nuevos testimonios arqueológicos y el avance de las investigaciones. Klaus Thraede (1972, 216) cree que hay una incongruencia, heredada por el cristianismo, entre la norma jurídica y la realidad, entre la legislación y los tratados filosóficos y la vida real y cotidiana de las familias, donde la influencia de la mujer era mayor que la reflejada por la literatura de la época. Lo que podemos leer en los tratados de estos autores presentan una situación más conservadora respecto a la mujer de lo que la realidad contemporánea era, con lo que están mostrando sus deseos de que la realidad sea tal como ellos la presentan. Así, las fronteras entre lo privado y lo público eran bastante más difusas de lo que pensaban (o pretendían hacernos pensar) estos mismos autores. No eran algo estanco e inamovible, sino que su permeabilidad irá en aumento a medida que avancen los siglos. Pero, ¿hasta qué punto el retrato de la mujer ideal que hemos tratado en esta sección tuvo su proyección e influencia en la realidad social que dio a luz a estas mismas fuentes de las que disponemos?

Durante el periodo altoimperial los cambios estructurales de la sociedad y la economía permitirán que la mujer desempeñe un rol más activo y disfrute de un mayor protagonismo, que a su vez será complementado por algunas mejoras en el sistema judicial. Esto es especialmente visible en el crisol cultural que fue el Oriente romano, donde contamos con mujeres de gran poder económico que forman parte de los círculos imperiales y que llevaron a cabo acciones de mecenazgo y evergetismo. Igualmente, encontramos durante este periodo el caso de mujeres que han ejercido cargos públicos, aunque todavía está pendiente por resolver hasta qué punto estos honores y oficios eran más formales que reales. Además, este hecho hay que abordarlo desde la ideología tradicional de la diferencia de género: el beneficio público se entendería como una ampliación del beneficio familiar (Kraemer, 1992, 88). No podían participar en la política o en la vida civil: no votaban en las asambleas ni ejercían ninguna magistratura, del mismo modo que conocidas reinas helenísticas como Cleopatra o Berenice solo gobernaron gracias a la presencia titular de un hombre (Lefkowitz, 1983, 57).

No obstante, el mundo romano ha legado un buen número de mujeres que, precisamente por salirse fuera de la norma, han quedado registradas en las fuentes de la

época. Una de ellas es Livia, la mujer de Augusto, quien, al detentar privilegios públicos, ocupaba un lugar ambiguo entre hombres y mujeres y a cuya muerte el Senado consideró nombrarla Madre de la Patria y concederle grandes honores (Tac. *Ann.* 1.14). Como se podrá observar más adelante al tratar los textos cristianos, estos autores se veían incapaces de explicar esa tensión entre el poder real que detentaba una mujer como Livia y la teoría de que una mujer no era apta para la *res publica*. Al menos, no cabía explicación en términos femeninos, por lo que aquellas mujeres que, como Livia, demostraban una gran capacidad, estaban trascendiendo las limitaciones de su sexo.

En segundo lugar, en el periodo altoimperial se desarrolló una ética de la armonía matrimonial en la que, sin que se renunciara al dominio del hombre en el hogar, sí apostaba por demandar al marido una actitud respetuosa con la mujer. Esto es palpable en autores como Plutarco (*Moralia: Coniugalia praecepta*) y Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* 2.25.2)⁸⁵. Por otro lado, algunas corrientes filosóficas como la impulsada por Musonio Rufo⁸⁶ (s. I d. C) reconocían que la mujer había recibido el don de la razón y que, por lo tanto, disponía de una inclinación natural hacia la virtud (*Frag.* 3). Por ello, la mujer debía recibir una educación filosófica, pues la finalidad de la filosofía era enseñar a vivir justamente, y como hombres y mujeres no diferían en cuanto a razón o virtud, debían ser entrenados y educados igualmente (*ibid.* 4). Esto no implicaba un cambio en cuanto a los deberes de cada uno: el hombre iba a poder desempeñar una mejor actividad política y la mujer iba a poder ocuparse mejor de su casa y familia. No entiende a los que temen que una mujer educada pueda ser una peor esposa o madre, pues una mujer cultivada va a trabajar más duramente y servir mejor a su marido e hijos, ya que ninguna labor es humillante para una mujer educada en la filosofía (*ibid.* 3). Según expresa Paul Veyne (1997, 36), en el siglo I a. C. el hombre debía pensar en sí mismo como un ciudadano que cumplía con todas sus responsabilidades cívicas. Un siglo después debía considerarse un buen marido y como tal era requerido oficialmente a respetar a su esposa.

En lo referente al mundo judaico, al igual que el Antiguo Testamento es una rica fuente de mujeres corrompidas y pérfidas, también lo es de mujeres ejemplares. Destacan figuras maternas del *Génesis* como Sara, Raquel, Lea o Rebeca y profetisas

⁸⁵ Lo que tendrá su eco en los denominados Códigos Domésticos de algunos de los textos neotestamentarios.

⁸⁶ Musonio Rufo era un caballero romano que vivió en tiempos de Nerón y Vespasiano. A pesar de ser un maestro, no dejó nada escrito y sus lecciones se conocen gracias a su alumno Lucio (Aspegren, 1990, 62).

como Miriam (Ex) o Débora (Jue). Las mujeres son la Jerusalén terrenal (1 Sm, 1-2) y personifican la virtud humana (Prov 31.10-31). También aparecen liberadoras y guardianas de Israel como Esther (Est), que destaca por su fe y determinación, o Judith (Jdt), una mujer que, empleando su feminidad (belleza y astucia), logra la salvación de su pueblo, reúne al consejo de ancianos y censura su conducta frente al enemigo. Sobresalen igualmente adalides de la castidad femenina como Susana (Dn, 13) y mártires como la madre de los apócrifos *Libros de los Macabeos* (2º y 4º) en los que nos detendremos más adelante. Por su parte, textos como el *Cantar de los Cantares* ofrece una armónica visión del matrimonio.

Por otro lado, Filón de Alejandría informa en su tratado *De vita contemplativa* de la existencia una comunidad de terapeutas, en la que tanto hombres como mujeres llevaban una vida de ascesis y mantenían conversaciones y debates conjuntos. El autor realiza un retrato idealizado de esta comunidad mixta que practica un estilo de vida rigorista para alcanzar la visión de lo divino. La capacidad de control de estas mujeres iba más allá de lo sexual y de su vida célibe y se refleja en aspectos como la alimentación o la decisión de cultivar el conocimiento⁸⁷:

Participan de la fiesta también mujeres, de las que la mayor parte son vírgenes ya de edad avanzada, que observan la castidad no por obligación, como ocurre en el caso de algunas sacerdotisas griegas, sino por voluntaria decisión, resultado del celo y ansia de sabiduría. Empeñadas en compartir con ella la vida, se han olvidado de los placeres vinculados al cuerpo y sienten deseos no de vástagos mortales sino inmortales, hijos que únicamente un alma amada de Dios es capaz de engendrar y por sí sola, ya que el Padre ha sembrado en ella rayos de naturaleza intelectual, gracias a los cuales podrá contemplar las doctrinas de la sabiduría. (Ph., *Contempl.* 68). Trad. Triviño, 1976.

Kraemer (1992, 113) observa que para Filón estas mujeres eran femeninas solo en su forma externa, puesto que habían purificado sus almas de elementos femeninos en su estilo de vida masculino y virginal. Para él eran un ejemplo de cómo la mujer podía ascender en la escala de perfección dejando atrás su feminidad y sus deberes terrenales en la búsqueda de Dios. Estas mujeres habían tenido una vida no sujeta a impulsos y a la libre voluntad. Por lo tanto, este autor no niega a la mujer su desarrollo espiritual, pero este es resultado de que se ha convertido en un hombre en su forma de pensar, como había ocurrido con Livia:

⁸⁷ Sobre la comunidad de los terapeutas, cf. KRAEMER (1989). Sobre la vinculación de este grupo con comunidades esenias y del Qumrán, cf. SCHÜRER (1979, 593 ss.).

Porque la capacidad mental de las mujeres es por lo general más débil, siendo capaces de aprehender sólo las cosas sensibles; no así las de orden racional. **Pero aquella [Livia Augusta], también como en las demás cosas, aventajó a las de su sexo, llegando a adquirir una capacidad de discernimiento propia de hombres gracias a la pureza de su educación complementada por las dotes naturales y la ejercitación.** (Ph., Leg. 319-20). Trad. Triviño, 1976.

El mundo hebreo también nos ha legado personajes femeninos como Asenet, protagonista, junto a José, hijo de Jacob al servicio del faraón (Gen 41), de una novela, *José y Asenet*, a la que tradicionalmente se le ha asignado una cronología que rondaría los siglos I y II⁸⁸ y una procedencia alejandrina, tratándose además de un texto muy influido por la literatura romántica helenística. Asenet es la hija de un sacerdote egipcio que se convierte en la esposa de José y acaba renegando de la idolatría y abrazando la religión judaica tras la visita de un ángel:

[Asenet] extendió las manos hacia oriente, levantó los ojos al cielo y dijo: (...) “Señor, mi Dios, a ti clamo. Atiende mi súplica. A ti voy a confesar mis pecados, ante ti desvelaré mi iniquidad. Pequé, Señor, pequé: falté a tu ley y tu veneración y llegué a proferir perversidades ante ti. Está manchada, Señor, mi boca, por los sacrificios de los ídolos y de la mesa de los dioses egipcios. Pequé, Señor, ante ti, pequé y falté a tu veneración adorando imágenes muertas y mudas; no soy digna de abrir mi boca para hablarte, miserable de mí.” (*José y Asenet*, 12)⁸⁹. Trad. Díez Macho (dir.), 1984.

Al comienzo de la historia Asenet representa los aspectos más negativos de la feminidad (arrogancia, ignorancia, idolatría, etc.) mientras que José encarna las virtudes masculinas: autocontrol, una gran oratoria, sabiduría, etc. Una vez se case con José y se convierta, deja atrás su temperamento y se comporta como una esposa ideal: da a luz a dos hijos, Manasé y Efraím, y es una mujer sumisa y servil.

Al igual que en el mundo romano, la participación religiosa de la mujer en la cultura el mundo hebreo es muy limitada en las grandes fiestas y celebraciones, pero a la vez han de respetar todos los preceptos. El culto a la divinidad estaba en manos de un sacerdocio masculino. La exclusión de la participación de la mujer en la sinagoga será progresiva: no podían leer y estaban apartadas del resto de la congregación, pues, además de que la función fundamental de la mujer era la maternidad y las tareas

⁸⁸ Según Díez MACHO (1984, 192), la apología del proselitismo y del matrimonio mixto podría encajar con el ambiente del siglo I; y en todo caso el texto sería anterior a la rebelión judía de los años 115-117.

⁸⁹ Cuando es visitada por el ángel, Asenet se cubre con el velo, pero este le dice que se lo quite, porque ella es una virgen sagrada y su cabeza es la de un hombre joven. Este pasaje recuerda a lo que establece Pablo sobre los velos (1 Cor 11, 17).

domésticas (*Gen* 3, 16 o *Pr* 31, 10-31), era impura en momentos como la menstruación o el parto (Kraemer, 2004, 34-35 y 72 ss.).

El mundo hebraico, por otra parte, no era ajeno a los cambios estructurales que se estaban desarrollando en el ámbito mediterráneo respecto a las dinámicas de promoción social y visibilidad de la mujer. Es así que Bernardette J. Brooten (1988) recogió una serie de evidencias epigráficas griegas y latinas de Asia Menor que van del siglo I a. C hasta el IV d. C y que testimonian cómo algunas mujeres ostentaban cargos de liderazgo en las comunidades. No obstante, y, de nuevo, nos asaltan las dudas sobre si desempeñaban verdaderas funciones sinagogales o eran títulos honoríficos resultado de su actividad evergética (*presbytera*, *pateressa*, etc.)⁹⁰.

A partir del siglo II proliferaron a lo largo y ancho del Imperio un amplio abanico de cultos de corte especialmente oriental, donde el sacerdocio femenino tenía una mayor presencia y donde destacaba el fervor hacia diosas madre como Cibeles o Isis. Algunos de estos cultos facilitaron la participación de las mujeres en los ritos (aunque no necesariamente en calidad de sacerdotisas).

John Scheid, en su brillante estudio “Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma” (1991), escribe que para los autores clásicos las mujeres eran religiosamente incapaces y propensas a las desviaciones en la práctica y en el pensamiento religioso, lo que hacía que acabaran adorando a dioses extranjeros en santuarios suburbanos. Por eso, si bien no era totalmente excluida, sí que quedaba relegada a una posición marginal. Incluso en los cultos de diosas como Ceres o Pomona, son los hombres los que presiden las relaciones de las comunidades con las divinidades. La presencia de hombres no termina de estar clara únicamente en festividades muy concretas y por lo general relacionadas con aspectos como la fecundidad (*Matronalia*, *Venus Verticordia*, etc.) que no requiriesen sacrificios cruentos y en la que estos sacrificios no fueran para la comunidad sino para sí mismas⁹¹. Scheid, en su análisis del culto a la *Bona Dea*, destaca la excepcionalidad de las circunstancias que rodeaban a este culto: mujeres entregadas a actividades secretas, en una vivienda privada, durante la

⁹⁰ BROOTEN (2000, 215) señala que Agustín, en *De altercatione ecclesiae et synagogae* (PL 42, 1134), reconoce la figura de la madre de la sinagoga (*mater synagogae*), también atestiguada en la epigrafía, con lo que este cargo era conocido fuera de las comunidades judías.

⁹¹ SCHEID (1991, 454) recuerda que el culto a los dioses eran fórmulas que representaban a la ciudad y a sus elementos componentes de forma totalizadora. Los sacerdotes hablaban con los dioses en nombre de la comunidad, algo impensable para la mujer, que es incapaz de representar a otro.

noche... esto es, todo lo contrario a cómo sería un sacrificio público. Tito Livio, de hecho, recoge lo sucedido en el año 186 a. C con los *Bacchanalia* y describe estos ritos como el culmen de la inversión de los valores romanos tradicionales: la iniciación de los jóvenes estaba en manos de mujeres, que adquirirían por lo tanto el papel de los padres y la ciudad. El ritual báquico estaba absorbiendo los rituales de iniciación cívicos (Scheid, 1991, 444):

Initia erant quae primo paucis tradita sunt deinde vulgaris coepta sunt per viros mulieresque. Additae voluptates religioni vini et epularum, quo plurimum animi illicerentur. Cum vinum animos incendisset, et nox et mixti feminis maris, aetatis tenerae maioribus, discrimen omne pudoris exstintixissent (...). Pacem veniamque precata deorum dearumque (...), ancillam se ait dominae comitem id sacrarium intrasse, liberam numquam eo accessisse. (Liv. 39.8-10).

La cosa comenzó con la llegada a Etruria de un griego desconocido que no poseía ninguna de las muchas artes que difundió entre nosotros el más culto de los pueblos para el cultivo de la mente y el cuerpo: una mezcla de practicante de ritos y adivino (...) un maestro de ritos ocultos y nocturnos. **Se trataba de un culto en el que en un principio fueron iniciados unos pocos y después comenzó a difundirse entre hombres y mujeres. Al rito religioso se añadieron los placeres del vino y los banquetes para atraer a mayor número de adeptos. Cuando el vino y la nocturnidad y la promiscuidad de sexos y edades tierna y adulta eliminaron todo límite del pudor, comenzaron a cometerse toda clase de depravaciones (...).** La madre se dirigió al joven [*Publio Ebucio*] y le dijo que, estando él enfermo, había prometido con voto que en cuanto se pusiese bien lo iniciaría en los misterios de Baco (...) **Ella [*la liberta Hispala Fenecia*], tras implorar la paz y el perdón de los dioses y diosas (...) dijo que cuando era esclava había acompañado a su señora.** (Liv. 39.8-10). Trad. Villar Vidal, 1993.

La mujer como sujeto religioso siempre estuvo por lo tanto rodeado de cierta aura de desconfianza e inseguridad, ligada frecuentemente a cultos extranjeros, celebrados de noche y a puerta cerrada. Los cultos femeninos, si es que se puede hablar de tales, son siempre presentados como algo excepcional, circunscritos a desbordes extraordinarios, pero a la vez son un elemento indispensable en la religiosidad romana. Destacan en este aspecto la Sibila de Cumas (por lo tanto, extranjera) y las vestales, paradigma de la paradoja de la mujer en la religión romana: eran relegadas a espacios y tareas marginales, pero eran a su vez esenciales para la supervivencia de Roma. Las vestales, que se encargaban de vigilar el fuego del hogar público, eran la excepción entre las sacerdotisas públicas: se adentraban en terreno masculino, pues estaban presentes en los grandes sacrificios públicos, disfrutaban de un lictor, prestaban juramento ante la justicia, escapaban de la figura de la tutela paterna o marital (aunque

debían responder de sus actos ante el *flamen dialis* y el sumo pontífice) y podían redactar testamentos. El estatus sexual de estas sacerdotisas era muy ambiguo: no eran ni matronas ni doncellas, y precisamente desde esa ambigüedad hay que entender sus privilegios. Su virginidad contribuía a ensalzar el carácter sacro de estas mujeres, que se hallaban al borde las categorías sexuales y, por lo tanto, aisladas de las convenciones sociales (Beard, 1980, 19).

Las mujeres, especialmente las pertenecientes a las familias aristocráticas, disfrutaron de una mayor participación en la vida religiosa del Imperio con el transcurso de los siglos. El círculo de mujeres cristianas del Aventino con el que Jerónimo mantenía su correspondencia tiene su contrapartida en figuras como Sosípatra de Éfeso o Hipatia de Alejandría, mientras que esposas imperiales como Julia Domna (mujer de Septimio Severo) y Julia Mamea (madre de Alejandro Severo) actuaron como impulsoras de nuevos cultos de procedencia oriental. Además, mientras que es la primera la que anima a Filóstrato a escribir la vida de Apolonio de Tiana, según Eusebio de Cesarea (*H. E.* 6.21.3-4) Julia Mamea invitó a Orígenes a dialogar sobre la religión cristiana.

Ahora bien, la madre del emperador, llamada **Mamea, mujer piadosísima como ninguna, al resonar por todas partes la fama de Orígenes hasta el punto de llegar a sus oídos, puso todo su empeño en ser considerada digna de contemplar a este hombre y experimentar su inteligencia de las cosas de Dios por todos admirada.** Así, pues, hallándose ella en Antioquía, le mandó comparecer escoltado por soldados. Pasó junto a ella algún tiempo y, después de exponer el mayor número de cosas posible, para gloria del Señor y de la virtud de la enseñanza divina, **se apresuró a reanudar sus tareas acostumbradas.** (Eus., *H. E.* 6.21, 3-4)

La concepción de la mujer y la feminidad en el ámbito mediterráneo de la Antigüedad, en definitiva, destaca por la inferioridad natural de la mujer, argumentada desde la filosofía o la teología y por lo tanto con visos de perpetuarla. Esta inferioridad a todos los niveles determina de forma decisiva su papel en el orden social y las virtudes y conductas a las que debe responder para asegurar la continuidad del mismo. A continuación, se va a analizar brevemente cómo contemplaron algunos de los autores grecorromanos a la mujer acólita de una nueva religión oriental, el cristianismo, y, sobre todo, qué elementos resaltaban para dar buena cuenta del peligro y la disrupción que suponían para el funcionamiento del mundo tal y como ellos lo concebían.

2. 5. La mujer cristiana según los autores paganos: el poder de la crítica externa

A pesar de no ser el objeto central de este estudio, he considerado necesario hacer un breve repaso de algunas de las posturas de los autores paganos más críticos con el cristianismo. Por un lado, muchos de estos aspectos de la crítica externa van a ser asumidos por los propios autores cristianos desde una época notablemente temprana y, por otro, muestran algunas conductas por parte de las mujeres (tozudez, visibilidad, credulidad, capacidad para el engaño y la magia) que van a estar presentes en muchos de los textos estudiados.

2.5.1. Introducción: cristianismo vs *mos maiorum*

La visibilidad y el papel que la mujer desempeña en el cristianismo serán los aspectos más criticados por los autores grecorromanos, que contemplaron en esta nueva religión llegada de Oriente una amenaza para la imagen de la mujer ideal que dominaba el mundo mediterráneo. La creciente hostilidad a la que se verá sometido el cristianismo tiene su contrapartida en la labor de los apologetas cristianos, especialmente del siglo II, que se esforzarán en presentar su religión como socialmente aceptable.

El estado romano disponía de una arraigada tradición religiosa propia en la que descansaban el poder y el prestigio de Roma. Toda aquella práctica religiosa doméstica que no contraviniese el *mos maiorum* o el orden de la *res publica* era aceptada, pues no suponía una amenaza para la *pax deorum* que garantizaba la protección del estado. La religión romana tenía además un marcado componente ritualista y público y debía ser asumida por los habitantes del Imperio. Estaba estrechamente ligada al estado y cualquier acto contra la *pietas* podía ser interpretado como un signo de resistencia política, máxime cuando aspectos como culto imperial eran un reflejo del poder de Roma en las provincias. Por eso la negativa de los cristianos a venerar a los dioses del estado romano y a participar en el culto a la figura del emperador fue considerada como una amenaza para la estabilidad del estado garantizada por la *pax deorum*. El cristianismo será así definido como una *superstitio*, un concepto de significado variante

pero que se refería fundamentalmente a prácticas que se alejaban del *mos maiorum* y que caían en el exceso y el fanatismo⁹².

A pesar de que en el seno del cristianismo no había una frontera clara entre la esfera religiosa pública y la esfera privada de la asamblea pública, la nueva religión nunca se opuso a la autoridad romana y desde un periodo temprano da muestras de querer adaptarse al orden establecido (Rom 13, 1-2). Es más, los cristianos debatieron con los paganos dentro de los márgenes de la cultura clásica mientras que los hebreos se desligaban de ella. El judaísmo era considerado más una superstición bárbara que una religión legítima⁹³, pero disfrutaba del reconocimiento de su antigüedad. El vínculo del cristianismo con el judaísmo, cuyos seguidores supusieron un verdadero quebradero de cabeza para estado romano hasta la primera mitad del siglo II (enfrentamientos en Alejandría, las dos guerras judías, etc.) fue un factor que jugó en contra de la nueva religión, producto de la corrupción de la tradición religiosa previa y cuyo monoteísmo radical y marcado espíritu proselitista no podía ser bien acogido en un ambiente cultural dado a la especulación religiosa⁹⁴. El origen oriental del cristianismo, por otro lado, podía recordar a episodios como las *Bacchanalia* descritas por Tito Livio (39.8.19): reuniones nocturnas, ritos secretos, unión de hombres y mujeres, etc. en una Roma atestada de nuevos cultos (Juv., 3.2). Además, ya en los siglos III-II a. C un tratado pitagórico afirmaba que las leyes públicas impedían la participación de las mujeres en este tipo de ritos en los que se fomentaban la embriaguez y el éxtasis (Lefkowitz y Fant, 1977, 86).

⁹²La *superstitiones* eran entendidas como un conjunto de prácticas y creencias que habían llegado a Roma desde las más alejadas provincias, entre las que cabría desde la religión celta de las islas británicas a las prácticas de las tribus germanas o a las costumbres egipcias y hebreas (WILKEN, 1984, 50). Otra teoría suscitada por G. P. HEYMAN en su tesis doctoral *The Power of Sacrifice: Roman and Christian Discourses in Conflict* (2004) es que el conflicto entre Roma y la iglesia cristiana primitiva devenía de las formulaciones discursivas divergentes sobre la idea del sacrificio, entendiendo el discurso como un generador de identidad social a través del ejercicio del poder. El sacrificio, por la complejidad de su concepto, era un vehículo retórico para romanos y cristianos apropiado para canalizar su discordia ideológica.

⁹³ Cic., *Flac.* 66; Suet., *Dom.* 15; Dio Cass. 67. 14.2 y también Tac., *Hist.* 5.1-13.

⁹⁴ El proselitismo religioso, extraño en el mundo romano, y la conversión de mujeres, niños y esclavos, que debió estar bastante extendido en los comienzos del cristianismo, será una amenaza directa para los valores familiares romanos y la autoridad del *pater familias*, tal y como queda plasmado en la crítica de autores paganos como Celso. El monoteísmo apasionado y su radical negación a tolerar otros compromisos como fuente de conflicto ya fue señalado por historiadores anteriores como A. DEISSMANN en *Light from the Ancient Near East* (1910). En todo caso, como señala HEYMAN (2004, 2), no se puede caer en el error de achacar a este conflicto romano-cristiano motivos ideológico-religiosos, pues conllevaría presuponer una creencia religiosa cristianizada sobre los romanos.

La actitud de la Antigüedad hacia el especial talento religioso que desarrollaba la mujer siempre fue un tanto ambigua y se movía entre la admiración y la sospecha (MacDonald, 2004, 15). A ello hay que sumar que la mujer, por su debilidad intelectual, mostraba una tendencia innata hacia la *superstitio*, el exceso religioso y el fanatismo, lo que hacía de ella una víctima fácil de las corrientes religiosas orientales, tal y como describe Juvenal:

Si mediocris erit, spatium lustrabit utrimque / metarum et sortes ducet frontemque manumque / praebebit uati crebrum poppysma roganti. / diuitibus responsa dabit Phryx augur et inde / conductus, dabit astrorum mundique peritus (...). (Juv. 6. 583-86). Ed. Braund, 2004.

Si se trata de una pobretona, irá a recorrerse el espacio que media entre las dos metas del Circo y sacará su suerte y confiará su frente y su mano al adivino que le pide un continuo chasquido de labios. A las ricas dará las respuestas un augur frigio, o importado de allí, se la dará un entendido en las estrellas y en el cielo, y algún anciano que entierra los rayos a expensas del Estado (...). La que ostenta una larga cadena de oro en su cuello desnudo consulta delante de las torres y las columnas de los delfines si ha de abandonar al tabernero para casarse con el vendedor de capotes. (Juv., 6.583-591). Trad. Segura Ramos, 1996.

El cristianismo hereda la crítica estandarizada de los autores paganos contra los cultos orientales, provocadores de inmoralidad y sedición (Balch, 1981, 74). La Iglesia primitiva representó un riesgo para la imagen de la mujer ideal que dominaba en el antiguo mundo mediterráneo: una mujer que debía ser casta, mostrar obediencia a su marido y preocuparse de la educación de sus hijos y de la buena administración de la hacienda familiar. Una comunidad que aceptaba tanto a mujeres solteras como casadas sin la compañía de sus maridos chocaba de lleno con las convenciones sociales imperantes sobre la identidad y la conducta de las mujeres, que además debían compartir los dioses de su marido⁹⁵.

Pese a que el siglo II fue un periodo de estabilidad política y económica, un importante sector de la población del Imperio no encontraba las respuestas espirituales en el culto oficial e imperial, lo que allanó el camino a religiones nuevas y a actitudes con el mundo de lo sobrenatural y la superstición y a la experimentación con

⁹⁵Así nos lo hace saber Plutarco: “No conviene que la mujer tenga amigos particulares, sino que disfrute con los de su marido juntamente con él. Los dioses son los primeros amigos y los más importantes. Por ello conviene a la mujer adorar y conocer solo a los dioses en los que cree su marido y cerrar la puerta principal de su casa a cultos mágicos y a supersticiones extranjeras, pues no agradan a ninguno de los dioses las prácticas religiosas hechas por una mujer de forma oculta y secreta” (Plut., *Mor.* 140E). Trad. MORALES OTAL y GARCÍA LÓPEZ (1986). Cf. Cic., *Leg.* 2.8.

divinidades privadas que podían resultar muy satisfactorias. Así, este siglo no solo contempló la crítica al cristianismo, sino también a un paganismo ingenuo que atribuía todo tipo de funciones a los oráculos y que iba en contra de las normas establecidas y la ponderación. El cristianismo surgió en un momento propicio, cuando muchas gentes estaban dispuestas a confiar en lo sobrenatural, por lo que una de sus particularidades reside en la radicalidad de su propuesta doctrinal y sus compromisos sociopolíticos (Gascó, 1990, 27).

A continuación, analizaré algunas de las críticas que los autores paganos elaboraron en su discurso contra el cristianismo en un momento en el que este también se esfuerza en forjar su propia identidad, deteniéndome fundamentalmente en aquellas que tienen a la mujer como protagonista, puesto que esta presencia femenina es una de las causas principales de los ataques de las élites grecorromanas a las crecientes comunidades cristianas. Al igual que en los propios textos cristianos, en la crítica pagana la mujer aparece como víctima de los engaños de los predicadores, pero también como un elemento activo e influyente en la propagación de la nueva religión. Lamentablemente, para estudiar los aspectos de las mujeres cristianas que resultaron más llamativos a la opinión pública contamos solo con los testimonios de autores pertenecientes a las élites intelectuales y administrativas, que determinaron en buena medida la conducta y los ideales propuestos por los textos cristianos a partir de la segunda centuria. Para conocer las impresiones de los grupos sociales más humildes hay que rastrear tanto a los autores paganos como cristianos, ya que dejan constancia del influjo de los rumores y del miedo que se tenía a una elevada visibilidad de las mujeres.

2.5.2. Plinio el Joven y las *ministrae*

A Plinio el Joven (61 – ca. 113) le debemos el primer testimonio romano sobre los cristianos. Como gobernador de la provincia de Bitinia, en los últimos años de su vida tuvo que hacer frente a un conflicto desatado como consecuencia de la presencia de cristianos en el lugar. Todo esto ha quedado recogido en una carta (*Ep.* 10.96) que forma parte de la abultada correspondencia que mantuvo Plinio con el emperador Trajano. Este valioso documento, que muestra el buen hacer de un político cauto y leal, ha sido objeto de numerosos estudios por parte tanto de historiadores como de juristas,

que han tratado de establecer las leyes y procedimientos judiciales por las que los cristianos eran juzgados⁹⁶.

El vocabulario que Plinio emplea para designar lo que sus pesquisas han sacado a relucir, una insensatez (*amentia*) y una *superstitio prava et inmodica*⁹⁷, recuerda al episodio en el que Tito Livio narra la prohibición de los *Bacchanalia* y otros hechos de carácter subversivo y conspiratorio (reuniones nocturnas en las que hombres y mujeres toman alimentos en común) y tendrá su eco en autores posteriores como Tácito y Suetonio⁹⁸. Además, la epístola evidencia que la simple pertenencia al cristianismo podía ser calificado de culpa o error, al igual que su obstinación en no sacrificar a la imagen del emperador era motivo suficiente de castigo, lo que va a ser un tópico en los textos martiriales. Por otra parte, este texto demuestra cómo había rumores que ya circulaban entre las masas populares, pues cuando Plinio escribe que en estas reuniones se comía pan ordinario e inocente da pie a pensar que había sospechas en otro sentido.

Es la mención a las dos mujeres esclavas a las que Plinio se refiere como *ministrae* (y que tradicionalmente se ha traducido como diaconisas⁹⁹) uno de los aspectos más llamativos del texto:

Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et pertormenta quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam. (Plin., *Ep.* 10.96).

Por todo ello, consideré que era muy necesario averiguar por medio de dos esclavas, **que se decía que eran diaconisas**, qué había de verdad, incluso mediante

⁹⁶ Entre las cuestiones más analizadas está si el *nomen ipsum*, el mero hecho de denominarse cristianos, podía ser punible, o si era necesario encontrar otros crímenes achacables a ese nombre. La carta de Plinio parece reflejar que su autor opinaba que el cristianismo era contrario al estado romano y que el reconocimiento de adhesión a la secta era motivo suficiente para ser castigado. Los cristianos denunciarán esta práctica, que ellos encontraban profundamente injusta (Just., *1 Apol.* 2 y Tert., *Apol.* 2). El tratamiento que dispensa a los cristianos, a algunos de los cuales ya ha ordenado ejecutar, sugiere una posible legislación anticristiana previa de la que no ha quedado rastro más allá del polémico *Institutum Neronianum* del que informa Tertuliano (*Apol.* 2.3). Como ya se ha mencionado, STE. CROIX y SHERWIN-WHITE mantuvieron un intenso debate en la revista *Past and Present* entre 1963 y 1964 en torno a las razones judiciales por las que el cristianismo fue objeto de condena. Cf. STE. CROIX (1963 y 1964); SHERWIN-WHITE (1964).

⁹⁷ DE CHURRUCA (2009, 137) escribe que, a finales de la República, en tiempos de Cicerón, una *superstitio* era un término peyorativo que designaba un conjunto doctrinal con prácticas irracionales y desmesuradas basadas en una pretendida relación con la divinidad y en la que se dan caracteres negativos como el origen extranjero, el fanatismo, la estridencia, el éxtasis, etc. La *superstitio* es lo contrapuesto a la *religio* oficial.

⁹⁸ Tácito se refiere al cristianismo como una *superstitio prava et inmodica* (*Ann.* 15.44) y Suetonio como *nova et malefica* (*Nero* 16).

⁹⁹ Sobre la vinculación de los términos *ministrae* y *diaconissae*, cf. THURSTON (1989, 134).

tortura. **No encontré nada más que una superstición perversa y desmesurada.**
Trad. González Fernández, 2005.

Son las únicas personas concretas mencionadas y si es así es porque le ha llamado poderosamente la atención que dos mujeres, además esclavas¹⁰⁰, desempeñasen algún tipo de cargo de responsabilidad en la comunidad religiosa, aunque las competencias de las diaconisas son bastante difusas aun en el siglo II. Además, el hecho de que unas esclavas, cuya condición estaba vinculada a la disponibilidad sexual, ejerciesen algún tipo de cargo de naturaleza pública, pudo ser entendido por Plinio como un síntoma de que se hallaba ante una secta inmoral. Escritos como la recomendación de 1 Tm 6, 2 de que los esclavos cristianos respeten a sus dueños o que sean disuadidos de alcanzar la libertad (1 Cor 7, 20-22; Ign., *Polyc.* 4.2-3) cobran un nuevo sentido, pues trataban de evitar enfrentamientos con la autoridad como el de este caso, que dejaban en mal lugar a la comunidad, contemplada así como un agente corruptor del orden de la *domus*¹⁰¹.

2.5.3. Frontón y las reuniones nocturnas

Marco Cornelio Frontón (100-166), orador y tutor de los emperadores Lucio Vero y Marco Aurelio, fue un activo crítico del cristianismo cuya obra se conoce gracias al autor cristiano Minucio Félix (*ca.* 160-*ca.* 250) y su *Octavius*, un texto en forma de diálogo entre Cecilio, un pagano, Octavio, un cristiano, y el propio autor¹⁰². A diferencia de Plinio, Frontón no menciona a mujeres concretas, pero porque no le hace falta: para él la misma visibilidad de las mujeres cristianas es un claro síntoma de que el cristianismo era una secta criminal:

[Christiani] *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 foedera[n]tur.* (Min. Fel. 8). Ed. Beaujeau, 1974.

¹⁰⁰ Las doblemente excluidas, en palabras de VIDAL-NAQUET (1981, 188), por ser mujeres y esclavas.

¹⁰¹ Margaret Y. MACDONALD (2004, 71) apunta que hay que tener presente la influencia que el personal esclavo podía tener sobre otros miembros de la casa: esclavos, niños o la propia *domina*. En el ya mencionado episodio de la prohibición de las *Bacchanalia*, Tito Livio cuenta que la liberta que denuncia el caso afirmó que había asistido a los ritos con su dueña cuando era una esclava (cf. p. 68).

¹⁰² A pesar de que Minucio Félix afirma recibir la información del propio Frontón (*Octavius* 9), autores como William H. C. FRIEND (1965, 252 ss.) ponen en duda que la obra de este apologeta se base en los escritos del polemista pagano, si bien, con todo, podría recoger el sentir de la sociedad romana contemporánea respecto al cristianismo.

[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 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. De esa manera, saciados por el banquete, después de haber festejado así, comienzan a dejarse arrastrar por la pasión incestuosa (...). (Min. Fel. 8-9). Trad. Penna, 1994, 338.

Los principales elementos de la crítica pagana van cobrando forma: el cristianismo es una sociedad fuera de la ley formada por una especie de “outsiders” ajenos a los cánones del orden social establecido, que reclutan a sus fieles entre los estratos más bajos de la sociedad: gentes ignorantes, niños y mujeres que, por su debilidad intelectual, sucumben a la credulidad y participan en reuniones y rituales secretos e incestuosos apartados de la mirada pública. A ello se le suma la celebración de banquetes en los que hombres y mujeres se reúnen juntos sin ninguna preocupación por el orden social del *mos maiorum*, en un mundo donde la decencia femenina estaba estrechamente ligada a la esfera de lo privado (Corley, 1993, 75)¹⁰³. El cristianismo es por lo tanto una religión siniestra que corrompe a los miembros más vulnerables de la sociedad¹⁰⁴.

Estas reuniones se celebran en el secretismo que ofrece un espacio doméstico, que está siendo empleado para corromper a la mujer, cuando su función es precisamente protegerla (MacDonald, 2004, 78). El cristianismo está profanando el espacio de la *domus* y además genera confusión al hacer uso de un lugar privado (femenino) para realizar actos de naturaleza pública. La descripción que recoge Minucio Félix en *Octavius*, en la que habla de hombres que reclutan cristianos entre las masas ignorantes, recuerda vivamente a esos “falsos maestros” que se introducen en casas a cautivar a mujeres necias (2 Tm 3, 6-7 o Tt 1, 11¹⁰⁵). ¿Trataban los autores de estas cartas

¹⁰³ CORLEY (1993, 28-29) explica que las mujeres solo participan en los banquetes públicos acompañando a sus maridos, pero que marchan antes del *symposion*.

¹⁰⁴ Este debió ser un elemento frecuente en la polémica anticristiana, pues muchos apologetas se esfuerzan en desmentirla y explicarla; así, Just., *Dial.* 10 y 1 *Apol.* 29; Tert., *Apol.* 7.

¹⁰⁵ “Porque de estos son los que se introducen en las casas y se llevan cautivas a mujercillas cargadas de pecados, traídas y llevadas de toda suerte de concupiscencias” (2 Tm 3, 6). También se pueden vincular a

defenderse de estas acusaciones vertidas contra ellos, unas acusaciones que fueron rápidamente asumidas por los paganos en una sociedad donde la mujer era contemplada como un sujeto débil y corruptible?

2.5.4. Apuleyo y la mujer del molinero

El popular poeta, filósofo y rétor Apuleyo (*ca.* 125 – *ca.* 180) describe en su obra más conocida, *La metamorfosis* o *El asno de oro*, la conducta de una mujer que, si bien no especifica en ningún momento que sea una cristiana, es seguidora de una religión que corrompe a la mujer y le hace caer en la inmoralidad. Lucio, el protagonista del relato, ha sido convertido en burro y permanece en casa de un molinero, donde es testigo de la extraña conducta de la mujer de este:

Nec enim vel unum vitium nequissimae illi feminae deerat, sed omnia prorsus ut in quandam caenosam latrinam in eius animum flagitia confluxerant: saeva scaeva viriosa ebriosa pervicax pertinax, in rapinis turpibus avara, in sumptibus foedis profusa, inimica fidei, hostis pudicitiae. Tunc spretis atque calcatis divinis numinibus in viceram certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum (...). (Apul., *Met.* 9.14). Ed. Hanson, 1989.

El molinero que por compra me había adquirido, por lo demás buena persona y de las más normales, había tropezado con la peor de las mujeres, con la esposa más detestable del mundo: su matrimonio y su hogar eran tan sumamente desgraciados (...). **No hay defecto que se echara de menos en aquella monstruosa criatura; al contrario, todas las infamias se habían dado cita en su alma, como en una cenagosa cloaca: maliciosa, cruel, depravada, borracha, pendenciera, tozuda; tan avara en sus ignobles rapiñas como pródiga en sus vergonzosos gastos, estaba reñida con la buena fe y era enemiga declarada del pudor. Despreciaba y pisoteaba los poderes divinos; por toda religión, proclamaba sacrílegamente la existencia de un dios único:** vanos simulacros sin contenido real con los que embaucaba a todo el mundo. Burlaba a su pobre marido, se embriagaba desde por la mañana y se entregaba a la prostitución a lo largo del día. (Apul., *Met.* 9.14). Trad. Rubio Fernández, 1983.

La referencia a un dios único y al vino ha hecho pensar que Apuleyo está narrando las andanzas de una mujer cristiana a la que achaca todo tipo de vicios: impiedad, inmoralidad, impudicia, prostitución, promiscuidad, etc.¹⁰⁶. A diferencia de lo

lo que Justino escribe sobre grupos cristianos que apagan la lámpara y se entregan al incesto (1 *Apol.* 26), elemento característico en los tratados contra las herejías.

¹⁰⁶ Lo que Apuleyo denomina comportamiento promiscuo puede estar haciendo referencia a una conducta ascética por parte de la mujer, que podría estar negándose a compartir lecho con su marido pagano. Tertuliano (*Uxor.* 2.4) recoge las dificultades a las que tendría que hacer frente la esposa de un marido que no compartía la fe cristiana.

que hemos leído en otros autores, en que la mujer era víctima de engaños, aquí ella es un agente corruptor que ha escapado al control de su desdichado marido, incapaz de mantener el orden en su hogar y, por lo tanto, de preservar su honor. Los vicios de la mujer podrían ser ya catalogados como estereotipados: muestra un profundo desprecio hacia su marido, se mueve más allá de la esfera privada y doméstica que le corresponde en unas idas y venidas vinculadas a la práctica de cultos extraños y sospechosos¹⁰⁷.

2.5.5. Luciano de Samosata: ancianas y niños a las afueras de las cárceles

Frente a un relato algo vago y que refleja cierto desconocimiento sobre la nueva fe como era el caso de Apuleyo, el satírico griego Luciano de Samosata (115-181) ofrece en *Sobre la muerte de Peregrino* un ácido retrato de los cristianos, que se manifiestan como gentes excesivamente crédulas e ingenuas. Peregrino, convertido a la nueva fe para beneficiarse de la buena voluntad de los cristianos, es encarcelado y allí en prisión recibe la ayuda de sus nuevos hermanos: donaciones económicas, “jefes” que sobornan a los guardias para poder estar con Peregrino y mujeres y niños que se dedican a rezar a las afueras de la cárcel, etc.¹⁰⁸:

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 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., *Peregr.* 12-13). Trad. Giner Soria, 1989.

Luciano ofrece información sobre cómo podría resultar el comportamiento de los cristianos con los hermanos de fe que habían sido encarcelados y destaca la

¹⁰⁷ El tono compasivo que se aprecia respecto al marido también es observable en una obra de comienzos del siglo IV falsamente atribuida a Luciano de Samosata y que igualmente critica con dureza la conducta de mujeres involucradas en religiones ilegítimas que se pasan todo el día fuera del hogar y desprecian a sus maridos: “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, *Am.* 42) Trad. Baraibar, 1918).

¹⁰⁸ La vida de Peregrino, conocida exclusivamente gracias a Luciano de Samosata, debió de ser popular entre los círculos cristianos. Así, Tertuliano le menciona en su tratado *Ad martyras* (4).

presencia de mujeres ancianas y viudas con niños que permanecen desde la mañana en las afueras de la prisión, esto es, en una situación que les expone a una gran visibilidad¹⁰⁹. Además, se refiere Luciano a unas gentes que vienen de toda Asia en ayuda de Peregrino, personas entre las que se podrían incluir mujeres, advirtiendo por lo tanto de unas prácticas itinerantes femeninas que escapan de la órbita de control de sus maridos.

2.5.6. Galeno: el cristianismo como filosofía de la disciplina

El médico y filósofo Galeno de Pérgamo (129-199), médico personal del emperador Marco Aurelio, supone un acercamiento al cristianismo diferente por parte del mundo pagano. En la extensa obra de Galeno se recogen cuatro menciones a los cristianos junto con los judíos, de los que apenas diferencia. En tres de estas menciones se limita a criticar que el sistema religioso cristiano estuviese basado exclusivamente en la fe y careciese de todo elemento racional, aunque por otra parte alaba su capacidad para la disciplina y el autocontrol, que guiaba a hombres y mujeres en el camino de la virtud, idea que no estaba muy extendida por aquel entonces¹¹⁰.

Galeno consideraba que el cristianismo era una escuela filosófica más, como tantas otras que descollaban en el Imperio Romano en el siglo II y no como una superstición. De esta forma, estaba integrando el cristianismo en el mundo romano o, como escribió Walzer (1949, 43), este autor fue el primero que, sin quererlo, situó a la filosofía griega y la religión cristiana en un mismo nivel. A diferencia de autores como Plinio, Tácito o Suetonio, Galeno mostró interés en tratar de comprender cómo vivían y en qué creían los cristianos. De hecho, algunos apologetas, viendo que la parusía no tenía visos de ser tan inmediata como les parecía a las primeras generaciones cristianas, trataron de mostrar al cristianismo como una filosofía más empleando para ello los mismos recursos intelectuales propios del tiempo en el que estaban insertos¹¹¹.

¹⁰⁹ Si están fuera de la prisión al cuidado de los niños, cabe preguntarse hasta qué punto las mujeres pertenecientes al orden de las viudas cumplen funciones diferentes a las de una mujer casada.

¹¹⁰ Los textos se pueden leer en WALZER (1949, 14 ss.) y en BENKO (1984, 142): *De pulsuum differentiis* 2.4 y 3.3 y *Sobre la Anatomía de Hipócrates*. MACDONALD (2004, 103) apunta a que, estando en Pérgamo, Galeno pudo escuchar rumores acerca del martirio de Policarpo en Esmirna (ca. 156).

¹¹¹ Por ejemplo, Justino, antes de convertirse al cristianismo había degustado otras corrientes filosóficas (estoicismo, platonismo, pitagorismo...) y si se había decidido por el cristianismo era precisamente porque lo consideraba un sistema filosófico comparable y superior a todos ellos (Justin, *2 Apol.* 10; *Dial.* 8). Atenágoras de Atenas solicitó igualmente que los cristianos fuesen juzgados de la misma manera que los miembros pertenecientes a otras escuelas filosóficas (Athenag., *Leg.* 2).

Al igual que a Luciano, a Galeno no le pasó desapercibida la presencia activa de las mujeres en las comunidades cristianas, sobre todo de aquellas no casadas. Pero mientras el autor satírico utilizaba esta presencia como arma arrojada contra los cristianos para tacharles de impúdicos e inmorales, Galeno ensalza las virtudes y la capacidad de disciplina de estas mujeres:

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* 2. 3-4). Trad. Penna, 1994, 344-345.

Galeno, al igual que hacía el autor judío Filón con las terapéutridas del lago Mareotis, ensalza el ascetismo femenino, lo que demuestra que este no siempre era recibido con hostilidad en el mundo romano¹¹². La influencia de Galeno se dejó sentir en el seno del cristianismo. La secta de Teodoto y los valentinianos, por ejemplo, optaron por una teología cristiana más abierta a la filosofía y la especulación, incorporando elementos de la obra galena. Por Eusebio de Cesarea (*H. E.* 5.28.12-13) sabemos que para finales del siglo II este grupo había sido declarado herético y fue excomulgado por su incorrecta interpretación de las Escrituras.

2.5.7. Marco Aurelio: contra la tozudez cristiana

El emperador Marco Aurelio (121-180) dedicó unas breves líneas a los cristianos en sus *Meditaciones*:

¡De qué clase es esa alma que está preparada para desprenderse del cuerpo cuando ya es preciso apagarse, disiparse o permanecer unida! Esta preparación ha de llegar de un juicio propio, no de una simple oposición como pasa con los cristianos, sino de un modo razonado, digno y sin hacer tragedia, de modo que pueda convencer a otro. (M. Aur., *Med.* 11.3). Trad. Cano Cuenca, 2007.

Puede que el emperador escribiese esto después de conocer lo sucedido en 177 en Lyon, donde fueron ejecutados varios cristianos. La actitud cristiana frente al martirio, como observa Carlos García Gual (1990, 19), poco tenía que ver con la estoica

¹¹² Esto no debe ser interpretado como un rechazo por parte de Galeno a las distinciones de género o que entendiéndose el ascetismo femenino como una forma de promoción social de la mujer, que, de lograr superar sus limitaciones, lo hace a través de una conducta masculina.

preparación hacia una buena muerte. El término empleado en el original griego por el emperador, *parátaxis* (confrontación, oposición, etc.) plasma que la rebeldía, contumacia y desobediencia, fuera de toda lógica para un romano, llevaban a los cristianos a un terrible final. Carecen de miedo a la muerte, pero no por una voluntad libre o juicio racional, sino por un sentimiento confuso, por una tozudez y obstinación más propia de seres irracionales, haciendo además de su muerte un espectáculo de ostentación.

A pesar de que no hay ninguna mención expresa a la mujer, he considerado interesante mostrar esta visión de Marco Aurelio sobre los cristianos y sobre su continua negación a sacrificar aún a riesgo de ser ejecutados, ya que se trata de un tópico en la literatura martirial que va a estar presente en muchos de los textos analizados, como se comprobará más adelante.

2.5.8. Celso: mujer, adulterio e histeria

El filósofo Celso escribió lo que se ha dado a conocer como *De vera doctrina* (*La verdadera doctrina*) en torno al año 170. Pese a que su obra se ha perdido, puede ser reconstruida en su mayor parte gracias a *Contra Celsum*, la extensa réplica escrita por Orígenes de Alejandría unos 70 años más tarde. A diferencia de otros autores, Celso no se limitó a poner por escrito la rumorología que le llegaba acerca de las prácticas de los cristianos y por eso en su obra no se emplean las acusaciones habituales de promiscuidad, incestos, canibalismo, infanticidio, etc. Celso conoció de primera mano los textos cristianos, así como sus disensiones internas, y alaba algunos de sus aspectos éticos.

Para Celso el cristianismo era una religión de mujeres y es por ello que mostró un especial interés por el papel que estas desempeñaban en esta religión, en sus labores de proselitismo y evangelización. Además, como intelectual preocupado por la conservación y defensa del orden político-religioso tradicional, supo apreciar que el cristianismo era una fuerza disruptiva que amenazaba los valores tradicionales romanos y las instituciones políticas y sociales.

En la crítica de Celso destacan tres puntos principales por el papel que la mujer ocupa en ellos. Uno de ellos es el origen divino de Jesús. Celso, haciendo uso de la polémica judaica, describe a María a través de la boca de un hebreo como una mujer

que se ganaba la vida como tejedora y que es expulsada por su marido carpintero tras haber quedado embarazada:

Después de esto (Celso) introduce a un fingido judío, que habla con Jesús mismo, a quien arguye, según él se imagina, sobre muchas cosas. Y, en primer lugar, “de que se inventara el nacimiento de una virgen”. 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 **“esta, convicta de adulterio, fue echada de casa por el marido, carpintero de oficio, anduvo ignominiosamente errante y, a la sombra de tejado, dio a luz a Jesús.”** (Or., *Cels.* 1.28). Trad. Ruiz Bueno, 1967.

Celso atribuye el nacimiento de Jesús a una mujer ordinaria acusada de adulterio y que fue expulsada de su propio hogar, en un pasaje que recuerda a la mujer del molinero en el relato de Apuleyo. La figura primordial del cristianismo es por lo tanto producto de una mujer adúltera que, carente de vergüenza, da a luz de forma secreta en la calle.

Por otra parte, defiende Celso que la fe cristiana en la resurrección es producto de una mujer histérica (*pároistros*):

Luego, ya que ha dicho, tomándolo del Evangelio, que Jesús, resucitado de entre los muertos, mostró las señales de su suplicio y las manos taladradas, pregunta así: “¿Y quién lo vio?”. Y, a renglón seguido, calumniando a María Magdalena, que se escribe haberlo visto, se contesta: **“¡Una mujer frenética, como vosotros decís!”**. Pero como no solo se escribe haber visto ella a Jesús resucitado, sino también otros, también a estos trata de insultar el judío de Celso diciendo: “O algún otro de la misma banda de embaucadores”. (Or., *Cels.* 2.58)¹¹³. Trad. Ruiz Bueno, 1967.

Conocedor de los relatos evangélicos y del papel que María Magdalena cumple en ellos, o quizás incluso consciente de la especial consideración de la que este personaje disfrutaba en algunos círculos gnósticos, Celso ridiculiza la creencia cristiana de que su Señor resucitó, pues todo ello es fruto de una mujer víctima de su credulidad y de su exceso religioso. El relato de una mujer histérica puede no ser coherente, pero sí influyente. María Magdalena, en su afán de impresionar a otros, se hace instigadora de esta falsa creencia, con lo que se le está restando toda credibilidad. Al igual que María, madre de Jesús, María Magdalena se nos presenta como una mujer activa, con gran capacidad para el engaño, víctima de una especie de brujería que le hace caer en el

¹¹³ Sigo a MACDONALD (2004) en el empleo del término “histerismo”. LAMPE, 1961, s.v. “*pároistros*”: ‘delirante’, ‘alucinado’ o ‘desvariado’ (*raving*) e ‘histérico’ (*hysterical*). Celso hace uso del mismo calificativo cuando se refiere a falsos profetas y mesías (Or., *Cels.* 7.9-10).

histerismo, pero que a su vez propaga historias falsas y engañosas¹¹⁴. Con esto, Celso demuestra que la historia de Jesús, desde su nacimiento hasta su muerte, es resultado del ingenio y la mente fantasiosa de mujeres inmorales.

Por otra parte, el cristianismo enfrenta a los hijos contra sus padres y destruye la estructura social del Imperio:

Y [Celso] afirma que “entre ellos se dan órdenes como estas: Nadie que sea instruido se nos acerque, nadie sabio, nadie prudente (...). **No, si alguno es ignorante, si alguno insensato, si alguno inculto, si alguno tonto, venga con toda confianza.** 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 (...) Vemos, efectivamente, en las casas privadas a cardadores, zapateros y bataneros, a las gentes, en fin, más incultas y rústicas, que delante de los señores o amos de casa, hombres provecos y discretos, no se atreven a abrir la boca; **pero apenas cogen aparte a los niños mismos y con ellos a ciertas mujercillas sin seso, hay que ver la de cosas maravillosas que sueltan: que no hay que atender ni a padres ni a preceptores, sino creerlos únicamente a ellos.** (Or., *Cels.* 3.44-55). Trad. Ruiz Bueno, 1967.

Celso acusa al cristianismo, como ya habían hecho otros autores antes que él, en centrar sus esfuerzos proselitistas entre los miembros más débiles de la sociedad (mujeres y niños), evangelizando en espacios privados, animándoles a rebelarse y minando la autoridad del dueño de la casa y del *mos maiorum*. Al vincular el cristianismo con los espacios domésticos (y femeninos), Celso hace de la nueva religión una corriente secreta y disruptiva que ataca la función de la *domus*: la protección y garantía del pudor femenino (y por ende del honor masculino). Es más, el cristianismo está privatizando la religión, que debería estar ligada a las instituciones; está causando que la esfera privada engulla a la pública, socavando así el nexo entre la religión y la nación (Wilken, 1984, 124). Celso, consciente de la importancia que la casa tenía en los primeros siglos del cristianismo, tanto como lugar de reunión como foco de nuevas conversiones, hace de ella un espacio a medio camino entre lo privado y lo público. Si estas actividades se celebraban en un lugar tradicionalmente ligado a lo femenino, se podría asumir que las mujeres ejercerían algún tipo de función proselitista o de liderazgo, desbordando así el rol propio de la mujer como sujeto pasivo aprovechándose

¹¹⁴ Esto cala profundamente en el cristianismo; la mujer aparece tanto como víctima de hechizos y manipulaciones (2 Tm 3, 6-7) o como propagadora de falsedades (1 Tm 5, 13).

de la confusión de espacios. Celso acusa al cristianismo de feminizar la religión y de borrar la distinción de espacios, lo que explicaría su fuerza disruptiva.

Además de estos tres puntos, Celso acusa al cristianismo de desligarse de la vida civil (8.2-17): la nueva religión no era revolucionaria porque disponía de hombres y recursos como para amenazar al Imperio y sus leyes, sino porque había generado su propio grupo, con sus propias leyes y normas de conducta, a pesar de carecer de costumbres y tierra propias. Era asimismo una religión moderna, que carecía de la autoridad que le otorgaba la antigüedad y que había corrompido y malinterpretado la herencia judía¹¹⁵.

A pesar de que Orígenes pudo omitir en su réplica los pasajes más ofensivos, lo que se ha podido reconstruir de *La verdadera doctrina* es una vía magnífica para conocer la opinión que un pagano cultivado y defensor de la tradición tenía sobre el cristianismo: un grupo anómalo, irrespetuoso con la esfera pública y perjudicial para la sociedad, en el que las mujeres ejercen el poder de forma clandestina, en el que se violan las normas de conducta tradicionales y en el que la sabiduría proviene de un conocimiento mágico fruto de mujeres corruptas y corruptoras (MacDonald, 2004, 145). Celso combina de manera magistral una serie de conceptos de gran arraigo social en la Antigüedad en su crítica: inmoralidad social, corrupción femenina y actividades religiosas de mujeres. El mero hecho del papel tan visible y activo de la mujer en el cristianismo demuestra naturaleza anómala del mismo.

Desconocemos el alcance que tuvo la obra de Celso, pero el hecho de que Orígenes escribiese una elaborada réplica varias décadas después y de que las copias de *La verdadera doctrina* fuesen retiradas de la circulación indican que debió tener un efecto considerable (Benko, 1984, 158). Además, obligó a que, aparte de furibundos ataques de autores como Tertuliano, otros como el ya citado Orígenes o Clemente de Alejandría tuvieran que redefinir muchas cuestiones cristianas apoyándose incluso en la filosofía griega.

¹¹⁵ Celso mantuvo una actitud crítica con ambas religiones, pero, frente al enemigo común que es el cristianismo, reconoce la antigüedad de las doctrinas y el respeto por la tradición de la religión judaica (Or., *Cels.* 5.25).

2.5.9. Otros

La crítica pagana a la religión cristiana continuó durante los siglos posteriores. Uno de los más afamados críticos del cristianismo fue Porfirio (232-304), discípulo de Plotino. Porfirio, cultivado en el neoplatonismo, con su tratado *Contra Christianos* en 15 volúmenes obligó a varias generaciones de cristianos (Eusebio, Metodio, Apolinar, Jerónimo, Agustín, etc.) a rebatir sus argumentos, gracias a los cuales conocemos fragmentos de su obra. Porfirio se dedicó a refutar los planteamientos cristianos a través de incisiva crítica literaria de las escrituras y a la exégesis bíblica. Su obra se perdió tras las quemaduras ordenadas por Constantino y Teodosio II¹¹⁶. Por otro lado, ya en el siglo IV el emperador Juliano trató de revivir la tradición pagana en obras como *Contra Galileos*, con duras críticas al papel de la mujer en la religión y las escrituras cristianas. Es la crítica propia de alguien educado en el cristianismo y que se convirtió conscientemente a la religión tradicional, por la que sentía gran fervor.

Considero que hasta aquí la importancia de la mujer en la visión de los autores paganos al cristianismo ha quedado demostrada. Ahora bien, ¿cómo afectó la opinión externa a los textos cristianos y a su configuración de un modelo femenino ideal? La constitución del mismo fue un proceso muy complejo, en el que convergieron una amplia variedad de diferencias surgidas en torno a comunidades con sensibilidades diferentes. Estas divergencias iban más allá de la construcción teológica de la nueva religión¹¹⁷, de tal manera que las evidencias de las controversias surgidas en torno al papel de la mujer en el cristianismo, que se manifestaron desde un periodo muy temprano, continuaron a medida que el cristianismo iba adaptándose al tejido social y moral de la sociedad contemporánea.

La historia de la mujer en el cristianismo ha sido descrita por Torjesen (1996, 18) como un drama en el que se entremezclaron la “predicación radical” de Jesús con unas convicciones profundamente arraigadas en torno a las convenciones sexuales, las cuales no tardaron en imponerse a una supuesta interpretación “pro-mujer” del ministerio de Jesús y a la reducida parcela de participación y liderazgo que la mujer

¹¹⁶ Sobre el papel de la mujer en la crítica de Porfirio, cf. DEMAROLLE (1970).

¹¹⁷ Es por eso que KRAEMER (2008, 466) señala que referirse a la “mujer cristiana” significa oscurecer muchas otras categorías sociales operativas como la etnicidad, la regionalidad, el estatus social y, claro está, las diferentes sensibilidades cristianas.

halló en el primer periodo de la nueva religión a medida que la institución eclesiástica se iba consolidando en torno al Mediterráneo.

**3. EL MODELO FEMENINO IDEAL EN EL CRISTIANISMO:
EL PESO DE LA HERENCIA**

3.1. Introducción

A continuación, haré un breve recorrido por la literatura cristiana de los primeros siglos, desde los Evangelios hasta algunos de los autores más representativos de esta religión, tratando de destacar aquellos puntos más esenciales de sus concepciones en torno a la feminidad y su encaje en la forma en la que el cristianismo entendía el mundo. En su estudio “Ideology, History and the Construction of “Woman” in Late Ancient Christianity” (1994), la profesora Clark defendió que el cristianismo heredó del paganismo los constructos ideológico-religiosos a partir de los cuales se naturalizó y universalizó una serie de modelos femeninos que condicionaron enormemente no solo la conducta sino también la consideración social de la mujer. El cristianismo resultó atractivo para la mujer entre las diferentes opciones religiosas que ofrecía el Imperio¹¹⁸ aunque, finalmente, lejos de permitir a la mujer escapar de las estructuras de género tradicionales, acabó reforzando con nuevas formulaciones los presupuestos patriarcales y misóginos preexistentes (Pedregal, 2004, 204). Mentxaka (2018, 322 s.), en esa misma línea, sugiere que las fuentes muestran una realidad en la que las mujeres, en algún momento y en alguna zona del Imperio, pudieron llegar a incorporarse en clave de igualdad y coparticipación en la responsabilidad eclesial, desempeñando tareas ministeriales en algunas comunidades, aunque acabara prevaleciendo el planteamiento de la ortodoxia cristiana occidental que circunscribía a la mujer al ámbito familiar. Estas fuentes que incluyen a mujeres visibles y protagonistas son producto de unos inicios en los que no estaba definida una ortodoxia y en los que convivían una gran pluralidad de corrientes filosófico-teológicas que, en algunos casos, pudieron favorecer que las mujeres desempeñaran funciones destacadas en sus respectivas comunidades.

Al ser en muchos aspectos el cristianismo un heredero de las concepciones previas en torno a la feminidad, la mujer mártir se aparece como un elemento interno notablemente disruptivo que va a cuestionar muchos de los preceptos que podemos encontrar en los primeros escritos cristianos y en autores posteriores, por lo que he considerado necesario realizar una síntesis de estos últimos para un mejor contraste y que la mujer mártir, la mujer masculina, sea presentada con todo su potencial transgresor.

¹¹⁸ Entre los estudios dedicados a este tema destaca el realizado por STARK (1997), que defendía que dentro de la subcultura cristiana el estatus de la mujer era más favorable que la de sus coetáneas del mundo grecorromano. Sus teorías fueron refutadas con acierto por CASTELLI (1998).

3.2. Los Evangelios: ¿un Jesús radical?¹¹⁹

Ninguna enseñanza atribuida a Jesús puede considerarse misógina o restrictiva para las mujeres y, en todo caso, algunas son realmente solidarias. Por eso fue relativamente sencillo para las primeras estudiosas feministas describir un primer cristianismo “igualitario” al que le siguió otro de subordinación de la mujer que se inició prácticamente con Pablo y se consolidó con los principales autores masculinos ortodoxos.

El profundizar en hasta qué punto Jesús rompió con el orden establecido sobre la concepción de la feminidad y sus valores en el contexto de la Antigüedad es algo que se escapa al objeto de estudio de este trabajo, pero es innegable que en los evangelios hay varios pasajes en que las mujeres cobran un notable protagonismo. El mismo Jesús es un inversor de las tradiciones de géneros: es apolítico, es un pacifista, es amigo de mujeres y marginados y es (probablemente) célibe en un mundo donde la virilidad se medía en buena parte por la potencia sexual que se manifestaba en la capacidad de engendrar hijos. El hecho de que hayan sobrevivido las enseñanzas que lo muestran cercano a las mujeres, y ello en un ambiente cultural profundamente androcéntrico, podría significar que estos hechos eran difícilmente discutibles. Los evangelios suponen una base textual muy reducida como para apoyar en ella una participación activa de las mujeres en el movimiento carismático de Jesús, pero Kraemer (1992, 131), por ejemplo, señala que corrientes metodológicas como la teología feminista han demostrado la presencia y actividad de las mujeres en los orígenes de la religión cristiana, aunque aún queda un largo camino por recorrer para definir cuál era la naturaleza exacta de esta implicación.

Ya el Evangelio de Marcos, el primero en ser redactado, atestigua la presencia de mujeres en el movimiento de Jesús, mujeres a las que el autor dota de nombre propio: María de Magdala; María, madre de Santiago y José, y Salomé habían seguido y servido a Jesús desde Galilea (Mc 15, 40). A esta lista Lucas (8, 1-3) añade a Juana, la mujer de Cusa, y a Susana, a las que Jesús ha curado de enfermedades y malos espíritus. Como observa Corley (1993, 39), el hecho de que un grupo de mujeres participaran en

¹¹⁹ Los evangelios son cronológicamente posteriores a las epístolas paulinas. No obstante, he decidido respetar el orden bíblico tradicional pues es en los primeros donde queda constancia de las enseñanzas de Jesús de Nazaret. PIÑERO (2006, 327 ss.) ha sido mi referente fundamental a la hora de atribuir la cronología a los textos neotestamentarios empleados en este apartado.

el ministerio de Jesús y acompañaran a un grupo de hombres itinerantes con los que se mostrarían en público y a los que servían con sus bienes haría que se las considerase promiscuas. Schüssler-Fiorenza (1989, 189 ss.) defiende por su parte que el movimiento de Jesús actuaba como un grupo independiente de su contexto cultural y con tendencia al igualitarismo¹²⁰. Pero esta conducta podía ser el resultado práctico de un movimiento itinerante que reclutaba a sus seguidores de los estratos sociales más bajos, gracias en parte a la inversión escatológica de las enseñanzas de Jesús (*Mc* 10, 31; *Mt* 19, 30 y *Lc* 13, 30).

Además, en los evangelios se recogen pasajes de sanación, como la suegra de Pedro (*Mc* 1, 29-31; *Mt* 8, 14), la hija de Jairo (*Mc* 5, 21-43; *Mt* 9, 18-26 y *Lc* 8, 40-56), la mujer sirio-fenicia (*Mc* 7, 34-30 y *Mt* 15, 21-28) o la hemorroísa (*Mc* 5, 24-34, *Mt* 9, 20-22 y *Lc* 8, 43-48)¹²¹. La actitud de Jesús con las mujeres se presenta en otros episodios con cierta libertad: viola las leyes de la impureza al tocar a la hemorroísa (*Lev* 15.25-30); cuando resucita a la hija de la mujer de Canaán (*Mt* 15, 21-31) está ayudando a una idólatra y enemiga de los judíos, de la misma forma que ocurre con la samaritana, que, para sorpresa de los apóstoles, además es adúltera (*Jn* 4, 27). Todas estas mujeres representan la simpleza y la pureza de la fe femenina, que se convierte en objeto de curación y de salvación a pesar de sus cuerpos contaminados, frente al escepticismo de los apóstoles, quienes, en la mayoría de estos pasajes, se muestran escépticos, cuestionan su autoridad (*Mc* 5, 25-34), piden signos (*Jn* 20, 25) y se agarran a lo terrenal, como cuando Jesús se ve obligado a reprender a Pedro (*Mt* 16, 22).

Así, aunque se aprecia en Jesús una especial sensibilidad por el mundo femenino, las mujeres (a diferencia de los apóstoles) no reciben ningún llamamiento ni son enviadas a misión. Esta relación de Jesús con las mujeres (curaciones, acogida en su séquito, etc.) ha hecho que autores como Küng (2002, 16-18) o Pagola (2007, 211-38) se refieran a una relación de Jesús con ellas más bien desinhibida y libre. Griffin (2002, 8) añade que para seguir la llamada de Jesús era necesario una reorganización de la vida,

¹²⁰ En esta misma línea, STEGEMANN y STEGEMANN (2001, 507) apuntan a que este movimiento itinerante obligaba tanto a hombres y mujeres a abandonar a la familia, con lo que ambos están rompiendo con las funciones y estructuras tradicionales; por su parte PEDREGAL (2007, 418) señala que, en una sociedad esclavista y patriarcal, este cristianismo germinal supo lanzar un mensaje liberador que ofrecía a los dominados argumentos y vías efectivas para la subversión.

¹²¹ En el evangelio lucano el número de sanaciones a mujeres es mayor. Para la profesora Carmen BERNABÉ (2006, 7) el hecho de que Lucas aumente el número de sanaciones femeninas respecto a Marcos puede ser indicio de la situación de inestabilidad y protesta por parte de las mujeres de la comunidad lucana. Por ello Jesús tiene que exorcizar a la mujer de sus posesiones malignas.

es decir, una alteración de las estructuras familiares tradicionales (Lc 9, 59-60), de modo que las mujeres eran tratadas como seres humanos completos (Mc 14, 3-9; Lc 10, 38-41). Ello significaba para la mujer la libertad de ser definidas más allá de la biología y de su papel como compañeras sexuales y criadoras de hijos; eran igualmente criaturas de Dios y hermanas espirituales. Al igual que los hombres, el cuerpo de las mujeres se convertía en un templo del Espíritu Santo con el bautismo y no era solo un agente de corrupción.

Otros pasajes significativos los encontramos en los denominados Evangelios de la Infancia (esto es, los comienzos de Mateo y Lucas). Destaca por un lado que Mateo incluya a cuatro mujeres de tradición bíblica en la genealogía de Jesús: Tamar, la extranjera; Rahab, la prostituta de Jericó, Ruth la moabita y a Bethsabé la adúltera (Mt 1, 1-17). Y, destaca, sobre todo, la disponibilidad de María a la hora de acatar la voluntad de la divinidad: *Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum* (Lc 1, 38). Con sus palabras, María ha renunciado al control sobre sí misma, lo que es un síntoma de aceptación y sometimiento pasivos a las decisiones de otro, de la disponibilidad del cuerpo femenino para el varón, en este caso divino. María se convierte así en un modelo ideal y en paradigma de la buena esposa: se pliega a la voluntad de un hombre que se apodera de su cuerpo (Pedregal, 2007, 423 ss.)¹²². Su reunión con Isabel (Lc 1, 39-45) es un pasaje muy femenino: Isabel es la primera en ser consciente del fruto del vientre de María y por eso la alaba. Esta amistad y solidaridad entre María e Isabel se traslada así a sus hijos Jesús y Juan (Cooper, 2014, 50).

En Mc 14, 3-9 (y Mt 26, 6-13) Jesús es ungido a manos de una mujer que, al estar presente en un banquete, manifiesta su disponibilidad pública:

*Iesus autem dixit: "Sinite eam, quid illi molesti estis? Bonum opus operata est in me (...)." (Mc 14, 6)*¹²³

Pero Jesús dijo: "Dejadla en paz; ¿por qué la molestáis? Buena obra es la que ha hecho conmigo (...)." ¹²⁴

¹²² La cultura clásica es rica en historias legendarias y mitológicas de dioses y héroes que disponen a voluntad del cuerpo de las mujeres. Daniele CERRATO (2011, 85) señala que ser la elegida de un dios, aunque fuese en contra de la propia voluntad, era un privilegio. María es recordada en la tradición cristiana como una mujer pura y virgen, dispuesta al autosacrificio, que, encarnando la pasividad y la domesticidad, se hace discípula de su hijo. Es lo que DALY (1984, 105) denomina "modelo de víctima de violación"; la supuesta voluntad de María de ver su cuerpo invadido es resultado de una proyección de una fantasía masculina.

¹²³ Todos los textos de la *Vulgata* de COLUNGA y TURRADO (2005).

Jesús permite que ella le unja a pesar de los reproches de los presentes. Esta mujer puede representar un ejemplo positivo de discipulado femenino, puesto que es capaz de reconocer el destino pasional del profeta. Al tomar como ejemplo a la mujer que le unge, está reconociendo la universalidad del proceso de redención. Los hombres, con su inhospitalidad, no comprenden el signo escatológico de la mujer (Kelhoffer, 2010, 89).

En el episodio de la estancia de Jesús en la casa de María y Marta (Lc 10, 38-42) encontramos en estas dos mujeres dos perfiles femeninos muy diferentes. Marta es tratada como una mujer de la Torá, que cuando llegan los hombres acude a preparar la comida y todo lo necesario. Pero a su vez es una mujer capaz de albergar a Jesús y su séquito en su casa como anfitriona, mostrando por lo tanto una importante autonomía económica. Además, se dirige a Jesús para hacerle llegar su desacuerdo, lo que muestra su posición en el hogar. Pero María rompe con ese modelo tradicional y, en un espacio que se mueve entre lo público (una reunión de hombres) y lo privado (este pasaje sucede en el interior de una vivienda), se coloca a los pies de su maestro en una posición de discipulado. Constance F. Parvey (1974, 141) observó en este pasaje la plasmación del cambio de una etapa: de una en la que una mujer no puede sentarse a los pies de su rabí ni acceder a las escrituras, a un tiempo nuevo abierto por Jesús en el que la mujer rompe con el modelo genérico que le había sido adjudicado. Jesús, además, no prohíbe a María que se sitúe a sus pies, con lo que está invitando a otras mujeres a hacer lo mismo. Que un rabí judío como Jesús, en un ambiente en el que la mujer era apartada del estudio de la Torá, diga a María que “eso no le será arrebatado” es muy significativo y podría indicar que Jesús estaba dispuesto a cambiar el lugar de la mujer en el paisaje espiritual de su tiempo (Cooper, 2014, 42). En cambio, hay que ser extremadamente cautelosos, pues autores como Stegemann y Stegemann (2001, 548), aunque admiten que es un escenario en el que se refleja la tensión existente entre el rol tradicional de la mujer como era servir la mesa y atender a los varones (Marta) con la asimilación de condición de discípula por parte de María, esta no deja de moverse dentro de un marco tradicional grecorromano: no se sienta a la mesa con Jesús, sino a sus pies, por lo que no parten de una situación igualitaria. Asimismo, escucha en silencio, actuando como un sujeto receptivo.

¹²⁴ Todas las traducciones del Nuevo Testamento de BOVER y O' CALLAGHAN (2011).

En el asunto de la resurrección, con todo, se observa mejor esta tensión en el papel que la mujer está llamada a desempeñar (Mc 16, 1-8). Mientras que los apóstoles han huido, son las mujeres las que están a los pies de la cruz y las que luego se encargan de preparar el cadáver para el entierro –función propia de la mujer en la cultura hebrea–, todo ello expresado con un final abrupto. Las mujeres acuden al sepulcro y ven un ángel que les anuncia la resurrección del señor y les ordena que den la buena nueva al resto de discípulos. Ellas, en cambio, salen corriendo del sepulcro y, atemorizadas, no transmiten la noticia:

At illae exeuntes, fugerunt de monumento; invaserat enim eas tremor et pavor; et nemini quidquam dixerunt; timebant enim. (Mc 16, 8)

Y saliendo huyeron del monumento, pues se había apoderado de ellas temblor y estupor, y a nadie dijeron nada, porque tenían miedo.

Este final, que deja a estas mujeres en una posición más que comprometida, fue modificado por una mano desconocida que conocía lo escrito por evangelistas posteriores (Mt 28, 1-15; Lc 24, 1-12 y Jn 20, 1-18); en su versión María Magdalena sí que da testimonio de la resurrección de Jesús (Mc 16, 9-11), aunque no la crean¹²⁵.

Lucas (24, 9-12) narra cómo los discípulos no creen lo que escuchan de boca de las mujeres, lo que señala esa conceptualización de la mujer como tendente al exceso religioso y a la impresionabilidad. Tiene que acudir Pedro al sepulcro para confirmar la resurrección de Jesús¹²⁶. Juan (20, 1-18), por su parte, otorga un papel especial a María Magdalena. Algunos discípulos, entre ellos Pedro, visitan el sepulcro, pero no vislumbran la resurrección del Señor. En cambio, a ella se le aparecen los ángeles y posteriormente el mismo Jesús, que le encarga propagar la buena nueva. Parece más bien una escena idealizada que rompe con la tradición de los evangelios sinópticos, donde el protagonismo de María Magdalena es menor (Piñero, 2007, 135 ss.)¹²⁷. Un copista posterior añade un final alternativo en el que queda patente la predilección de Jesús por Pedro (Jn 21, 15-19), quizás en un momento en el que la corriente que

¹²⁵ “Habiendo resucitado al amanecer el primer día de la semana, se apareció primeramente a María Magdalena, de la cual había lanzado siete demonios. Ella fue a dar la buena nueva a los que habían andado con él, que estaban afligidos y lloraban. Y ellos, oyendo decir que vivía y había sido visto por ella, no lo creyeron.” (Mc 16, 9-11).

¹²⁶ Pablo, que escribe sus epístolas antes de la redacción del evangelio marcano, unos 20 años después de la muerte de Jesús, desconoce por completo el papel de las mujeres en la resurrección. Él consideraba que fue Pedro el primero en presenciar a Cristo resucitado (1 Cor 15, 5-8). Ciertamente a Pablo no le beneficiaba en nada reconocer esto, ya que Pedro lideraba la facción religiosa rival.

¹²⁷ Igualmente, en el *Evangelio de Pedro* (50-60), se resta importancia al descubrimiento de las mujeres, puesto que para cuando estas llegan al sepulcro este ya había sido descubierto por un grupo de hombres.

reconocía a Pedro como líder estaba imperando en el naciente cristianismo. Ahora, el papel de María Magdalena en el relato de la resurrección de Juan o la rectificación del final del evangelio marcano sugieren que había comunidades que acogieron bien esta presencia femenina en el pasaje¹²⁸.

En los *Hechos de los Apóstoles*, un texto que tradicionalmente ha sido atribuido al mismo redactor del evangelio lucano (Piñero, 2006, 369 ss.), la mujer está presente como parte de la primera comunidad de Jerusalén (5, 14) y, como tal, también es objeto de persecución (22, 4). Aparecen escenas de curación de mujeres como Tabita de Jafa (9, 36-43) y la adivina de Filipos (16, 16-18), mujeres profetisas como las hijas de Felipe (21, 8) y como anfitrionas de las primeras iglesias domésticas: María acoge a Pedro en su casa (12, 12); Lidia de Tiatira (16, 14 ss.) –la primera conversa de Occidente– pone su *oikós* al servicio de Pablo y sus enseñanzas, igual que Aquila y Priscila acogen a Pablo en Éfeso (18, 26). Los primeros testimonios evidencian, por tanto, que la mujer fue un agente fundamental en la expansión de los primeros años poniendo a disposición de los propagadores su vivienda y su patrimonio, hasta el punto de presidir comunidades domésticas. Mentxaka (2018, 318) señala que, según las claves jurídico-sociales de la época, los cristianos clientes debían mostrar una actitud de deferencia y obediencia respecto a ellas.

¹²⁸ El autor de los *Hechos* no menciona a ningún apóstol ni mujer en concreto en su breve presentación de la resurrección de Jesús: “(...) hasta el día en que, después de dar sus instrucciones por el Espíritu Santo a los apóstoles que él se había elegido, fue llevado a lo alto; a los cuales también, después de su pasión, se había presentado vivo, con muchas pruebas evidentes, dejándose ver de ellos dentro del espacio de cuarenta días y hablándoles de las cosas referentes al reino de Dios.” (Hch 1, 2-3).

3.3. Pablo y las cartas deuteropaulinas: la pugna por la integración social

Los primeros testimonios escritos de la literatura cristiana, es decir, las epístolas de Pablo de Tarso¹²⁹, son prueba de que la reacción de la crítica pagana y de la opinión pública fueron un condicionante en la configuración y concepción del modelo femenino cristiano. Estas cartas reflejan en primer lugar una presencia notable y activa de la mujer en las primeras comunidades, aunque es complicado generalizar pues fueron escritas para unas comunidades concretas con necesidades específicas que dificultan una reconstrucción histórica (Castelli, 1999, 223). Así, de los treinta nombres que aparecen en la *Carta a los Romanos*, diez son de mujeres, destacando algunas como Febe, a la que llama “nuestra hermana” (*adelphé*), diaconisa de Cencreas (*diákonos*) y protectora (*prostátis*) de otros hermanos y encargada de llevar la misiva a la comunidad romana¹³⁰; Prisca y su esposo Aquila son llamados “colaboradores” (*synergoí*) en Cristo¹³¹; María, Trifenia, Trifosa y Persis que han trabajado (*kopiáo*) por el Señor¹³²; o Junia, que junto con Andrónico es señalada como ilustre apóstol (*epístemoi en tois apostólois*)¹³³. La faceta de la mujer como anfitriona aparece, por ejemplo, ya en otras cartas en la figura de Ninfa de Laodicea (Col 4, 15) o en la de Cloe, cuyo hogar alberga a la problemática comunidad corintia (1 Cor 1, 10-11) y que bien podría ser la dueña de una

¹²⁹ La bibliografía sobre la actitud de Pablo respecto a la mujer es incontable. Cf., a modo de ejemplo, SCHÜSSLER-FIORENZA (1989, 39); MUÑOZ (2008) y CASTELLI (1999, 233 n. 2 y 5); para un estado de la cuestión, FITZMEYER (2008, 528-35). Sobre el corpus paulino, cuya autenticidad cuenta con la venia de la gran parte de los expertos, cf. CASTELLI (1999, 221).

¹³⁰ Rm 16, 1. COOPER (2014, 8) compara el empleo del término *prostátis* con el de *prostatissa* que recibe una tal Junia Teodora de Corinto por parte de la Liga Licia, a cuyos miembros acoge en su casa cuando por motivos comerciales se encuentran en el puerto griego. El término *diakonos* no puede hacer referencia a la existencia del ministerio femenino que se desarrolla más tarde, sino que es una palabra aplicada a encargados de asuntos logísticos y provisiones. Quienes traducen al inglés emplean la palabra “ministro”, aplicado a hombres que enseñaban, predicaban y ofrecían servicios espirituales a los recién conversos. El término *prostátis* solo se emplea en esta ocasión en el Nuevo Testamento. Sugiere un rol de protección y patronato públicos, aunque las traducciones suelen emplear el término “ayudante”. CASTELLI (1999, 224), por su parte, sugiere el término “benefactora”.

¹³¹ Rm 16, 3. El hecho de que sea nombrada antes que su marido es señal de que Prisca era alguien importante para Pablo por sí sola (COOPER, 2014, 6). Lo habitual en los antiguos autores es referirse a la pareja solo por el nombre del marido. Prisca y Aquila aparecen también en Hch 18, 2. Que Pablo emplee el término “*synergós*”, como cuando se refiere a Apolo en 1 Cor 3 evidencia que es un término de respeto por la labor misionaria realizada.

¹³² Rm 16, 6 y 12. De igual forma, en su *Carta a los filipenses* (4, 2-3), Pablo llama al orden a Evodia y Síntique, que habían trabajado (*synethlésan*) por el Evangelio. El hecho de que exija la concordia entre estas dos mujeres indica que desempeñaban algún tipo de responsabilidad en la comunidad.

¹³³ Rm 16, 7. Se mantiene el debate sobre si Junia es un nombre femenino o masculino (Junías, como en el caso de BOVER y O’ CALLAGHAN, 2001). Algunas autoras (BROOTEN, 1977; TORJESEN, 1996, 46; GÓMEZ-ACEBO, 2005, 14, BERNABÉ, 1997, 374) achacan esta modificación (*Junias*) a la tendencia de los traductores modernos, puesto que no se podía entender que la calificación de apóstol se emplease para referirse a una mujer. Pero ya entre los propios autores antiguos no había una posición clara en torno al sexo de esta figura. Cf. Chrys., *Hom in Rom.* 31, 7; Epiph., *Index Discipulorum* 125, 19-20). Véanse otros casos similares en RUSSELL (1985).

casa donde parte de la servidumbre se había convertido al cristianismo y no tendría ni siquiera consciencia de que tal cosa hubiera ocurrido. O, por otra parte, podría ser la anfitriona y líder de la comunidad corintia a la que Pablo dirige su misiva desde Éfeso (Cooper, 2014, 20).

Estas alusiones evidencian una densa red de hospitalidad entre las comunidades de diferentes localidades del Imperio, pero no permiten atisbar qué funciones concretas ejercían estas mujeres más allá de sus apelaciones como apóstoles o compañeras. Como bien establece Castelli (1999, 225), estas sucintas referencias evocan más preguntas que respuestas.

No faltan, con todo, reconstrucciones históricas de las mujeres que aparecen en las epístolas paulinas¹³⁴. Como mujeres, se habían encargado de la administración de sus hogares, con lo que el que se hicieran cargo de la gestión de algunas comunidades parece algo plausible, más aún en el caso de mujeres como Lidia, que dado su nivel económico como mercader de púrpura podía asumir el patronazgo de estas comunidades y apoyar económicamente las misiones apostólicas. Autores como Stephen B. Clark (1980, 135) se muestran muy prudentes al respecto: las comunidades helenistas asumieron las relaciones jerárquicas de la familia tradicional, pero admite que, al igual que en algunos *collegia* y ritos cúltricos, en este contexto la mujer podía moverse con cierta igualdad relativa que no podía ser bien vista por sus contemporáneos paganos.

En los escritos de Pablo, por otra parte, se observa cierta tensión entre una tendencia “igualitaria” respecto al género y al estatus social y el temor a romper con el orden establecido y exponer las comunidades al ojo público. En su *Carta a los Gálatas* Pablo escribe lo que puede ser considerado un pronunciamiento de la androginia mítica, un rito bautismal o un anuncio de la igualdad escatológica de sexos:

Non est Iudaeus neque Graecus, non est servus neque liber, non est masculus et femina; omnes enim vos unus estis in Christo Iesu. (Gal 3, 28)

Porque todos sois hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús. Pues cuantos en Cristo fuisteis bautizados, de Cristo fuisteis revestidos. **No hay ya judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni hembra, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.** (Gal 3, 26-28)

¹³⁴ Como el mencionado estudio de WIRE (1990), aunque reconoce que no se puede tener acceso directo a las mujeres de las comunidades del primer cristianismo ya que no han sobrevivido fuentes escritas, si es que alguna vez existieron.

Estando en Cristo la sexualidad ha pasado a un segundo plano y no es criterio válido para establecer diferentes estatus, como tampoco va a ser la esclavitud¹³⁵. Los términos empleados por Pablo, macho (*ársen*) y hembra (*thélys*), y no varón (*anér*) y mujer (*gyné*), así como el contexto previo, donde equipara a judíos y no judíos, sugieren que Pablo pensaba en la supresión de los sexos de la creación y no en los roles atribuidos a los mismos. Meeks (1974, 181-82) opina que las palabras de Pablo están promulgando una nueva realidad a través del mero proceso de ser pronunciadas, pero Castelli (1999, 230) cree que esta fórmula bautismal hay que situarla en el contexto de una carta reprobatoria a los gálatas, que trata de interrumpir unas prácticas de la ley judía por parte de estas comunidades. Es un argumento dualista con una serie de oposiciones binarias cuya repetición y amplificación trabajan retóricamente para que el lector sea persuadido. Además, Pablo ya ha mostrado en otros escritos que para él la diferencia de género es producto de la autoridad divina (1 Cor 7, 3-4).

Justamente en la *Primera Carta a los Corintios* Pablo se muestra más preocupado por la respetabilidad de las comunidades, pues ya ha sido objeto de rechazos y hostilidad, pero a la vez apuesta por algunas líneas contraculturales para que los fieles comiencen a distinguirse del mundo terrenal, como la recomendación a permanecer célibes en el matrimonio (7, 25-31) o, en el caso de las viudas, a permanecer célibes hasta la muerte para una mayor dedicación a los asuntos del Señor (7, 39-40)¹³⁶. En una tradición en la que la función natural de la mujer era la procreación y con una legislación como la *augustea*, que penalizaba a las viudas que no volvían a contraer matrimonio¹³⁷, este tipo de consejos podían ser contemplados como un desafío al orden establecido y como una subversión del sistema de valores. Pablo es consciente de que era muy difícil que la mayor parte de los cristianos siguieran un ideal ascético, lo que le lleva a aceptar la institución del matrimonio, pero con contradicciones: es un vínculo indisoluble (1 Cor 7, 10-11), aunque en otras ocasiones admite la posibilidad de

¹³⁵ La fórmula en también está presente en 1 Cor 12, 13 (y en la pseudoepigráfica Col 3, 11), pero ha retirado la dicotomía hombre-mujer. Hay que tener en cuenta que la escatología está muy presente en el pensamiento paulino. Pablo de Tarso pensaba que los cuerpos iban a transformarse en espíritu, por lo que Daniel BOYARIN (1995, 472) se ha referido a él como un protoencratita, ya que contemplaba la *enkrátēia* (“autocontrol”) y el rechazo a la sexualidad como un método para anticipar la inminente vida espiritual.

¹³⁶ En el ámbito romano lo habitual era que una mujer se volviera a casar tras la muerte de su marido. Algunas de las mujeres permanecían sin casarse de nuevo por fidelidad a su primer y único marido. Estas, conocidas como *univirae*, serán ensalzadas como en el caso de Cornelia, la madre de los Gracos.

¹³⁷ Cf. GARDNER (1986, 77 ss.). Si Pablo permite a la mujer permanecer sin casarse, está potenciando además que continúe sin la protección de un varón, con lo que, según los cánones que hemos descrito antes, es la mujer la que actúa como garante de su propio pudor frente a las amenazas exteriores.

un segundo matrimonio (1 Cor 7, 39-40)¹³⁸. Pablo no reconoce a la mujer como la imagen inmediata de Dios, privilegio que le corresponde al hombre. La mujer es la cabeza del hombre, mientras que la cabeza del hombre es Cristo (1 Cor 11, 3-12).

Se refleja una jerarquía descendiente divinidad-hombre-mujer en la que se vuelve a insistir (1 Cor 11, 8-9), aunque, en el versículo siguiente (12), se reconoce cierta reciprocidad, porque el hombre, a su vez, proviene de la mujer y todo proviene de Dios. Esta epístola también permite identificar algunas de las funciones que desempeñarían las mujeres, como la profetización o la enseñanza. Que Pablo ordene a la mujer profetizar con la cabeza cubierta por un velo (1 Cor 11, 4-6) puede relacionarse con la preocupación de Pablo por mantener el decoro y la modestia sexual de la mujer, aunque a la vez está sancionando su actividad profética. Cuando la mujer profetiza está realizando una labor de prestigio y el velo se encarga de garantizar su pudor y su sumisión a la autoridad masculina¹³⁹, pues el hombre, imagen de Dios, no ha de profetizar con la cabeza cubierta. Es la forma en la que la mujer ha de conservar su estatus subsidiario, pues al contrario es impura y desafía el orden bíblico de la misma creación¹⁴⁰. Meeks (1974, 202) considera que en la comunidad corintia se estaba practicando lo que él denomina una escatología realizada, mientras que Pablo en su carta predica una escatología “reservada”, donde las distinciones simbólicas entre hombre y mujer continuaban en la existencia terrenal, pero se eliminaban las distinciones funcionales para construir la comunidad. Para Cameron (1996, 26-35), no obstante, Pablo se muestra aquí como un reaccionario que pese a contar con mujeres patronas, profetas y maestras trata de encontrar modos en los que los cristianos se muestren como el resto de la sociedad.

Más adelante, en esta misma, carta Pablo ordena que la mujer guarde silencio en las asambleas, lo que contradice la autorización a la mujer para la profecía siempre y

¹³⁸ Los textos posteriores se irán decantando claramente por la indisolubilidad del matrimonio: Herm., *Mand.* 4.1.9 o *Just.*, *I Apol.* 15; *Tert.*, *Adv. Marc.* 4.34.4.

¹³⁹ El llevar la cabellera suelta era además característica de los cultos extáticos que recordarían a episodios controvertidos como los de los *Bacchanalia*. En las fuentes hebreas el cabello suelto se identificaba con la impureza y la disponibilidad sexual (Dt 22, 5; Nm 5, 18; Lv 13, 45). En Is 3, 24 es una forma de arrepentimiento espiritual.

¹⁴⁰ Las mujeres deben dejar su pelo crecer a modo de cubierta (1 Cor 11, 15), y así la relación terrenal entre el hombre y la mujer se debe ajustarse a la del *Génesis*. El pelo largo emascula al hombre, de la misma forma que el pelo corto hace poderosa a la mujer. El cruce de géneros viola las normas de pureza hebreas y contamina la totalidad de la comunidad.

cuando lo haga con la cabeza cubierta (1 Cor 14, 33-36)¹⁴¹. Es posible que aquí Pablo se refiera enseñar y deliberar en un intento por salvaguardar una especie de prototradición apostólica, o que solo se refiera a las mujeres casadas, pues solo ellas tienen maridos a los que preguntar. Otra teoría puede ser que aquí Pablo no se dirige a las profetisas, sino a los oyentes, pues cuando establece que es deshonroso para la mujer hablar el término griego (*sigátosan*, *loc.cit.* 34) se refiere al hablar a nivel de conversación, no a profecía. Por lo tanto, Pablo no ordena que las profetas estén en silencio, sino que los oyentes han de permanecer en silencio, lo que iría en concordancia con el tono general de la epístola paulina, aunque cabe preguntarse por esa especial fijación en la mujer cuando la carta hace mención tanto a hombres como mujeres (Cooper, 2014, 32).

Este tipo de regulaciones evidencia la fragilidad de la frontera entre lo privado y lo público en la asamblea de los comienzos del cristianismo, puesto que, a pesar de que el *oikos*, el espacio doméstico, privado y femenino, es la plataforma y estructura básica de organización para el culto y la reunión (Rivas, 2008, 24), estas celebraciones constituían un evento público. Si la mujer hablaba estaba contraviniendo el sistema de valores. Es la preocupación por decoro y la respetabilidad social lo que determina la conducta de hombres y mujeres en torno al culto comunitario, y en aquellos pasajes en los que Pablo había mostrado cierta ambigüedad, los posteriores autores cristianos se dedicarán a negar todo papel de liderazgo a la mujer, atribuyendo a sus miembros femeninos lo que la crítica externa les atribuía como grupo (MacDonald. 2004, 81).

Continúan esta labor las cartas deuteropaulinas, escritas por discípulos y seguidores de Pablo en su nombre en las décadas posteriores a su muerte (mediados del siglo I). Hay que destacar aquí los denominados Códigos Domésticos neotestamentarios, donde se centran en las relaciones entre los miembros que conforman la *domus* (Ef 5, 22-29 y Col 3, 18-4, 1¹⁴²). Emulando lo escrito por Pablo (1 Cor 11), el autor de la *Carta a los efesios* afirma que el hombre es la cabeza de la mujer, de la misma forma que Cristo es la cabeza de la Iglesia:

¹⁴¹ La brusquedad de este pasaje y sus contradicciones han hecho pensar a autores como CONZELMANN (1969, 246), LIETZMAN (1969, 75) y WIRE (1990, 149) que se trata de un añadido posterior, por lo que no formaría parte del pensamiento paulino. COON (1997, 34) sugiere que aquí Pablo puede estar atemperando la radicalidad de sus propuestas sobre el ascetismo y el celibato con una conducta comunitaria más tradicional.

¹⁴² También podrían entrar en esta categoría Tt 2, 1-10 y 1 Pe 2, 13-3, 7, en que se acentúa la necesidad de la buena conducta de la mujer como herramienta para la conversión de su marido (asimismo 2 Tm 1, 5).

Las mujeres sométanse a sus propios maridos, como al Señor, pues el varón es cabeza de la mujer, como también Cristo es cabeza de la Iglesia, cuerpo suyo, del cual él es Salvador. Pero como la Iglesia se sujeta a Cristo, así también las mujeres a sus maridos en todo. (Ef 5, 22-23)

Con este pasaje el que escribe en nombre de Pablo cimenta cristológicamente la inferioridad y la sumisión de la mujer, de la misma forma que se está legitimando teológicamente las relaciones del hogar como imagen de cómo debe funcionar la *res publica*. Se insiste con frecuencia en la sumisión de la mujer al marido, pero también son numerosas las recomendaciones en la línea de la ética matrimonial de otros textos éticos, políticos y filosóficos contemporáneos sobre el ordenamiento sexual de autores como Plutarco (*Moralia* 142E) en la que se aconsejaba al marido tratar con ternura y respeto a su mujer. Es una recopilación de los roles y las obligaciones que han de ser mantenidas para un funcionamiento correcto de la casa, de la misma forma que la buena administración de la *domus* es necesaria para la adecuada gestión de la ciudad y el estado¹⁴³. Esta concordia entre una pareja de casados tenía la gran responsabilidad de expresar la armonía ideal de todo un conjunto social (Brown, 1988, 57). Este lenguaje, entendible para el mundo exterior, tendría importantes consecuencias para las primeras mujeres cristianas, que tendrán que asumir una vida muy semejante a las matronas romanas.

Las *Cartas Pastorales* (1^o y 2^o *Cartas Timoteo* y *Carta a Tito*), así llamadas por sus instrucciones dirigidas a la gestión y organización de las comunidades, son un claro ejemplo de cómo se ha impuesto la dinámica cristiana que busca la respetabilidad social y la adaptación a los cánones tradicionales. Frente a textos más o menos contemporáneos como los apócrifos *Hechos de Pablo*, de naturaleza marcadamente escatológica y con algunos elementos socialmente disruptivos (ministerio femenino, rechazo radical del matrimonio, etc.) las epístolas pastorales fomentan valores sociales conservadores y desarrollan un liderazgo firme y organizado de la estructura eclesiástica. Son obra de un autor (o autores) que se creyeron inspirados para imaginarse cómo Pablo habría respondido a las nuevas presiones a las que las comunidades tenían que hacer frente a medida que se iban estructurando y que todo indicaba que el fin del mundo no estaba tan cerca como Pablo podría pensar (Cooper, 2014, 95). Esa tensión

¹⁴³ Los cristianos, junto con los judíos, estoicos o aristotelianos, presuponían que unos debían ser gobernados “naturalmente” por otros. Como observa MACDONALDS (2004, 277), la efectividad de este ideal hombre-Cristo / mujer -Iglesia a la hora de configurar la vida de los creyentes debía mucho a la ética social grecorromana.

que se apreciaba en Pablo entre la preocupación por la crítica exterior y el distanciamiento del resto se ha roto en favor de la primera¹⁴⁴. Además, mientras que las cartas de Pablo estaban dirigidas a unas comunidades en proceso de formación, estas están escritas en un momento en el que las comunidades están asentadas y permanecen estables, por lo que es entendible que se quiere eliminar todo elemento perturbador (Pervo, 2010, 92). Esto condiciona el papel de la mujer en las comunidades, pues su implicación en labores ministeriales va a ser muy limitada mientras se refuerza su papel como esposas de la *domus*.

Así, en 1 Tm 2, 9-15, además de volver a justificar la sumisión de la mujer al hombre (pues, al fin y al cabo, Eva fue la engañada y no Adán), insiste en que la mujer ha de ser modesta, que debe recibir la instrucción en silencio, que no puede enseñar y que su salvación pasa por la maternidad (1 Tm 2, 9-15)¹⁴⁵.

De igual manera, en 1 Tm 5, 3-16 se regula la incipiente orden de las viudas, donde solo podrán ingresar mujeres mayores de 60 años que hayan educado a los hijos y auxiliado a los pobres. Las viudas jóvenes, en cambio, deberán volver a casarse y administrar la hacienda para evitar idas y venidas y chismorreos que provoquen la hostilidad externa¹⁴⁶. El autor de la *Carta a Tito*, asimismo, recomienda a la mujer amar a sus hijos y marido y no entregarse a los vicios para evitar que la comunidad caiga en el oprobio, en lo que se asimila a un catálogo de las virtudes que todo *pater familias* exigiría a su esposa:

Que las ancianas, asimismo, muestren en su porte decencia religiosa; que no sean murmuradoras, no esclavizadas por el excesivo vino, maestras de toda bondad, de modo que enseñen a las jóvenes a amar a sus maridos, a amar a sus hijos, a ser moderadas, castas, dadas a los quehaceres domésticos, bondadosas, sumisas a sus maridos, para que la palabra de Dios no sea calumniada. (Tt 2, 3-5)¹⁴⁷

¹⁴⁴ PERVO (2010, 83) llega al punto de afirmar que estos textos son tan diferentes a los originales de Pablo que habla incluso de una teología diferente a la desarrollada por el de Tarso.

¹⁴⁵ Anna R. SOLEVAG (2013) ha estudiado el lenguaje del nacimiento en textos cristianos primitivos como los *Hechos de Andrés*, las *Cartas Pastorales* o el *Martirio de Perpetua y Felicidad* en su monografía.

¹⁴⁶ La imagen de la mujer cristiana como sujeto que escapa de casa y de control del marido está muy presente en la crítica pagana, como se ha podido comprobar: la mujer que se marcha sola de noche (Apuleyo), la vagabunda que relata historias increíbles (Celso), etc.

¹⁴⁷ De igual manera, las *Cartas Pastorales* muestran que estos autores se han adaptado a la cultura doméstica grecorromana, tal y como revelan la descripción de las competencias de los cargos eclesiásticos. De hecho, en 1 Tm 3, 4-5 se afirma que el que aspire a liderar la comunidad ha de gobernar su casa y mantener sumisa a su descendencia, porque el que no puede gobernar su casa no puede gobernar en la de Dios.

Cabe preguntarse si la redacción de estas cartas está manifestando un comportamiento contrario por parte de las mujeres, alentadas por discursos ambiguos de Pablo como el pasaje de Gal 3, 28. Dennis R. MacDonald (1983, 54 ss.) observa ciertas analogías entre estas recomendaciones y los comportamientos que muestran algunos personajes femeninos de los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* como Tecla, que enseña y predica. ¿Tratan los autores de estos textos de reconducir estas conductas erráticas? ¿Por eso se escribe en nombre de Pablo, al que algunas comunidades podían recordar como mentor de mujeres predicadoras, para así corregir las posibles intenciones del de Tarso y eliminar posibles malentendidos y mostrar a Pablo como un defensor de la autoridad masculina? De hecho, en 2 Tm 3, 6-7 se advierte de hombres que se cuelan en los hogares y engañan a mujeres débiles y pecadoras, que nunca logran alcanzar la verdad. El naciente cristianismo había hecho suyo el concepto de la mujer como sujeto fácilmente corruptible y tendente al exceso, y se la quiere defender de cuentos de viejas (1 Tm 4, 7) que podrían apostar por una presencia más activa de la mujer en las comunidades¹⁴⁸. Las cartas paulinas, pero sobre todo los textos escritos en su nombre, acababan internalizando la crítica externa y configuran un modelo femenino y unas normas que Pablo, en su certeza escatológica, había hecho más laxas. La literatura posterior al apóstol de Tarso ofrece una imagen del funcionamiento de la comunidad cristiana muy similar al orden doméstico tradicional (*oikos/domus*), con un discurso centrado en la sumisión de la mujer y en los peligros que supone para la comunidad una mujer fuera de control.

¹⁴⁸ Sobre la tradición de la mujer como creadora de cuentos fantasiosos, cf. DAVIS (2001, 16 ss.). La mujer vieja, como observa COOPER (1996, 63) es un tópico y un objetivo fácil para esta argumentación, por su rol en los hogares como cuidadoras de niños. Celso (Or., *Cels.* 6.34) demuestra de nuevo el rol de estas mujeres viejas como portadoras de historias sin sentido: “¿No se avergonzaría una vieja que canta a un niño para que se duerma de susurrar historias como estas?”. Trad. RUIZ BUENO, 1967.

3.4. Gnosticismo y *Hechos apócrifos de los apóstoles*: otras sensibilidades en torno a lo femenino

Al tiempo que este tipo de escritos con el tiempo acabó conformando el canon ortodoxo católico, se desarrolla una literatura cristiana en la que la mujer cuenta con una presencia más activa. Se trata de un corpus abierto en el que no se puede desechar la incorporación de nuevas fuentes. Buena prueba de ello son hallazgos de Nag Hammadi en 1945 (si bien sus primeras publicaciones y traducciones no se realizaron hasta los años 70), que mostraron un cristianismo con una gran diversidad de sensibilidades, prácticas y posiciones divergentes en cuanto a la mujer e impulsaron los estudios de género en las etapas iniciales del cristianismo. Estos textos, escritos en copto, contenían, además de textos gnósticos, otros ortodoxos e incluso parte de *La República* de Platón. Desafortunadamente, la escasez de datos conservados sobre el gnosticismo hace que conocer el papel de las mujeres en estos movimientos sea muy difícil.

La especial acogida que dispensa el autor del *Evangelio de Juan* a mujeres como María Magdalena tiene su continuidad en algunos de los evangelios gnósticos (*Diálogo del Salvador*, *Pistis Sophia*, *Sabiduría de Jesucrito*, *El evangelio de los egipcios*, *La hipostasis de los arcontes*, *El pensamiento de Norea*, etc.) que hicieron pensar a Elaine Pagels, en *The Gnostic Gospels* (1979), que la literatura gnóstica era una especie de tradición perdida dentro del cristianismo que había tenido a la mujer en mejor estima. En efecto, muchos de los evangelios apócrifos de carácter gnóstico muestran un universo de poderes divinos tanto masculinos como femeninos (no siempre positivos o benignos), frente al Dios todopoderoso e hipermasculinizado del cristianismo ortodoxo.

El *Evangelio de María* (s. II), por su parte, muestra a un personaje femenino, al que la historiografía tradicional ha vinculado con la figura de María Magdalena¹⁴⁹, que aparece como una maestra versada en los misterios del cosmos, revelados a ella por medio del mismo Jesús (Shoemaker, 2008, 534). Destaca un pasaje por la tensión que se percibe entre Pedro y María. Pedro admite que el Salvador quería a María más que al resto de las mujeres¹⁵⁰ y que ella conoce ciertas palabras del Señor que ellos no han oído, por lo que se trataría de una conversación privada:

¹⁴⁹ Esta María aparece en más escritos gnósticos como *Pistis Sophia* o el *Evangelio de Felipe*.

¹⁵⁰ Esta idea vuelve a estar presente en el *Evangelio de Felipe*, 55b.

Pedro dijo a María: “Hermana, sabemos que el Salvador te quería más que al resto de las mujeres. Dinos las palabras del Salvador que recuerdes, que tú conoces y nosotros no, y que nosotros no hemos oído”. María respondió diciendo: “Lo que se os ha ocultado, yo os lo anunciaré.” (*Evangelio de María*, 10). Trad. Piñero, 2009.

Después de que María haya dicho lo que sabe, Andrés cuestiona estas enseñanzas, de la misma forma que hacen los discípulos cuando las mujeres narran la visión del sepulcro vacío; está seguro de que una enseñanza de Jesús le resultaría familiar. Pedro parece llevar el conflicto a lo personal: se encara con ella y reprocha a Jesús el haber hablado con una mujer sin que ellos supieran nada. Aunque no llega a tachar de falsas las supuestas enseñanzas de su maestro a María, da a entender que algo que Jesús le dice en privado a una mujer no puede ser importante. Tras provocar el llanto de María, Pedro recibe una dura reprimenda por parte de Leví:

“Pedro, desde siempre has sido colérico. Ahora te veo ejercitándote contra la mujer, al modo en que lo hacen los adversarios. **Si el Salvador la ha hecho digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Con seguridad el Salvador la conoce bien: por esto la amó más que a nosotros. Más bien avergoncémonos y revistamos al hombre perfecto,** [engendrémoslo en nosotros como] nos lo encomendó y proclamemos el evangelio sin establecer otra regla ni otra ley que la pronunciada por el Salvador.” (*Evangelio de María*, 18). Trad. Piñero, 2009.

De acuerdo con Cooper (2014, 75), Leví representa el punto de vista del redactor de este evangelio, un escritor anónimo que actúa a modo de campeón de María frente a la hostilidad de Pedro, que sería una representación literaria de aquellas comunidades cristianas primitivas que se oponían al liderazgo femenino. Este fragmento del *Evangelio de María* refleja el conflicto existente entre una probable situación real de liderazgo comunitario femenino con la visión tradicional sobre los conceptos de género. Jesús parece haber reconocido la capacidad de María para aprender y enseñar, primando así su fidelidad por encima del género. La sucesión apostólica, no obstante, será estrictamente masculina en la ortodoxia cristiana. Pero este texto parece explorar diferentes posicionamientos de hombres y mujeres en el momento de la redacción de este evangelio, un momento en el que la Iglesia está viviendo importantes cambios institucionales que no están siendo vistos con buenos ojos por la totalidad de la comunidad cristiana.

María vuelve a ser la protagonista de otro enfrentamiento con Pedro en el *Evangelio de Tomás*. Este texto (solo se conocían con anterioridad algunos fragmentos griegos en papiro) se encontró en su totalidad en Nag Hammadi. Algunos autores sitúan

su composición en la época de los evangelios canónicos (Layton, 1989, 38-49), lo que lo convierte en una fuente muy interesante para acercarse al Jesús histórico, mostrando una serie de dichos independientes de la tradición canónica (Patterson, 1993)¹⁵¹. En este texto se produce un nuevo reproche de Pedro a María, que le recrimina por su falta de dignidad, y más dada su condición femenina:

Simón Pedro les dijo: “Que María salga de entre nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida”. Jesús dijo: “He aquí yo la empujaré a que se haga varón, para que llegue a ser espíritu viviente semejante a nosotros, los varones: pues toda mujer que se haga varón entrará en el Reino de los Cielos. (*Evangelio de Tomás*, 114). Trad. Piñero, 2009, 451¹⁵².

En el *lógion* 114 lo masculino está positivamente valorado y no así lo femenino. En efecto, en los círculos gnósticos la mujer era frecuentemente identificada con la materialidad, el estado más degradado del ser, a la que además perpetúa mediante la maternidad, mientras que la naturaleza de la salvación era entendida como un retorno a la perfección masculina por su capacidad para trascender y volver al estado prelapsario. En el concepto encratita de una vuelta al estado original no había géneros y la mujer se hacía a sí misma hombre para entrar en el Reino de los Cielos¹⁵³. La androginia funcionaba como una fuente de poder espiritual, como demostró Kerstin Aspegren en su ya citada monografía *The Male Woman. A Feminine Ideal in the Early Church* (1990).

Jesús les dijo: “Cuando hagáis de dos uno y lo interior como lo exterior, y lo exterior como lo interior, y lo de arriba como lo de abajo, de tal forma que convirtáis en uno solo lo masculino y lo femenino, para que lo masculino no sea masculino ni lo femenino sea femenino.” (*Evangelio de Tomás*, 22). Trad. Piñero, 2009.

Aquí se apuesta por una vuelta a la unidad, chocando así con el pasaje 114, en el que la masculinidad se identifica con la perfección, el estado deseado y la salvación. Stephan L. Davies (1983, 152 s.) ha dudado de la autenticidad de este *lógion*, que pudo ser añadido con posterioridad, aunque no mucho después, y la idea de que la mujer debía convertirse en hombre se extendió pronto entre las congregaciones cristianas.

¹⁵¹ Para KOESTER (1983) este Evangelio preservaría incluso una versión más antigua y auténtica de los dichos de Jesús.

¹⁵² CASTELLI (1991, 31) observa un fragmento similar en *Evangelio de Tomás*, 22, en que se apuesta por una vuelta a la unidad, chocando así con el pasaje 114, en el que la masculinidad se identifica con la perfección, el estado deseado y la salvación.

¹⁵³ El *Evangelio de los Egipcios*, recuperado por Clemente de Alejandría, señalaba que cuando el vestido de la vergüenza fuese pisoteado y cuando el hombre y la mujer fuesen uno, ya no habría ni hombre ni mujer (Clem., *Str.* 3.92).

Davies razona que el *lógion* 22 afirma que el hombre ha de convertirse en mujer, la mujer en hombre y que no debe haber más hombre o mujer,

No hay ninguna contradicción –aquí sigo a Aspegren (1990, 124) – si se considera que el hombre ha de convertirse en asexual y que tanto el hombre como la mujer han de eliminar su deseo sexual; por ello, cuando Jesús se dirige a María Magdalena de esta forma es para enfatizar que la mujer es el origen del pecado y la sexualidad, mientras que el hombre es más cercano a la razón y a la vida espiritual.

Los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* presentan, junto con los textos gnósticos, un acercamiento diferente a la feminidad. Este tipo de testimonios bebe mucho de las novelas griegas y de los apócrifos hebreos, a medio camino entre las historias populares y el entretenimiento instructivo religioso (Cooper, 2014, 82)¹⁵⁴. Sin embargo, mientras que en las novelas griegas el objetivo final del relato consiste en el matrimonio de los protagonistas, en los *Hechos* es la adopción de una vida ascética por parte de la mujer, una mujer privilegiada que tiene que renunciar al matrimonio y a la sexualidad. En ellos se advierte una mayor espiritualidad y una fuerte apuesta por el ascetismo para, al menos en el ámbito religioso, mostrar a una mujer más independiente y autónoma, que renuncia a lo terreno, respeta la continencia marital y es leal al Señor.

En estos *Hechos* asimismo diferentes apóstoles comparten protagonismo en algunos de los pasajes con personajes femeninos¹⁵⁵ que rompen con la tendencia marcada por otros textos cristianos más o menos contemporáneos como las mencionadas *Cartas Pastorales* y otras epístolas neotestamentarias, que tratan de apartar a las mujeres de la visibilidad pública y de todo cargo de responsabilidad. Estas historias comparten a grandes rasgos un mismo argumento que gira en torno a lo que Henery (2011, 160) denomina una motivación escatológica por la *enkrateia*, esto es, la conversión de una hermosa mujer cuyo marido o prometido pertenece a una elevada clase social en el lugar al que el apóstol llega. El apóstol primero convence a la mujer para que tome un voto de castidad y renuncie a su marido, tras lo cual se sucede una serie de avatares problemáticos para la mujer y el apóstol. Es por ello que algunos

¹⁵⁴ Sobre la cronología y el lugar de composición de estos textos, cf. BREMMER (2003). SHOEMAKER (2008, 536) define a los *Hechos Apócrifos* como literatura cristiana novelesca.

¹⁵⁵ Entre estos no se halla María Magdalena, quien, pese a que en los evangelios apócrifos su presencia sea muy destacada, en los *Hechos Apócrifos* no es siquiera mencionada.

académicos como Davies (1980) apuntan a estas narraciones como “historias de castidad”, que podrían ser analizadas de forma similar a los cuentos populares.

En un proceso en el que comienza a imponerse la tradición apostólica destacan personajes como Maximila (*Hechos de Andrés*), que resiste a los embates sexuales de su marido y junto con Ifidama cambia sus ropajes por unos masculinos. Cuando Egeates amenaza con torturar a Andrés si Maximila no vuelve con su marido, esta busca el consejo de Andrés, que le dice que mantenga su continencia y le dice: “Bien hecho, Hombre, tú que estás aprendiendo lo que no es tuyo y deseando lo que es tuyo” (*Hechos de Andrés*, 9¹⁵⁶). Drusiana, de los *Hechos de Juan*, levanta al esclavo Fortunato de entre los muertos. Migdonia, en los *Hechos de Tomás*, huye de su marido, se corta los cabellos y rasga su vestido, sobrevive a la prisión y bautiza a mujeres en nombre de Cristo. De la misma forma, la Mariamne de los *Hechos de Felipe* y la Tecla de los *Hechos de Pablo*, en la que me detendré más adelante, suponen un sustancial cambio de enfoque. En efecto, en los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* se produce lo que Castelli (1991, 43) ha denominado una “negación de los significados de su cultura y su tiempo”. Observamos la conversión de una serie de mujeres pertenecientes a las clases senatoriales y cuya renuncia cultural es su comportamiento más destacado, a modo de resistencia a los roles femeninos habituales. Estas mujeres muestran una asombrosa determinación y no dudan en enfrentarse al orden establecido y sus roles como mujeres casadas y criadoras de hijos, y viajan libremente, enseñando y ejerciendo una autoridad carismática, aunque todas sus acciones deben estar sancionadas por el apóstol que protagoniza el relato. Ellas se enfrentan a sus familiares y maridos por su decisión de mantener la abstinencia sexual, a pesar de que ello conlleve duros castigos y finales trágicos. Asimismo, hay que destacar que en estas narraciones se manifiesta cierta ambigüedad en el uso de los géneros, especialmente a nivel de apariencias, lo que parece jugar en favor de su santidad: Migdonia se corta los cabellos (*Hechos de Tomás*, 114) o Caritine y Mariana se visten con ropajes de varón (*Hechos de Felipe*, 44). Estas mujeres no obtienen una recompensa futura una vez se reúnen con la divinidad, sino que este premio es inmediato, de modo que se les permite viajar con el apóstol, predicar o enseñar.

¹⁵⁶ Al haber renunciado a tener sexo con su marido, Maximila es ahora un ser espiritual y superior. La aspiración a la masculinidad no es exclusiva de Maximila, pues cuando aparece el hermano de Egeates, Estratocles, Andrés le cura de una posesión demoníaca y le anima a sacar el hombre dormido que lleva dentro, para lo que ofrece su ayuda. Debido al engaño del demonio impide al hombre a reconocer su verdadera naturaleza superior a la carne y a lo terreno (cf. *Hechos de Andrés*, 130).

Antonio Piñero, reconocido experto en los primeros siglos del cristianismo, defiende que estos pasajes de los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* muestran un conflicto de sexos que se ha llevado al paroxismo y que mantienen una postura de enfrentamiento abierto con el mundo pagano (2007, 147 ss.). En esta línea, Davies (1980, 86) sostiene que las expresiones del mundo femenino en los *Hechos apócrifos* son reflejo de experiencias auténticas que circularon oralmente hasta su puesta en escrito, argumento rebatido por autores como Cooper (1996, 52 ss.; 62) quien, por su parte, cree que el impulso ascético en estos textos es un símbolo de protesta política.

De una u otra forma, se trata los últimos estertores de un cristianismo “feminista” y de una mentalidad cristiana renovadora, ya que, a medida que la Iglesia fue institucionalizándose, estos relatos que presentan a unas mujeres que desafían el orden patriarcal y que se desvinculan de sus deberes terrenales van a quedar fuera del canon, al tiempo que en la realidad ellas iban siendo apartadas de las labores de representatividad y de los ministerios.

3.5. La mujer en la Iglesia: viudas, vírgenes y diaconisas

En este apartado se describen brevemente las principales funciones y labores a los que la mujer quedará relegada con el paso del tiempo y la progresiva jerarquización de las estructuras eclesiales.

A medida que el tan anunciado fin del mundo terrenal se retrasa, el cristianismo desarrolla un proceso de institucionalización en el que las comunidades domésticas (*oíkoi*) irán adquiriendo una progresiva dimensión pública hasta el punto de ser una corporación política (*domus ecclesiae*), una religión de templo con levantamiento de basílicas, a cuya cabeza se sitúa el obispo, dotado de competencias y poderes similares a los de un *pater familias*¹⁵⁷. La concentración ministerial en la figura del obispo, legitimada además por la tradición apostólica, marginó la autoridad profético-carismática femenina y las mujeres quedaron fuera de las listas sucesorias, a lo que también contribuyó la configuración de un canon escritural en el que la mujer solo quedaba plasmada como un sujeto receptor de las enseñanzas.

Pero hasta que la Iglesia consolide su institucionalización con la consiguiente jerarquización y la marginalización de la mujer, es muy posible que la mujer, la *mater familias* que albergaba a una comunidad en su *oikos/domus*, ejerciera el patronazgo de la misma. Mientras la autoridad eclesial se basó en el modelo del *pater familias* no hubo una barrera cultural que impidiese a la mujer ejercer puestos de responsabilidad en las asambleas domésticas, ya que eran actividades dentro del ámbito privado (Torjesen, 1996, 89 ss.)¹⁵⁸. Pero estas funciones de organización y gestión que alguna vez pudieron haber desempeñado las mujeres van a ser cuestionadas y a ser objeto de furibundos ataques por parte de la jerarquía eclesiástica: todos los discípulos de Jesús habían sido varones, Pablo había ordenado a la mujer guardar silencio en las asambleas; Eva, y no Adán, había condenado a la humanidad, etc. La estratificación de la comunidad no se realizó según los dones espirituales de cada uno, sino atendiendo a los parámetros habituales: el género y la edad. La búsqueda de prestigio le correspondía al hombre y si

¹⁵⁷ Este proceso ha sido denominado por SCHÜSSLER-FIORENZA (1989, 341) como la transición de la “iglesia doméstica” a la iglesia “casa de Dios”. La configuración del poder episcopal, además de por las *Cartas Pastorales*, también disfrutó de un gran impulso a manos de autores como Ignacio de Antioquía, martirizado entre el 98 y el 100. Cf. Ign., *Smyrn.* 8.1 y *Magn.* 6.1.

¹⁵⁸ KRAEMER (1992, 141 ss.) añade que, como las actividades de culto (y de conversión) se producen en un espacio tradicionalmente vinculado a la mujer, no sería extraño suponer un desborde del rol tradicional y que esta pudiera asumir tareas de dirección, aprovechando además esa confusión entre el espacio privado/público que suponía la asamblea doméstica.

una mujer se embarcaba en ese camino era a costa de su pudor. Esta adecuación al orden social tradicional, que serviría además para satisfacer posibles descontentos internos, fue también impulsada –como ya he recordado en apartados precedentes– desde los Padres Apostólicos y los Padres Apologetas, que trataban de hacer de los cristianos unos buenos ciudadanos, garantes del buen funcionamiento del estado y la sociedad y obedientes con las autoridades terrenales.

Que el mensaje cristiano resultase atractivo para la mujer y otros colectivos sociales desfavorecidos como los esclavos no ha de parecer extraño. A su marcado componente escatológico inicial hay que sumar la aparente ausencia (e inversión) de la estratificación social en la familia cristiana (las Bienaventuranzas o el “Sermón de la montaña” en Mt 5, 1-12 y Lc 6, 20-23; también Gal 3, 28). Pero hasta qué punto el cristianismo fue asumido como una forma de liberación del orden social y patriarcal establecido es algo que se nos escapa y que difícilmente será resuelto. Torres (2013, 245) señala que el cristianismo sintió la necesidad de elaborar un modelo propio como contrapunto al modelo pagano encarnado por la matrona que acata fielmente el *mos maiorum*, un modelo acorde a sus valores morales, aunque con evidentes puntos en común. La mujer ocupa su lugar en la Iglesia como viuda o virgen, esto es, como objeto necesitado de protección, aunque se han conservado testimonios de sus funciones como diaconisa. Los Padres de la Iglesia son determinantes a la hora de formular estos estereotipos y *exempla*, que parten de la base fundamental de la inferioridad moral y espiritual de la mujer, solamente superada con la ascesis, como se podrá observar más adelante en este trabajo.

3.5.1. Viudas

Nada parece indicar que las viudas desempeñaran un ministerio como función específica. Las primeras fuentes cristianas manifiestan que fueron una fuente de problemas ya desde la primera comunidad de Jerusalén:

Por estos días, como se multiplicase el número de los discípulos, se produjo un murmullo de los helenistas contra los hebreos, sobre que eran desatendidas sus viudas en el suministro cotidiano. (Hch 6, 1)

Las *Cartas Pastorales*, por su parte, muestran un gran esfuerzo en la regulación de este *ordo*, su educación, su protección y, sobre todo, su control para evitar la hostilidad de la opinión pública, aunque destaca la labor de la viuda “veterana” como

educadora de la joven¹⁵⁹. Ignacio de Antioquía asegura que ya en su época hay en Asia Menor órdenes de viudas en los primeros años del siglo II. La figura de la viuda virgen comenzará a ser un problema como categoría social, por lo que el cristianismo la reconfiguró y para el siglo III el ideal de la viuda comenzó a perder fuerza frente a la “verdadera virgen” que nunca había tenido marido (Methuen, 1999, 63 ss.).

Las obras posteriores siguen insistiendo en los mismos puntos, relegando a la mujer viuda a meras tareas asistenciales a pesar de que para mantener su estatus en la comunidad debían cumplir unas exigencias sumamente estrictas: preservar su integridad física y mantener una conducta inmaculada. Por ejemplo, la *Didascalia Apostolorum*, una especie de manual de la iglesia de origen sirio del siglo III, ordena a las viudas que permanezcan en casa y que no traten de corregir a los díscolos, sino que se limiten a orar por la Iglesia. No debían enseñar a los paganos, puesto que corrían el peligro de ser objeto de burla, ni podían estar andando de un sitio para otro, esto es, atentando contra sus deberes de castidad y silencio (15.3.5)¹⁶⁰. Debían igualmente consagrarse a la vida contemplativa y a la oración. Las viudas no pertenecían al clero y no eran ordenadas después de manifestar su voto de continencia. Esto no quita que, como señala Fernando Rivas (2008, 34), disfrutasen de cierto reconocimiento comunitario y de un estilo de vida relativamente emancipado.

3.5.2. Vírgenes

La virginidad no era ajena al mundo romano, tal y como evidencia el caso de las vestales. Como ya he señalado, la ambigüedad sexual que suponía la virginidad contribuía a que estas mujeres gozasen de cierta sacralidad y quedasen relativamente apartadas de las convenciones sociales. Pero, como bien señala Schüssler-Fiorenza (1989, 276), la castidad sexual no era un derecho femenino, sino un privilegio. Si una mujer mostraba su autonomía estaba amenazando gravemente la prerrogativa de la autoridad sexual que su marido tenía sobre ella¹⁶¹. Además, suponía la renuncia de la mujer a su función primordial como procreadora de la especie. MacDonalds (2004, 269)

¹⁵⁹ Cf. Tt 2, 3-5. Para ALEXANDRE (1991, 481), cuando el autor de 1 Tm aconseja cómo actuar a los diáconos y posteriormente continúa con sus pautas dirigidas a mujeres, podría estar refiriéndose a una categoría femenina similar al diaconado, del que trataré a continuación.

¹⁶⁰ Las *Constituciones Apostólicas*, revisión del de la *Didascalia* compuesta en el siglo IV, insisten en los mismos puntos en 3.5-9.

¹⁶¹ Esto queda patente, por ejemplo, en los peligros que han de sortear los personajes femeninos de los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, destacando entre ellos el de Tecla de Iconio.

sostiene que la primitiva cristiandad mostró una gran apertura hacia las mujeres que no seguían el ejemplo de la *mater familias* ideal. Sancionaba las posibilidades de una mujer que permanecía sin casarse, lo que en el campo social podía abrir un amplio abanico de conductas independientes, pero hay que ser cautos y, como veremos, no se puede entender la virginidad cristiana como una abrogación de las funciones femeninas tradicionales. Algunos de los círculos del cristianismo, motivados en parte por la perspectiva escatológica dominante, se volcaron a partir del siglo II en la predicación de la continencia entre sus miembros: el *Pastor de Hermas*, la *Paráfrasis de Sem*, los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* y sus personajes femeninos, etc.¹⁶². Muchas de las corrientes que luego serán consideradas heterodoxas tendrán un marcado acento ascético y virginal, como los montanistas o los encratitas. Y a partir de los siglos IV y V, una vez que el martirio perdió protagonismo tras el cese de las persecuciones generalizadas, los tratados en torno a la virginidad se multiplicaron.

Aunque empezó a configurarse entre los siglos II y III, no es hasta el siglo IV cuando el *ordo virginum* cuenta con las primeras reglamentaciones. Con el tiempo, tanto la virginidad como la viudedad no serán simples condiciones para las que una mujer reservaba sus energías para el servicio a Dios, tal y como lo contemplaba Pablo en 1 Cor, sino una “profesión” para la que se hacían unos solemnes votos que no podían romperse. Estas mujeres realizaban una elección temprana que marcaba un estricto y exigente proyecto vital en el que quedaban desdibujados los vínculos y cargas familiares, pues su única dedicación era Dios (entre otros, Tert., *Uxor.* 1.4.4; Meth., *Symp.* 3.13.89). La elección debía ser voluntaria y libre y se exigía la integridad física y espiritual. Debía prometer renunciar al matrimonio humano en favor de ese matrimonio espiritual con Cristo su esposo y, aunque eran consagradas por el obispo, no recibían la imposición de manos, exclusiva de los miembros del clero. La virginidad cristiana era característicamente fisicista. A partir de los relatos del *Génesis*, en los que Eva es la gran causante de la caída de la humanidad, mujer, sexualidad y pecado van a ir intrínsecamente unidos. La virginidad suponía precisamente una vuelta a ese estado previo a que Adán y Eva incurriesen en pecado, a ese estado que era un anticipo de la humanidad resucitada y que les hacía igual que los ángeles (Cypr., *Hab. Virg.* 22). La

¹⁶² La continencia es el modelo que hay que seguir tanto para los célibes como para los casados. Las relaciones sexuales solo podían estar destinadas a la procreación, no al disfrute. Asimismo, y pese a que en el mundo romano era una práctica muy extendida, los segundos matrimonios no estaban bien considerados (Just., *I Apol* 1.15.5).

virginidad suponía la eliminación de la sexualidad misma, era la muerte del ente sexuado.

Las vírgenes son, junto con las mártires las más ensalzadas entre las mujeres, ya que su compromiso les obligaba a mostrar la firmeza de su fe y una fortaleza que superaba los límites naturales de su género. Se presupone que son mujeres que podían dominar su cuerpo y su sexualidad, atribución tradicionalmente masculina. Castelli (1986, 78) lo resume de forma clara: en el orden virginal no tenía cabida lo femenino. La literatura patrística insistirá en que la vida virginal reducía la culpabilidad de las mujeres en el pecado original, que el cuerpo de la virgen era la viva imagen de la integridad. La mujer virgen es perfecta porque ha trascendido la propia sexualidad y la pureza hacía de su cuerpo un recipiente limpio, que podía albergar la divinidad (González González, 2005, 260). A la virginidad le acompañaba en ocasiones un rigorismo ascético rayano en lo patológico (vigilias, ayunos, falta de higiene, etc.). Mientras que los hombres podían alcanzar la plenitud espiritual y la santidad a través de otras vías, el estatus de la mujer virgen dependía exclusivamente de su castidad y modestia. Si estas eran comprometidas, su prestigio y el de la comunidad, el de la propia Iglesia, quedaba seriamente perjudicado¹⁶³.

El celibato pudo actuar como un atractivo para las mujeres, que pudieron contemplar la virginidad como una rebelión (consciente o inconsciente) contra la dominación masculina (entre otros, MacDonald, 1983, 40; Burrus, 1987, 108; Rivas, 2005, 260). Les permitía renunciar al mundo, al matrimonio y a la procreación y cuidado de los hijos. Poseían cierto control sobre su cuerpo y la autoridad del obispo no debía resultar tan opresiva como la de un *pater familias* con el que se comparte la *domus*¹⁶⁴. Pero esto no significa que la virgen fuese concebida como una mujer autónoma. Era un sujeto asociado a un hombre, al igual que en la institución matrimonial y, si no era un hombre de carne y hueso (el obispo, su guía espiritual y protector) lo era el Cristo Celestial (Castelli, 2008, 81)¹⁶⁵. El cuerpo femenino virgen

¹⁶³ Esto será especialmente notorio en las luchas teológicas entre facciones religiosas que se sucederán en la época bajoimperial y en las que las violaciones de vírgenes debían ser parte habitual. Cf. Ath., *Apol. Const.* 33 (en GADDIS, 2005, 85).

¹⁶⁴ MACDONALD (2004, 40) defiende, por su parte, que lo que el cristianismo ofrecía a la mujer célibe y a la casada no podía ser muy diferente. A la hora de referirse a los motivos que había detrás de una mujer que abrazaba el cristianismo o la capacidad emancipadora de esta religión no se puede caer en error de trazar un esbozo excesivamente pesimista de la situación de las mujeres paganas y judías.

¹⁶⁵ Los autores antiguos nunca entendieron la virginidad como una huida del control masculino porque, simplemente, pare ellos esto era impensable. Así, cf. Tert., *Virg. vel.* 7.2.

era masculino porque estaba intacto, pero seguía siendo un cuerpo femenino, potencialmente problemático y femeninamente volátil, por lo que debía permanecer bajo control.

Se desconoce hasta qué punto el celibato estaba extendido entre los fieles. Brown (1988, 90) defiende que la gran mayoría de las mujeres cristianas se casaban y desarrollaban una vida doméstica. Además, a pesar de que el matrimonio era presentado como una segunda opción, menos preferible que el celibato, es impensable que se quisiera acabar con el matrimonio, pues muchas de las comunidades se fundamentaban en estructuras domésticas. Tanto las viudas como las vírgenes tienen un papel más caritativo y espiritual, que, a partir del siglo IV, se irá fundiendo con el monaquismo. Además, dado que ambos órdenes compartían la abstinencia sexual, las confusiones podían ser habituales. Así, Ignacio de Antioquía habla de vírgenes que han alcanzado la categoría de viudas sin haber estado casadas (*Smyrn.* 13.1) y Tertuliano informa, aunque en su habitual tono polemista, de un asiático que había introducido vírgenes de menos de 20 años en el orden de las viudas (*Virg. vel.* 9.2).

3.5.3. Diaconisas

Los primeros escritos cristianos no hablan de un servicio femenino diaconal específico¹⁶⁶. Cuando Plinio escribe en su carta a Trajano que entre los cristianos detenidos hay dos *ministrae*, tradicionalmente traducido como diaconisas, no sabemos a qué puede estar refiriéndose. Daniélou (1974, 90) pensaba que el diaconado femenino fue la respuesta de la Iglesia del tercer siglo para combatir la tentación de las mejores ofertas que las sectas heréticas ofrecían a la mujer y este ministerio acabó absorbiendo las funciones y privilegios del orden de las viudas¹⁶⁷.

En el Oriente de la primera mitad del siglo III la diaconisa tiene una mayor presencia en los textos. Así, en la *Didascalia de los Apóstoles* (2.28.6; 2.44.2-4) se reconoce el estatus de diaconisa, en paralelo al diaconado masculino, como Espíritu Santo en una trinidad completada por el obispo (imagen de Dios) y el diácono (imagen

¹⁶⁶ La primera referencia a la función del diaconado está protagonizada por la mencionada Febe de Céncreas (Rm 16, 1). En el texto neotestamentario de la *1ª Carta a Timoteo* (3.11) se menciona a las mujeres de los diáconos y se señala cuál debe ser su comportamiento, pero, al contrario de lo que opinaban algunos autores posteriores como Juan Crisóstomo (*Hom. in 1 Tim.* 3.11), no se está haciendo referencia a la diaconisa (TORRES, 2013, 249).

¹⁶⁷ Sobre los testimonios sobre los desempeños ministeriales femeninos, cf. OSIEK y MADIGAN (2005) y EISEN (2000).

de Cristo). Su papel siempre está orientado hacia el servicio, la plegaria, la asistencia a los pobres y a otras mujeres, en contraposición a las extensas funciones del diácono como auxiliar del obispo. Destaca entre sus quehaceres su asistencia en los bautismos femeninos o el acudir a las casas de las mujeres con maridos paganos. El autor de la *Didascalia* insiste en particular en que Cristo también fue asistido por mujeres diáconos como María Magdalena (3.12.1-13)¹⁶⁸.

Las *Constituciones Apostólicas* supusieron una refundición de la *Didascalia* con el añadido de nuevas disposiciones. Las diaconisas tenían que ser elegidas entre las vírgenes o las viudas *univirae*, esto es, las mujeres que se habían casado una sola vez. Era el obispo el que las elegía y sus funciones siguen limitándose en acudir a los bautismos femeninos asistiendo a los presbíteros por razones de decencia (8.28.6), ungiendo el cuerpo de las mujeres antes de sumergirlas en el agua y secándolas al salir; y la ayuda a mujeres enfermas (2.16.1-4) evitando así las críticas de los paganos. Eran las encargadas de recibir a las mujeres en las asambleas litúrgicas para buscarles un sitio en la iglesia. Tenían cierta preferencia ante el resto de vírgenes y viudas, pues, a diferencia de estas, formaban parte del clero, eran objeto de la imposición de manos y de una plegaria del obispo (8.20.1-29), pero no podían interferir en las labores de los diáconos y presbíteros. Al estar consagradas, la violación de su castidad era duramente castigada. Y no podían evangelizar. Tanto la *Didascalia* como las *Constituciones* argumentaban su prohibición con las escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento. Ni en la legislación de Israel, ni en las enseñanzas de Jesús ni en las cartas de Pablo de Tarso se contemplaba la difusión del *kérygma*, esto es, la proclamación de la “Buena Nueva”, por parte de las mujeres.

El siglo IV proporciona menciones de diaconisas tanto en epigrafía¹⁶⁹ como en la literatura del momento, como la anónima *Vida de Olimpia* (7) o el *Diálogo sobre la*

¹⁶⁸ *Didascalia* 16.3-8: “La mujer ha de ser ungida por una diaconisa (...) pero un hombre ha de recitar la invocación de los nombres divinos sobre ellas en el agua. (...) Aseguramos que el ministerio de una diaconisa es especialmente requerido y urgente. Porque nuestro mismo Señor y Salvador fue servido por diaconisas, como María Magdalena; María, la hija de Jaime y madre de José, y la madre de los hijos de Zebedeo, junto con otras mujeres. Necesitas el ministerio de las diaconisas (...) para los hogares paganos donde también residen mujeres cristianas (...). Son las mujeres las que se han de concentrar en el ministerio con otras mujeres, y los diáconos con los hombres”. Trad. propia a partir de John WIJNGAARDS (*Women Deacons in the Early Church: Historical Texts and Contemporary Debates*, 2002, 152-3).

¹⁶⁹ WIJNGAARDS (2002, *cit. supra*) recoge testimonios epigráficos y arqueológicos de mujeres con cargos de autoridad. Además de diaconisas, aparecen títulos como “mujer sacerdote” (*Epiktas*, en la isla de Thera), “*presbytera*” (Paniskianes, madre de Artemidora, en Egipto, ss. II-III), etc. Estos y otros ejemplos

vida de Juan Crisóstomo (10.50-52), escrito por Paladio ya en el siglo V. La disolución de las instituciones en la vida monástica y el bautismo infantil motivará la progresiva desaparición del diaconado femenino.

En Occidente el diaconato femenino fue un fenómeno muy poco conocido y más bien relacionado con los movimientos heterodoxos. Sulpicio Severo (ss. IV-V) lo relacionó con la llegada de los priscilianistas (*Chron.* 2.50.8) El concilio de Nimes (394) anula las ordenaciones producidas y el de Orange (441) prohíbe realizar nuevas ordenaciones por la debilidad del sexo femenino. En la misma línea apuntan los cánones conciliares de Orange II (529) y la correspondencia del papa Gelasio (492-496; *Ep.* 14.13): solo la virginidad y la viudedad constituían el destino de las mujeres de Occidente en el seno de la Iglesia.

En Oriente, en cambio, en tiempos de Justiniano y Heraclio sigue habiendo diaconisas asignadas a la iglesia de Santa Sofía. También existió una regulación laica. Una constitución teodosiana del 390 y recogida en el *Código Teodosiano* (16.2.27) establece que las mujeres menores de 60 años no podían ser diaconisas, normativa que aparece recogida de nuevo en el *Código de Justiniano* (1.3.9), lo que confirma que la figura de la diaconisa sobrevivió en Oriente durante los últimos siglos del Imperio y el periodo bizantino. El canon conciliar de Calcedonia (año 451) prohibía asimismo ordenar diaconisas menores de 40 años, mientras que en Occidente su ordenación no estaba regulada sino, como se ha visto, prohibida. El diaconado fue diluyéndose progresivamente y la institución fue perdiendo fuerza, con lo que no fue recibida de forma natural por la Iglesia a lo largo de los siglos (Mentxaka, 2018, 335).

A estar tres categorías hay que añadir la de la *mater*, que es la que más bebe de la tradición pagana y del mundo judaico, con la que comparte muchas de sus virtudes. La mujer casada, en esta doble vertiente de esposa y madre, se desarrollaba en contacto con el mundo, frente a la renuncia que suponían los estados anteriores, por lo que, desde el mismo Pablo (1 Cor 7, 8-9) junto con la gran mayoría de los moralistas cristianos, consideraban que el matrimonio era un mal menor, pues era un obstáculo para la dedicación completa al culto (Torres, 2013, 259). Para este razonamiento los autores cristianos bebieron de un discurso presente en algunas ramas filosóficas como el

en ALEXANDRE (1991, 492). Al igual que ocurre con los cargos ostentados por las mujeres judías, desconocemos que función real se esconde detrás de estas denominaciones.

estoicismo que articularán el tópico de las *molestiae nuptiarum* o las desventajas que suponía la vida conyugal (Torres, 1995, 101-115).

A partir de los siglos III y IV la literatura cristiana incidió aún en la sumisión y en la adaptación de la mujer a la tradición grecorromana y ofreció, como he recordado en tantos pasajes, una imagen por lo general peyorativa de la feminidad. Entre otras muchas obras de este periodo, la *Didascalia* o las *Constituciones Apostólicas* reflejan que la estructura patriarcal, que en un principio era una realidad cultural e histórica en el mundo mediterráneo, va a estar legitimada por argumentos teológicos incuestionables. La correlación entre el pudor de la mujer y el honor de la comunidad fue empleada para apartar a las mujeres de los cargos ministeriales y de roles que suponían visibilidad pública. Si la mujer optaba por el celibato o por no volver a casarse después de la defunción de su marido, podía encontrar una vía de escape a sus funciones domésticas, pero espiritualmente siempre dependían de una autoridad masculina. Por lo tanto, hasta qué punto podemos hablar de una liberación respecto a las convenciones sociales contemporáneas no solo es complejo, sino que también es anacrónico. Castelli (1991, 46) afirma –y yo lo comparto– que no podemos extrapolar nuestro moderno concepto de liberación a la situación de la mujer de los primeros siglos del cristianismo, de la misma forma que no podemos comprender los motivos, las expectativas o los deseos de las mujeres en términos contemporáneos, cuando los códigos culturales que regulaban la Antigüedad (vida en la ciudad, matrimonio, familia, procreación) hoy son extraños.

3.6. Autores representativos: de mujeres veterotestamentarias y “la puerta del diablo”

En esta sección se analiza de forma sintética el tratamiento del modelo femenino en algunos de los autores más significativos de la literatura cristiana previos a la Patrística. Tratar de simplificar lo que tantos autores, muchos de ellos además muy prolíficos, escriben y piensan sobre la mujer cristiana es algo imposible, por mucho que recurran a tópicos comunes: la defensa de la virginidad o la viudedad, el empleo de personajes femeninos del Antiguo Testamento, pasajes exegéticos sobre las cartas paulinas, etc. Los testimonios literarios sugieren, además, una progresiva adaptación a los cánones que imperaban en el orden social grecorromano. Esta serie de autores acentuaron si cabe las diferencias entre los sexos, para lo cual ya contaban con una amplia tradición tanto en los autores clásicos como el judaísmo helenizado, adoptando además muchos de los elementos que los autores paganos empleaban en su crítica al cristianismo, prolongando así estereotipos culturales tradicionales.

3.6.1. Clemente de Roma

A Clemente de Roma, obispo de esta ciudad y martirizado en los últimos años del siglo I, le fueron atribuidas por la tradición algunas epístolas, hoy consideradas pseudoepigráficas a excepción de su *Epístola a los Corintios*, que resulta clave a la hora de entender la progresiva institucionalización de la Iglesia y la exclusión de las mujeres en ella¹⁷⁰. Fue escrita desde la comunidad de Roma a la corintia con motivo de una escisión en el seno de esta última, donde algunos presbíteros habían sido depuestos (44.6). El especial protagonismo del que disfrutaban las mujeres en este texto puede hacer pensar que son precisamente ellas las responsables de los desórdenes que han acaecido en la comunidad corintia, de la misma forma que había estudiado Wire para el caso de las cartas de Pablo¹⁷¹. Además, el autor emplea diferentes personajes del Antiguo Testamento para sus fines retóricos. Por ejemplo, Miriam aparece en una lista de figuras como José, Esaú, David o Saúl, en la que se trata de mostrar las consecuencias que acarrearán las malas acciones. La mujer de Lot, además, es el paradigma de aquella que osa dudar del poder de Dios (1 Clem, 11.2). A estas les siguen una serie de *exempla*

¹⁷⁰ La autoridad que llegó a alcanzar esta epístola se plasma en el uso que hacen de ella autores como Ireneo de Lyon (*Haer.* 3.3.3) o Eusebio (*H. E.* 4.22) para argumentar cuestiones de ortodoxia y el orden y autoridad apostólica e institucional.

¹⁷¹ Cf. WIRE (1990).

positivos como Rahab (1 Clem, 12.1) por su hospitalidad y capacidad profética¹⁷²; Judith, de la que el autor destaca que actuó bajo la sanción del consejo de ancianos, y cuyo discurso queda borrado, o Esther, que arriesga su vida por el pueblo de Israel, en un claro vínculo con la finalidad de la carta, que es acabar con la desunión de la comunidad corintia: hay que dar prioridad al bien común antes que a los intereses personales:

Muchas mujeres, fortalecidas por la gracia de Dios, llevaron a cabo hazañas varoniles. La bienaventurada Judit, estando cercada su ciudad, pidió a los ancianos su autorización para salir del campamento de los extranjeros. Salió y 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, otrosí, Ester, perfecta en la fe, a fin de salvar a las doce tribus de Israel que estaban a punto de perecer. Y, en efecto, con ayuno y humildad, rogó al Señor omnividente y Dios de los siglos, y Él, viendo la humildad de su alma, libró al pueblo por el que se había expuesto al peligro. (1 Clem. 55, 3-6). Trad. Ruiz Bueno, 1967.

No son mujeres pasivas y sumisas, sino que muestran una notable capacidad de iniciativa para intervenir en el destino de su gente, pero Clemente se encarga de recordar que estas mujeres no actúan desde el atrevimiento, sino desde la humildad (Bowes, 2008, 22). Clemente se refiere a estos hechos de gran valentía como unas acciones masculinas. Si la mujer los lleva a cabo, es que está actuando como un hombre. La idea de la obediencia y de la sumisión están muy presentes a lo largo de la carta desde sus inicios (1 Clem., 1.3). Los hombres han de ser los directores espirituales de las mujeres y guiarlas hacia el silencio, la pureza y la mansedumbre:

Reverenciamos al Señor Jesús, cuya sangre fue derramada por nosotros: **respetemos a los que nos dirigen; honremos a los ancianos; eduquemos a los jóvenes en el temor de Dios y enderecemos al bien a nuestras mujeres. Muestran estas la amable costumbre de su castidad; manifiesten la sincera voluntad de su mansedumbre; hagan patente, por medio del silencio, la moderación de su lengua.** No practiquen la caridad llevadas de sus naturales inclinaciones, sino ofrézcanla santamente por igual a todos los que temen a Dios. (1 Clem. 21.6-7). Trad. Ruiz Bueno, 1967.

Cuando Clemente redacta su carta su comunidad se halla en dificultades, pues informa de que entre los cristianos hay muchos que se han entregado a las cadenas para rescatar a otros y se han vendido como esclavos para poder alimentar a sus hermanos (1 Clem., 55. 2). Además, hay una temprana mención a las mujeres mártires, de las que se

¹⁷² MACDONALDS (2004, 268-69) observa que con el ejemplo de Rahab, una prostituta que se salva por su fe y su hospitalidad, se podían identificar muchas mujeres que habían ejercido la prostitución y acudían a la Iglesia en busca de ayuda, o liberas, que siempre arrastraban una reputación de promiscuidad. Clemente abre así la puerta a mujeres no casadas, que podían desarrollar las virtudes de una esposa ideal.

dice que fueron perseguidas como las danaidas y Dirce. El autor añade que fueron sometidas a indignidades durante el martirio, víctimas de una furia profana que separa a las mujeres de sus maridos¹⁷³ y obligadas a participar en representaciones teatrales antes de ser finalmente ajusticiadas:

A estos hombres que llevaron una conducta de santidad (Pedro y Pablo) vino a agregarse una gran muchedumbre de escogidos, los cuales, después de sufrir por envidia muchos ultrajes y tormentos, se convirtieron entre nosotros en el más hermoso ejemplo. **Por envidia fueron perseguidas mujeres nuevas Danaidas y Dirces¹⁷⁴, las cuales, después de sufrir tormentos crueles y sacrílegos, se lanzaron a la firme carrera de la fe, y ellas, débiles de cuerpo, recibieron generoso galardón** (*1 Clem.* 6.1-2). Trad. de Ruiz Bueno, 1967.

Destaca igualmente uno de los primeros símiles del martirio con la competición atlética, ya que el autor escribe que estas mujeres acabaron su carrera y recibieron una noble recompensa a pesar de la debilidad de su cuerpo.

3.6.2. Ignacio de Antioquía

Este autor, además de por su devoción martirial y su papel como gran articulador del poder episcopal, es conocido por su preocupación acerca del papel de la mujer en las comunidades. Sus cartas, cercanas en el tiempo a la redacción de las denominadas *Cartas Pastorales*, muestran un gran interés por la correcta jerarquización y organización de la Iglesia, de la que han quedado excluidas las mujeres. El contexto de estos textos es diferente, pues en algunos casos la crítica externa ha derivado en una persecución directa, a pesar de lo cual la preocupación por la respetabilidad social y la conducta de las mujeres no es tan abierta como en los textos deuteropaulinos. MacDonald (2004, 252) advierte que sus saludos, dirigidos tanto a hombres como mujeres, señalan que los tiempos de Pablo no están tan lejos como se podría pensar y las mujeres ocupan un lugar importante en sus referencias a personas concretas: En su *Carta a los Esmirniotas* saluda a unas “vírgenes llamadas viudas” (13.1) y a la casa de Tavías (13.2), presentándola como la líder de su casa, que podría ser una casa de mujeres célibes.

¹⁷³ Este episodio ha sido interpretado por MACDONALDS (2004, 261) como una posible referencia a que hubo maridos no creyentes que condenan a sus mujeres o a mujeres que son separadas de sus maridos por un dueño furioso con motivo de la insubordinación de las esclavas de la casa.

¹⁷⁴ Las danaidas son las hijas de Dánao que, después de haber asesinado a sus esposos por orden de su padre, fueron condenadas a rellenar un barril sin fondo en el Hades. Dirce es la esposa de Lico, usurpador de Tebas. Cuando los hijos del rey destronado conquistaron la ciudad, fue atada a un toro y arrastrada hasta la muerte.

En su *Carta a Policarpo*, Ignacio se acuerda igualmente de la mujer de Epítropo (8.2); a pesar de ser presentada como “mujer de...”, su marido no es saludado, lo que ha hecho pensar en la posibilidad de que este sea pagano y de que fuera la esposa la que destacara por su iniciativa. También hace acto de presencia en esta carta Alce (8.3) (también en *Esmirniotas* 13.2), que podría tratarse de la misma mujer que aparece en el *Martirio de Policarpo* (17), redactado varias décadas más tarde y que aparece rodeada de miembros de la élite social pagana. En la *Carta a Policarpo* otorga al obispo, el garante del orden social, la potestad de aprobar los nuevos matrimonios, lo que se suma a su deber como protector de las viudas. El matrimonio es el reflejo del amor de Cristo por su Iglesia. Por eso, las esposas han de amar al Señor y estar satisfechas con su marido, de la misma forma que el marido debe amar a su mujer como el Señor amó a la Iglesia, en esta nueva encarnación de la mujer en la Iglesia, lo terrenal, frente al hombre como el Señor, lo celestial.

Recomienda a mis hermanas que amen al Señor y que se contenten con sus maridos de carne y en el espíritu. Igualmente, predica a mis hermanos, en nombre de Jesucristo, que amen a sus esposas como el señor a la Iglesia. (Ign., *Polyc.* 5). Trad. Ruiz Bueno, 1967.

Las relaciones de la casa son el medio para descubrir los elementos constitutivos de la comunidad: las funciones ministeriales seguirán el modelo de la estructura de la casa grecorromana y su sometimiento a obispos, diáconos y presbíteros (Ign., *Polyc.* 4.1-5).

3.6.3 África: Tertuliano y Cipriano de Cartago

La teología de Tertuliano en torno a la feminidad ha sido analizada desde muy diferentes interpretaciones y hay que partir de un factor clave: su valoración de lo femenino varía sensiblemente dependiendo de cuál sea el objetivo de su obra. Monceaux (1901, vol. I, 387) le acusó de ser el primer misógino de la literatura cristiana, mientras que, por el contrario, autores como Church (1975, 83) estimaron que Tertuliano tenía a la condición femenina en una elevada consideración y que esta jugaba un papel indispensable en la historia de la salvación¹⁷⁵. El africano fue además un gran polemista y un adalid del rigor moral y de una vuelta a una pasada edad de oro, una edad de oro que, lejos de esa visión “igualitaria” del mensaje de Jesús, respondía a los

¹⁷⁵ Como observa LAVENDER (1995, 334), el contenido de las obras de Tertuliano no puede clasificarse ni considerarse misógino o feminista, pues ambas son categorías profundamente anacrónicas.

códigos de control femeninos de la cultura tradicional grecorromana. Para este gran autor africano la Iglesia es un cuerpo político y, como tal, la mujer no podía ejercer ningún tipo de autoridad, puesto que los ministerios ya no son entendidos como un servicio a la comunidad, sino como un derecho del que la mujer está excluida¹⁷⁶. Picard (1959, 286) ya había señalado que con las obras de Tertuliano el cristianismo se ponía al servicio de la moral grecorromana, ya que lo que este autor exigía a sus amadísimas hermanas en el comienzo de su tratado *De cultu feminarum* (1.1) es lo que un marido pagano exigiría a su mujer. Torjesen (1996, 154) apunta en esta misma línea cuando señala que Tertuliano trató de refundir la cristiandad latina en los moldes jurídicos tradicionales.

En *De cultu feminarum*, paradigma de su rigorismo, Tertuliano convierte el castigo de Eva –un mito que explicaba el origen de la humanidad– en una realidad histórica de grandes consecuencias para la mujer, a la que acusa con un tono culpabilizador de su *conversio ad virum*¹⁷⁷. La caída en el pecado de la Humanidad permite al africano emplear términos judiciales y militares, dotados de sentido eclesial y teológico. En este tratado Tertuliano esgrime uno de los mayores y furibundos ataques a la apariencia femenina. Inculpa a la mujer de haber abierto la puerta al diablo y, con ello, de provocar la destrucción de la humanidad:

¿Y no sabes que eres Eva? Vive la sentencia de Dios sobre este sexo aún en este mundo; que viva también la culpa. Tú eres la puerta del diablo; tú eres la que abriste el sello de aquel árbol; tú eres la primera transgresora de la ley divina; tú eres la que persuadiste a aquél a quien el diablo no pudo atacar; tú destruiste tan fácilmente al hombre, imagen de Dios; por tu merecimiento, esto es, por la muerte, incluso tuvo que morir el Hijo de Dios: ¿y se te puede ocurrir cubrir con adornos tus túnicas de piel? (Tert., *Cult. fem.* 1.1.1-2)¹⁷⁸. Trad. Alfaro Bech y Rodríguez Martín, 2001.

Posteriormente, y siguiendo de forma sesgada el apócrifo del Antiguo Testamento *El Libro de Enoc*, Tertuliano culpa a la mujer de la destrucción del hombre como *imago dei* y de seducir a y corromper a los mismos ángeles, por lo que

¹⁷⁶ Sus escritos revelan, sin embargo, que en la iglesia africana no siempre era así: *Bapt.* 1.17, *Praescr.* 41.5 o *Virg. vel.* 9.1, por citar algunos ejemplos. Cf. ALFARO BECH (2002).

¹⁷⁷ A partir del siglo II el debate sobre las cualidades del sexo femenino adopta como paradigma la contraposición de las figuras de Eva, encarnación del mal, la gran pecadora, y María, madre de Jesús, que pese a su escasa presencia en los evangelios será modelo de virtud virginal y maternal (cf. *Protoevangelio de Santiago*).

¹⁷⁸ ALFARO BECH (2005, 230) recuerda que además de teólogo, Tertuliano era orador y jurista. Estas acusaciones pueden resultar chocantes en la actualidad, pero con su discurso a medio camino entre la burla y la amonestación, predica de forma efectiva. En *Patient.* 5.5 y *Adv. Marc.* 2.2.7 culpa a Adán del pecado original. Cf. también VICIANO (1989, 67).

la *humilitas* y la *pudicitia*, dotadas de un contenido teológico, deben ser las virtudes femeninas para la vía de expiación¹⁷⁹. Para Tertuliano, no es el ansia de sabiduría lo que conduce a Eva al pecado, sino su deseo de ornamentarse. Los secuaces de Satán han instruido a las mujeres en las artes de la cosmética y al hombre en la metalurgia, la filosofía o la astrología. Así, mientras la mujer destruye el orden del universo con su apariencia, el hombre hace lo propio con su sabiduría ilegítima (Coon, 1997, 37). El único *cultus* que la mujer ha de llevar es el *cultus christianus*, esto es, un vestido de llanto y penitencia para restaurar la integridad perdida:

¿Por qué no os presentáis vestidas con vuestras armas [...] para que haya diferencia entre las siervas de Dios y las del diablo, para que seáis un ejemplo para ellas [las mujeres paganas] para que como dice el Apóstol: “Dios sea engrandecido en vuestro cuerpo”? Ahora bien, Dios es engrandecido en vuestro cuerpo por la castidad y por la actitud que conviene a la castidad. (Tert., *Cult. fem.* 2.11.2). Trad. Alfaro Bech y Rodríguez Martín, 2001.

La mujer ha de llevar la vestimenta de la penitencia para escapar de la muerte espiritual y del pecado original de Eva, para que sus almas sean adornadas con seda y lino (*Cult. fem.* 7.2 y *Virg. vel.* 7-8). Para Rivas (2005, 231), es en esta obra donde el autor africano plasma su concepción sobre la mujer en general y no sobre una mujer en circunstancias concretas como podría ser la esposa (*Ad Uxorem*), la virgen (*De virginibus velandis*) o la hereje (*De praescriptione hereticorum*). Y eso a pesar de que es un proyecto moralizante destinado claramente a la mujer cartaginesa de familia privilegiada, la *filia sapientiae* (*Cult. fem.* 2.6), piedra fundamental en la construcción de la Iglesia por su papel como madre y educadora, a la que quiere salvar en el día de la resurrección y disuadirla de los peligros e intenciones del diablo, omnipresente en la literatura tertuliana (Alfaro Bech, 2005, 226). Porque de la misma forma que había jugado un papel protagonista en la caída de la humanidad en el pecado original, su participación en la redención y liberación del género humano iba a resultar fundamental (*Adv. Marc.* 2.4.5).

Se podría pensar en un primer momento que, en su etapa montanista y más escatológica, Tertuliano mantendría una concepción más positiva de la mujer, dado que, en esta corriente, posteriormente tildada de herética, se admiraba la capacidad profética femenina. Pero Marie Turcan (1990, 15 ss.) ha demostrado que la conversión de

¹⁷⁹ Tertuliano relaciona a los ángeles que Pablo menciona en 1 Cor 11, 10 con los sirvientes de Satán, vinculándolos con los ángeles caídos del *Libro de Enoc* con motivo de la seducción de las hijas de los hombres, lo que deriva a su vez del *Génesis* (6, 2).

Tertuliano a la denominada Nueva Profecía no fue un punto de inflexión a este respecto, ya que lo que le inquietaba al africano era el bienestar del alma, y este alma estaba dentro de un cuerpo femenino sujeto a la vanidad. Porque la mujer que viste con modestia es digna de alabanza, pero esta modestia, al igual que todas las virtudes y los sujetos que las poseen, son descritos en términos masculinos, mientras que los vicios llevan el innegable sello femenino, como la molicie (*mollitia*), que hace que la fe se afemine (*fidei virtus effeminari*) (Tert., *De ornatu feminarum* 2.13.3).

Por otra parte, Tertuliano es para Brown (1993, 197) uno de los principales configuradores de lo que él denomina la “estética de la virginidad”. En *De cultu feminarum* ordena a la mujer el velo por mandato divino (2.7.2) además de apostar por la renuncia sexual a través de la continencia y de la virginidad, invitando a la casada a ser *univira* y casta (2.4.1). El tratado *De virginibus velandis*, compuesto en torno al 207, es continuado por Cipriano en *De habitu virginum*, instrucción pastoral dirigida a las vírgenes consagradas. Son las primeras manifestaciones teóricas en torno a la virginidad femenina, que se multiplicarán a partir del siglo IV.

Obispo de Cartago desde el año 249 hasta su martirio en el 258 durante el gobierno del emperador Valeriano, de entre sus muchos escritos destacan, además del ya mencionado *De habitu virginum*¹⁸⁰, *De exhortatione martyrii* –compuesto en un momento en el que las comunidades cristianas vivían bajo la presión de las persecuciones– y *De lapsis*, con el que participó en el intenso debate que siguió a la readmisión de los que habían abjurado de la fe durante el edicto de Decio.

Cipriano se aleja de la misoginia imperante en el Occidente romano del siglo III (Viciano, 2007, 168). Su actitud es claramente conservadora, pero contempla a la mujer como un ser humano plenamente responsable en el ámbito privado e individual, aunque sin extraer conclusiones prácticas para ella. En *De habitu virginum* plantea una equiparación entre ambos géneros al sostener que la mujer, al igual que el hombre, es imagen y semejanza de Dios:

(...) sino porque la mujer es parte del varón, sacada y formada de él (Gen 2, 22-23), casi en toda la Escritura habla Dios al hombre, que fue primeramente creado, ya que son

¹⁸⁰ Aunque en general se presenta a la mujer en un tono más positivo, la influencia de Tertuliano en esta obra es notoria. Jerónimo recoge la anécdota de que Cipriano leía diariamente un pasaje de la abultada obra de Tertuliano, ordenando a su secretario que le acercase una obra del “maestro” (Hier., *Vir. ill.* 53).

dos en una misma carne (Gen 2, 24), y en el varón se expresa a la vez la mujer. (Cypr., *Hab. virg.* 4). Trad. Viciano, 2006.

Cipriano recoge la teología de la cosmética de Tertuliano y el motivo del vestido humilde como el signo de una mujer casta, citando para ello a las hijas de Sión (Is 3, 16) y a la prostituta de Ap 17, 1-6 como ejemplos de condena de una excesiva suntuosidad. Dunn (2006) ha estudiado la figura de la mujer en la numerosa correspondencia de Cipriano. En ella asiste a las mujeres que sufren la persecución, ensalzando a las que permanecen firmes en la fe e instruyéndolas en la perseverancia. En estas cartas Cipriano nos informa de mujeres como Metucosa o Valeria, que padecen como *confessoras*, a las que se refiere como *sanctissimas sorores nostras y benedictas* (*Ep.* 82); también de otras mujeres que habían sufrido la violencia por su fe y que habían mostrado un coraje mayor del que se presuponía a las mujeres (*Epp.* 3 y 6) o de Ceferina, mártir en tiempos pasados (*Ep.* 39). Su epístola 13 consiste, como el *Ad martyras* de Tertuliano, en una serie de consejos sobre el comportamiento de los *confessores* en prisión, cuya conducta afectan todos los miembros de la comunidad. En su tratado *De lapsis* alaba también a hombres y mujeres que no habían sucumbido a la apostasía, a pesar de que el valor de las mujeres era inesperado dado que su género era más débil que el de los hombres (*Laps.* 2). Por otra parte, en los seis ejemplos que el obispo cartaginés expone sobre el castigo divino sufrido por los *lapsi*, cuatro están protagonizados por mujeres (*Laps.* 24-26)¹⁸¹.

3.6.4. La escuela de Alejandría: Clemente y Orígenes

Clemente de Alejandría (*ca.* 150 - *ca.* 215) es, junto con su alumno Orígenes (185-254), unas de las más brillantes figuras del primer cristianismo. Director de la escuela catequística de la gran metrópolis egipcia, Clemente estuvo muy influido por la tradición literaria y filosófica grecorromana y obras paganas como las de Platón, a quién consideraba “el más celoso de la verdad” (*Paed.* 1.18.1) y que ya defendía en su República que la mujer de la clase guardiana debía recibir la misma formación que el hombre (*R.* 451-455c); o el estoico Musonio Rufo, para quien la mujer había recibido el don de la razón y disponía igualmente una inclinación natural hacia la virtud y estaba

¹⁸¹ En la correspondencia de Cipriano hay también cartas no escritas por él, sino por autores como Celerino, Luciano y Caldonio, que evidencian la participación de las mujeres tanto entre los *lapsi* como en el debate que se generará en torno la reconciliación de estos en la comunidad cristiana (*Epp.* 21, 22 y 24).

capacitada para filosofar (*Frag.* 3)¹⁸². No obstante, esto no debía resultar en una modificación de sus funciones tradicionales, sino en una mejora de su realización (*Paed.* 3.10).

Conde Guerri (1986, 352) contempla una de las grandes obras del alejandrino, el *Pedagogo* (al que Clemente identifica con el *Logos*, *Verbum* o *Jesucristo*) como una aretología de la mujer ideal “cuya personalidad viene esculpida mucho más mediante la prohibición de lo que no debe ser que el estímulo de lo contrario”. En ella Clemente adecúa el cristianismo al estilo de vida de los alejandrinos y la influencia de Musonio Rufo es evidente en lo relativo a la igualdad moral de ambos géneros:

Si hay un solo Dios para los dos, el Pedagogo es por igual de hombres y mujeres, ya que una sola es la Iglesia (...) Para quienes es común la vida, la gracia y la salvación, son también comunes la virtud y el modo de vivir (Clem., *Paed.*, 1.10).
Trad. Conde Guerri, 1986, 340.

La capacidad intelectual es igual a la del hombre como igual es su capacidad para llevar una vida virtuosa. En Clemente es por tanto notoria la influencia de los principios del estoicismo: para él la mujer es esencialmente equivalente al hombre, igual ética y religiosamente.

En esta obra encontramos consejos inspirados en las tradiciones clásica y bíblica, destinados más bien a las mujeres pertenecientes a los grupos aristocráticos sobre cómo comportarse en los banquetes (1.2.7.54.2. También le aconseja sobre el uso de los baños (1.3.5.32.1-3), cuándo y cómo reír (1.2.5.46 y 47) y el modo de vestir: desechando el lujo excesivo y las vistosas, respetando el pudor femenino (1.2.10.107.3), el cabello cubierto (1 Cor 11, 10) (1.2.10.114.2), el uso de las joyas

¹⁸² Ahora, esta capacidad debía ayudar a la mujer a realizar mejor sus tareas habituales: sacar adelante a su hogar, a trabajar con sus manos, servir al marido, etc. (*Frag.* 3.12.15). Como ya se ha establecido anteriormente, este autor apostaba por la educación de la mujer, sí, pero siempre dentro de la estructura matrimonial tradicional. Séneca también defendía que la mujer tenía la misma capacidad que el hombre para la virtud, pero por sus malos hábitos estaban entregadas casi universalmente al vicio (*Ad Marciam de consolatione* 7.3-4 y 16.1). En Plutarco, aun siendo un autor ecléctico, el estoicismo se halla entre sus influencias, junto con el platonismo o el epicureísmo. Pero a diferencia de Platón, el punto de partida a la hora de juzgar a un ser humano no debía ser si es masculino o femenino, sino lo que este crea, con lo que hombres y mujeres podían desarrollar juicios éticos (*Mulierum virtutes* 243B) Atribuye a la mujer un buen número de virtudes que otras escuelas filosóficas solo atribuían al hombre y apostaba igualmente por la educación de la mujer en una obra hoy perdida (*Sobre la tesis de que también las mujeres han de ser educadas*) (GEYTENBEEK, 1963, 51). Igualmente, en los *Coniugalia precepta* (145C) recomienda al marido compartir su sabiduría con su mujer para mantenerla alejada de los malos hábitos. Para más información sobre la actitud del estoicismo hacia la mujer, cf. KLASSEN (1984); ASMIS (1996) y ASPEGREN (1990). Otras posturas menos confiadas en la igualdad teórica de los sexos en el estoicismo se pueden encontrar en ENGEL (2003).

(1.2.12.129): “las mujeres educadas en Cristo no se adornen con el oro sino con el Logos, ya que sólo el Logos muestra la verdadera belleza, aquella que ojo no vio jamás ni oído jamás oyó, según recuerda la primera epístola paulina a los Corintios (2, 9)”. Clemente era un maestro de urbanidad de vocación moralizadora.

En los *Strómata* Clemente insiste en la idea de que tanto el hombre como la mujer cuentan con el mismo potencial para desarrollar la virtud y el resultado depende de la práctica (*Str.* 6.12). Las cualidades éticas del hombre y la mujer son las mismas y disponen de la misma cualificación moral para elegir el bien. Por lo tanto, la mujer, igual que el hombre, ha de aspirar a la moderación, la justicia y cualquier otra virtud (*Str.* 4.8). Pero como los humanos son criaturas sexualmente diferenciadas, tienen diferentes deberes en la vida. La naturaleza en común es relativa al alma, mientras que la diferencia sexual se atribuye al cuerpo: como la mujer es lo mismo que el hombre respecto al alma, alcanzará la misma virtud, pero de la misma forma que es diferente, en referencia a sus cualidades características de su cuerpo, sus quehaceres son la casa y el embarazo (*Str.* 4. 8).

Orígenes, sucesor de Clemente en las más altas esferas de la intelectualidad alejandrina, estuvo rodeado durante su vida de mujeres. Su mecenas fue una mujer rica cuyo nombre ha permanecido anónimo:

La hacienda paterna fue confiscada por el tesoro imperial y él con los suyos se encontró en la indigencia de las cosas necesarias para la vida. **Pero fue considerado digno de la providencia divina y halló protección a la vez que sosiego en una señora riquísima en medios de vida y muy distinguida en lo demás, pero que rodeaba de atenciones a un hombre muy conocido, uno de los herejes que entonces había en Alejandría. Era éste de origen antioqueno, y la mencionada señora lo tenía consigo como hijo adoptivo y lo rodeaba de los máximos honores** (Eus., *H. E.* 6.2.13).

Además, es una tal Juliana la que le entrega los escritos del hereje ebionita Símaco, de quién los había heredado (*H.E.* 6.17), y en sus servicios catequéticos ilustra tanto a hombres como mujeres (*H.E.* 6.8.2), de la misma forma que para sus *Comentarios de las Escrituras* contaba con algunas jóvenes mujeres calígrafas (*H.E.* 6.23.2). No obstante, Orígenes se mostrará más partidario de la tradición exegética de Filón en torno a las nociones de la creación. La mujer dispone de la misma disponibilidad que el hombre de cara a desarrollar la virtud y la racionalidad, pero eso no se tradujo en ningún tipo de demanda de un cambio en la posición social de la mujer.

En este capítulo del estudio –pese a tratar de forma muy somera la contribución de autores fundamentales en la configuración y modelación de la feminidad en la historia del cristianismo– se puede observar cómo de una etapa de cierta ambigüedad respecto al papel que la mujer está llamada a hacer en la historia del cristianismo (las cartas paulinas, los evangelios canónicos, los evangelios y hechos apócrifos, etc.), ya sea como respuesta a las críticas externas o como resultado de la progresiva inculturación y adaptación del funcionamiento interno de las comunidades a los cánones socioculturales imperantes en la Antigüedad grecorromana en torno al Mediterráneo, el cristianismo irá desterrando a la mujer a una posición alejada de la visibilidad pública y de los ejercicios ministeriales e instándola a seguir un modelo de conducta muy similar al que, por ejemplo, el *mos maiorum* romano predicaba. Las posturas más benévolas respecto a la mujer y aquellas que valoran su labor en las persecuciones o su condición natural para la práctica de la virtud no van a tener ninguna proyección práctica en la evolución y desarrollo histórico del cristianismo.

Precisamente, frente a este modelo femenino sumiso y servil la mujer mártir se aparece como una figura rupturista y con unas características que, contextualizadas en la literatura martirial, pasaré a analizar a continuación.

4. EL MARTIRIO CRISTIANO: EL PODER DE UNA “PERFORMANCE” DE DOMINACIÓN

No podemos escribir la historia de lo que pasó, sino de cómo los cristianos construyeron y representaron su propio presente y pasado (Hopkins, 1999, 114).

4.1. Las...¿persecuciones?; ¿realidad o discurso de identidad?

El análisis de la realidad histórica que se esconde detrás de las persecuciones contra los cristianos, así como la cifra aproximada de los cristianos que sucumbieron a la justicia romana distan del objeto de estudio de este trabajo¹⁸³. Hasta mediados del siglo III no hubo ni una política clara ni una voluntad imperial activa de perseguir a los cristianos, como tampoco hubo una acción coordinada y coherente desde el poder central¹⁸⁴. Las persecuciones, lejos de ser una realidad prolongada en el espacio y el tiempo en el Imperio, fueron acontecimientos locales y esporádicos, bien producto de iniciativas de gobernadores provinciales como Plinio o bien estallidos espontáneos y revueltas populares (como en el caso de los mártires de Lyon y Vienne).

El cristianismo no era una *religio* legalmente reconocida y los cristianos eran un grupo tolerado de hecho, pero en una situación de precariedad y riesgo continuo (De Churruca, 2009, 206). Hasta el edicto de Septimio Severo del año 202, que pretendía frenar el proselitismo y las conversiones judías y cristianas, la jurisprudencia romana había mantenido que el cristianismo era una *religio illicita* de la que sabemos, gracias a los rescriptos de Trajano y Adriano, que no debía ser perseguida pero sí castigada en caso de que los cristianos hubieran sido delatados y se negasen a sacrificar a los dioses paganos o a la imagen del emperador, perseverando así en la confesión cristiana. El cristianismo era por lo tanto un delito que las autoridades podían dejar pasar en el caso de no haber delaciones.

Solo Decio (249-251) y Valeriano (253-260), y más tarde algunos tetrarcas como Diocleciano (284-305) y Galerio (305-311) desarrollaron una política relativamente extendida cuyo grado de aplicación dependió en gran medida de las autoridades locales. Por ejemplo, el César Constancio Cloro (293-306), padre del futuro emperador Constantino, se limitó a derribar algunos templos en sus dominios occidentales. Además, autores como Castillo Maldonado (1999, 99) señalan que los edictos imperiales como los de Decio o Diocleciano no tenían por objetivo la

¹⁸³ Cf. FRENK (1965); STARK, (1996); HOPKINS (1998) y MOSS (2013), donde se refiere a la persecución como un mito creado por la cristiandad. Con esta “invención martirial”, los cristianos se mostraban superiores a sus enemigos derrotados.

¹⁸⁴ CASTELLI (2007, 37) también considera que las persecuciones fueron más bien esporádicas, descentralizadas y específicas, producto principalmente de las condiciones y hostilidades locales.

destrucción física de los cristianos, sino su destrucción moral: se quería hacer apóstatas, no mártires, tal y como lo refleja Agustín en uno de sus sermones:

Quia persecutores non occidere, sed devorare voluerunt, id est, in corpus suum transferre. Pagani erant, impii erant, daemonum et idolorum cultores erant; hoc nos facere volebant, quando devorare cupiebant. (Aug., *Serm.* 313B.2).

Porque los perseguidores no quisieron matar, sino devorar, es decir, integrarlos en su cuerpo. Eran paganos, eran impíos y adoradores de demonios e ídolos; eso deseaban que fuéramos nosotros cuando querían devorarnos. Trad. De Luis, 1984¹⁸⁵.

Se considera que la proporción de cristianos martirizados fue pequeña, pues hay que suponer que muchos otros acabarían sacrificando, abandonarían la ciudad o encontrarían la manera de evadir los edictos. Los autores exageraron el ambiente de peligro que les tocó vivir, pero ciertamente el no poder predecir cuándo se podían desatar las hostilidades en su contra debía ser un factor muy desestabilizador. Además, aunque fuesen aislados, los episodios de violencia marcaron durante mucho tiempo la conciencia de los autores cristianos (Moss, 2012, 12). Pero, sabiendo que las persecuciones no afectaron a todas las comunidades, ¿cómo contribuía la lectura de un texto martirial en el seno de un grupo de feligreses que afortunadamente no había sido afectada por las persecuciones?

La persecución y la actitud del cristianismo frente a ella fueron consideradas por la nueva religión como un hito fundacional, lo que jugó un papel determinante en la configuración y en el proceso de autodefinición del cristianismo y de su lugar en el mundo (Perkins, 1995, 104)¹⁸⁶. Las persecuciones de los cristianos formaban parte de un plan divino que iba a culminar en el gran triunfo del cristianismo y en la configuración de un mundo cristiano, como hace saber Eusebio de Cesarea en su *Vita Constantini*:

Y si así, tan onerosa, era la impiedad que oprimía a los humanos, y si la república corría el riesgo de emponzoñarse hasta el tuétano como por una peste contagiosa, necesitando perentoriamente una gran cura medicinal, ¿qué remedio, qué solaz de los males ingenió la divinidad? (...). Fue mi servicio el que Él buscó y juzgó adecuado a su designio. (Eus., *V. C.* 2.28). Trad. Gurruchaga, 1994.

¹⁸⁵ La persecución de Decio, por ejemplo, fue más problemática por las desafecciones que generó entre las filas cristianas y los desacuerdos que se sucedieron posteriormente sobre cómo readmitir a los *lapsi* (caídos), debate en el que autores como Cipriano de Cartago jugaron un papel esencial.

¹⁸⁶ Una muestra de la trascendencia concedida por el cristianismo a las persecuciones sufridas es que el calendario de la iglesia copta no comienza con el nacimiento de Cristo, sino en el año 284 d. C., año en el que Diocleciano se hizo con el poder para posteriormente llevar a cabo la mayor y más furiosa de las persecuciones anticristianas.

La idea martirial, el dolor y la amenaza del sufrimiento, ya fuesen reales o imaginadas, fueron dando forma a un tipo determinado de identidad, proceso en el que los textos martiriales pudieron jugar un importante papel. Tertuliano recuerda que, al igual que las herejías, las persecuciones eran un castigo que debía mejorar los argumentos de la verdadera fe, que debía ser probada:

La Iglesia está atemorizada. Pero así es la fe más celosa en su preparación y más disciplinada en los ayunos, en las reuniones, en las oraciones, en la humildad, en el amor fraternal, en la santidad y la templanza. No hay lugar para más deberes que no sean el temor y la esperanza. Por ello es cosa demostrada que la persecución, al mejorar como lo hace a los siervos del Señor, no puede ser achacada al diablo (Tert., *Fug.* 1.7). Trad. propia a partir de Thelwall, 1885.

Así, el mundo quedaba dividido entre los cristianos, los seguidores de la verdad, acosados tanto por enemigos internos, los herejes, como externos; y los perseguidores al servicio del diablo, que inspiraba a paganos, judíos y herejes (Gaddis, 2005, 24). Desde sus inicios el cristianismo estaba enfrentado al mundo. Ya Gibbon, que dudaba de la veracidad de las actas martiriales, defendió que los autores cristianos adscribieron a los magistrados romanos el mismo celo implacable que “henchía sus pechos contra los herejes e idólatras de su propio tiempo” (2008, cap. XVI.3). El papel de los mártires en la identidad del cristianismo es tal que Bisbee (1986, 2) afirma con rotundidad que, de no ser por ellos y por la teología del martirio, el cristianismo habría sido una religión misteriosa más de la Antigüedad. En la misma línea, Markus (1975, 1-17) sostiene que la iglesia de los siglos IV-VI vivió con una conciencia propia distorsionada por una imagen proyectada sobre su propia edad dorada, la edad de sus héroes, los mártires, con lo que lo que pasó en verdad y lo que se recuerda que ocurrió dista considerablemente.

Los términos de la persecución están plasmados en escritos tan primitivos como los Evangelios. El propio Jesús se encarga de advertir el futuro tan poco halagüeño que espera a sus seguidores:

¡Ojo con vosotros mismos! Os entregarán a los sanedrines, y llevados a las sinagogas, seréis azotados y compareceréis ante los gobernadores y reyes por causa de mí para dar testimonio ante ellos (...). **Y entregará a la muerte el hermano al hermano y el padre al hijo, y se alzarán hijos contra padres y les darán muerte; y seréis aborrecidos de todos a causa de mi nombre; mas el que sea constante hasta el fin, éste se salvará.** (Mc 13, 9-13)

Bienaventurados los perseguidos por razón de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados sois cuando os ultrajaren y persiguieren y dijeren todo mal contra vosotros por mi causa; alegraos, pues vuestra recompensa es

grande en los cielos. Que así persiguieron a los profetas que os precedieron. (Mt 5, 10-12)¹⁸⁷

En los *Hechos de los Apóstoles* destaca la figura de Esteban, reconocido por la tradición eclesiástica como el protomártir (Gr. Nyss., *Steph.* 2; Epiph., *Haer.* 1.2):

Oyendo estas cosas [*el discurso previo de Esteban*] se partían de rabia sus corazones y rechinaban sus dientes contra él (...). Y gritando a grandes voces, se taparon los oídos y se precipitaron todos con un mismo furor contra él; y habiéndole sacado a empellones fuera de la ciudad, le apedreaban (...). **Y seguían apedreando a Esteban, que rogaba y decía: “Señor Jesús, recibe mi espíritu”. E hincando las rodillas, clamó con grande voz: “Señor, no les demandes este pecado”. Y esto dicho, descansó en paz.** (Hch 7, 54-60)

Textos contemporáneos o ligeramente posteriores insisten en las persecuciones de las que son objeto los cristianos (Ef 6, 10 ss.; 2 Tim 3, 12; Heb 12, 1; Ap 17, 6)¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Cf. también Mt 10, 16-23; 10, 32-33; Lc 21, 12-19 o Jn 15, 20.

¹⁸⁸ La comunidad académica, no obstante, se mantiene escéptica respecto a la supuesta persecución en el momento en el que el Apocalipsis fue redactado.

4.2. El origen del martirio cristiano: antecedentes y evolución

Qué llevaba a una persona a inmolarsse por Cristo es una cuestión que ha atraído en especial tanto a académicos como profanos en la materia. Stephanie Cobb comenzó su tesis doctoral *Dying to be Men: The Function of Gendered Language in Early Christian Martyrologies* (2003) citando las palabras de Ignacio de Antioquía en su camino a Roma, donde iba ser ejecutado:

¡Ojalá goce yo de las fieras que están para mí destinadas y que hago votos porque se muestren veloces conmigo! Yo mismo las azuzaré para que me devoren rápidamente, y no como a algunos a quienes, amedrentadas, no osaron tocar. Y si ellas no quisieren al que de grado se les ofrece, yo mismo las forzaré. (Ign., *Rom.* 5.2). Trad. Ruiz Bueno, 1967¹⁸⁹.

De esta forma tan efectiva mostraba Ignacio lo que fue uno de los aspectos más chocantes y controvertidos del cristianismo antiguo: la búsqueda del martirio y el regocijo en la muerte por la fe. Las epístolas de Ignacio de Antioquía son de las primeras evidencias de la teología del martirio y del entusiasmo por parte de algunos sectores de la cristiandad por ser martirizados. Ninguna figura del primer cristianismo ha polarizado tanto al mundo académico como la del mártir (Moss, 2012, 1-2). Palabras y aptitudes como las de este obispo antioqueno hicieron que autores reputados como Dodds, Frend y Ste. Croix contemplasen estas desatadas ansias de morir como algo próximo a la psicopatía¹⁹⁰. Este tipo de opiniones siguen estando presentes en estudios más recientes. Por ejemplo, Thomson (2002, 39) define el comportamiento de Policarpo como una desviación. Perkins (1995, 173) señala, sin embargo, que describir a los redactores de las actas y a su audiencia como unos sádicos patológicos es un anacronismo y una simplificación. Frente a estos “diagnósticos” de la conducta martirial, Cobb (2003, 2) recuerda acertadamente que, aunque a día de hoy consideremos las acciones de los mártires como algo rayano en la locura y el fanatismo, para los autores cristianos estos héroes actuaban de forma racional.

¹⁸⁹ Cf. también Ign., *Trall.* 4.2: “Cierto que deseo sufrir el martirio (*tò patheîn*); pero no sé si soy digno de ello. Porque mi arrebató interior no aparece a los demás; pero tanto más me combate a mí. Necesito, por ende, de la mansedumbre, por la que se desbarata al príncipe de este mundo”. La traducción de RUIZ BUENO emplea la palabra “martirio” cuando Ignacio no lo hace en esta carta. BRENT (2000, 210 ss.) cree que la procesión de Ignacio hacia su martirio, que queda reflejada en sus cartas, es la contraparte de la procesión imperial que acababa con una ofrenda en el altar imperial.

¹⁹⁰ STE. CROIX (1963, 23) sugiere que el deseo de morir que revela este autor manifiesta una mentalidad anormal y que sus cartas evidencian un anhelo martirial patológico. FREND (1965, 197) describió las cartas de Ignacio como una muestra de un estado de exaltación que estaría próximo a la manía. DODDS (1965, 135) se refería al lenguaje vívido y feroz de Ignacio como la naturaleza patológica del ansia del martirio. RIDDLE (1931) ya manifestó que el martirio era un acto psicopático, masoquista y sexualmente desviado. Véanse algunas consideraciones acerca de la “psicología” del martirio en SMITH (1997, 14-20).

Definir un fenómeno tan complejo como el martirio no es una tarea sencilla, pues fue un concepto variante tanto en los primeros siglos del cristianismo como en los muchos años de producción historiográfica en torno a este aspecto. Además, la primera literatura cristiana se centra más en la práctica del martirio como tal más que en su significado teológico, que también varió durante los primeros tiempos. Antes del cristianismo el término griego μάρτυς y su posterior desarrollo semántico se empleaba para nombrar al testimonio o al testigo presentado por un individuo en un juicio, con lo que en un primer momento era un vocablo correspondiente al ámbito jurídico y no implicaba la muerte (Trites, 1973, 72). Pero ya en el primer siglo de nuestra era el término estaba vinculado, aun dentro del ámbito jurídico, con dar testimonio de la fe, a sabiendas de que la respuesta “incorrecta” podía devenir en sufrimiento físico, hasta el punto de que el componente del sufrimiento y el de morir por la fe sustituyeron a las nociones de ser testigos y dar testimonio.

“Mártir” se atestigua ya en el Nuevo Testamento, pero en el sentido de testigo, como, por ejemplo, del sufrimiento, de la resurrección o de la gloria de Cristo. Pablo se refiere a Esteban como un mártir en Hch 22, 20, en alusión a su confesión de la muerte de Cristo, pero no tanto por su propia muerte:

(...) et cum funderetur sanguis Stephani testis tui, et ipse astabam et consentiebam et custodiebam vestimenta interficientium illum. (Hch 22, 20)

Y yo dije: Señor, ellos saben que yo andaba por las sinagogas encarcelando y azotando a los que creían en ti; **y cuando se derramaba la sangre de Esteban, tu testigo, yo mismo estaba allí presente, asintiendo y aguardando los vestidos de los que le mataban.** (Hch 22, 19-20)¹⁹¹

En el *Libro de las Revelaciones*, el término es empleado para hacer alusión a Jesucristo como testigo fiel que rescata de los pecados con su sangre:

(...) et ab Iesu Christo, qui est testis fidelis, Primogenitus mortuorum et Princeps regum terrae. (Ap 1, 5)

¹⁹¹ *Testis* en la Vulgata. En Hch 7, 58 son llamados mártires los que apedrean a Esteban, no Esteban: “(...) y habiéndole sacado a empellones fuera de la ciudad, le apedreaban. Y los testigos depusieron sus mantos a los pies de un joven llamado Saulo”; poco antes, Pablo había hecho mención del martirio como aquel que es testigo de todo lo que ve y oye, por lo que es poco probable que solo unos pocos versículos más adelante el significado haya cambiado tan drásticamente: “Y Él le dijo: “El Dios de nuestros padres te eligió para que conocieras su voluntad y vieras al Justo y oyeras la voz de su boca, pues le serás testigo ante todos los hombres de lo que has visto y de lo que oíste” (Hch 22, 14-15). A este respecto, considero acertada la propuesta de BOWERSOCK (1995, 15): en Hch 22, 20 se encuentra el único pasaje del Nuevo Testamento en que se desarrolla de forma efectiva el sentido que el término adquirió posteriormente, puesto que el testimonio está estrechamente vinculado con el derramamiento de sangre.

...y de parte de Jesucristo, el testigo fiel, el primogénito de los muertos y el príncipe de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos rescató de nuestros pecados con su sangre. (Ap 1, 5)

No obstante, más tarde el término se emplea para referirse a los que mueren por él a modo de testimonio de fe:

(...) *et non negasti fidem meam et in diebus Antipas, testis meus fidelis, qui occisus est apud vos, ubi Satanás hábitat* (Ap 2, 13)

Sé dónde habitas: donde está el trono de Satanás, y mantienes mi nombre, y **no negaste mi fe aun en los días en que Antipas, testigo mío y fiel a mí, fue muerto entre vosotros, ahí donde habita Satanás.** (Ap 2, 13)¹⁹²

Muerte y testimonio están así intrínsecamente unidos (Moss, 2008, 59). El término “mártir” había sido epitomizado por el cristianismo en la descripción de la muerte de Jesús, para adquirir su significado definitivo en *1 Clem* (Delehaye, 1927, 76-80):

Por emulación y envidia fueron perseguidos los que eran máximas y justísimas columnas de la Iglesia y sostuvieron combate hasta la muerte. Pongamos ante nuestros ojos a los santos Apóstoles. A Pedro, quien, por inicuca emulación, hubo de soportar no uno ni dos, sino muchos más trabajos. Y después de dar así su testimonio, marchó al lugar de la gloria que le era debido. (*1 Clem* 5, 2-4). Trad. Ruiz Bueno, 1967.

Ignacio de Antioquía, el primer testimonio de muerte por la fe fuera del Nuevo Testamento, no emplea esta palabra, a pesar de estar prácticamente ansioso por morir, por ser objeto de torturas y por ser molido en los dientes de las fieras para convertirse en pan de Cristo. Se refiere a su muerte en términos de valor sacrificial¹⁹³. En los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, la vida de estos también culmina de forma violenta y con derramamiento de sangre, en la imitación de la pasión de Cristo por la injusticia de sus muertes. El primer uso de “mártir” para hacer alusión al que decide morir antes que renunciar a su fe en Cristo se registra en el *Martirio de Policarpo* (ca. segunda mitad del s. II), pues el concepto del martirio cristiano se había ido desarrollando entre los años 50 y 150 (Brox, 1961; Bowersock, 1995, 13)¹⁹⁴.

¹⁹² También Ap 3, 14 y 12, 11.

¹⁹³ Cf. Ign., *Rom.* 2.2 y 4.2, entre otros.

¹⁹⁴ Para BOWERSOCK (1995, 17) este texto no solo manifiesta un uso nuevo de la palabra “mártir”, sino que se trata de la primera actamartirial oficial y un texto que inaugura un nuevo género y una nueva ideología del martirio. HENERY (2011, 57) también defiende que el *Martirio de Policarpo* evidencia por primera vez la definición técnica de martirio, ya que ni siquiera Ignacio de Antioquía, pese a su elevado sentido sacrificial, de discipulado y de imitación de Cristo, se refiere a sí mismo como tal., aunque sí, de forma semejante al martirio, a Pablo: “Sois estación de paso para los que, por la muerte, son levantados a

A partir de aquí el concepto del martirio como dar testimonio y morir por la fe se convirtió en una poderosa fuerza de generación de identidad. En menos de dos siglos el término “mártir” pasó de designar un testigo material a hacer referencia a un cristiano ejecutado. El concepto martirial cristiano enfatiza el carácter judicial del encuentro de forma diferente: su ejecución es una reconfiguración del interrogatorio al testigo. La pregunta ha cambiado de “¿es esta persona culpable del crimen que se le imputa?” a “¿es la afirmación del mártir, esto es, la fe cristiana, realmente cierta”? El mártir es un testigo bajo interrogatorio, no un criminal investigado. De la misma forma que los apóstoles habían sido los testigos oculares de la resurrección de Cristo, los mártires eran los testigos escatológicos de su retorno (Cooper, 1998, 153)¹⁹⁵.

Se ha propuesto la rebelión macabea y textos como los apócrifos *Libros de los Macabeos* como el germen de la cultura martirial cristiana¹⁹⁶. Así, Frend (1965, 54) apunta a las raíces judías del concepto martirial y afirmaba que la teología cristiana del martirio, sin historias como las de los jóvenes y el horno del *Libro de Daniel* (Dn 3, 13-97) o las mencionadas sobre los macabeos, a duras penas habría sido una realidad. Bowersock (1995, 4 y 72), por su parte, considera que el martirio no era algo contemplado por la Antigüedad y era ajeno a las sociedades hebrea y griega (ya antes, Delehayé (1921) y Campenhausen (en *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, 1936). Evidentemente, en la cultura grecorromana y la judía hay ejemplos de “muertes nobles” como la de Sócrates o la de los judíos arrojados al horno en tiempos de Nabuconodosor, todos los cuales muestran una valiente resistencia frente a la tiranía y una gran capacidad de sufrimiento frente a jueces injustos. Pero el concepto del martirio propiamente dicho en el mundo judío no se desarrolla hasta la Tardoantigüedad, durante el periodo tanaítico.

También la idea romana del suicidio honorable y su glorificación se presentan como un factor a tener en cuenta en el desarrollo del martirio cristiano. Tertuliano es muy consciente de ellos en su tratado exhortativo *Ad martyras*, en el que menciona casos muy significativos de la tradición grecorromana:

Dios; compañeros, en iniciación, de Pablo, el que fue santificado, el que fue atestiguado (*toû egiasménou, toû memartyreménou*). Ign., *Ef.* 12.

¹⁹⁵ Cf. asimismo HEYMAN (2004, 192 ss.). Cf. entre otros, MOHRMANN (1961-1965) y BASTARDAS (1973).

¹⁹⁶ Cf. 1 Macc 2.31-38 o la historia de la madre y los siete hermanos de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos*, que se analizarán más tarde.

Largo sería referir uno por uno todos los que, llevados de su solo valor, se quitaron a sí mismos la vida. **De entre las mujeres, a mano está Lucrecia, que, por haber sufrido la violencia del estupro, se clavó a sí misma el puñal en presencia de sus parientes para alcanzar gloria a su castidad.** Mucio se dejó quemar en el ara la mano derecha, para dejar fama de sí con este hecho. No fue gran hazaña la de los filósofos: un Heráclito, que se abrasó envuelto en estiércol de bueyes; un Empédocles, que se precipitó sobre el volcán del Etna; un Peregrino que en fecha no remota se arrojó a una hoguera, pues las mismas mujeres supieron despreciar el fuego: Dido, cuando se la quería forzar a casarse después de perder al marido que mucho había amado; **y la mujer de Asdrúbal que, en llamas ya Cartago, a trueque de no ver a su marido a los pies de Escipión, voló con sus hijos a arrojarse a la hoguera de su patria.** (Tert., *Mart.* 4.4-5). Trad. Ruiz Bueno, 2003¹⁹⁷.

Sin embargo, para Bowersock (*loc. cit.*), nunca antes este coraje se había absorbido en un sistema conceptual de reconocimiento *postmortem* y recompensa anticipada, ni se había articulado una forma de esperanza escatológica de forma tan precisa, ni siquiera en la apoteosis alcanzada por algunos de los emperadores romanos. Sócrates es el único beneficiado de su muerte y muere sin tener una idea concreta sobre el orden del cosmos; los mártires macabeos mueren en pos de la redención de los pecados de su pueblo y de la resurrección nacional; y Decio, en su *devotio*, lleva a cabo una acción para expiar algún tipo de ira divina y asegurar la victoria militar romana:

[*Publio Vecio dice*]: “Jano, Júpiter, padre Marte, Quirino, Belona (...), os ruego y suplico, os pido perdón, os pido que propiciéis al pueblo romano de los Quirites fuerza y victoria, y a que los enemigos del pueblo romano de los Quirites les provoquéis terror, pánico y muerte (...). Ofrezco en sacrificio juntamente conmigo las legiones y tropas auxiliares de los enemigos a los dioses Manes y a la Tierra. (...)”. **Él, ceñido el cinturón al estilo gabino, saltó armado sobre su caballo y se lanzó en medio del enemigo a la vista de ambos ejércitos con un aspecto bastante más augusto que el humano, como si hubiese sido enviado del cielo para expiar toda la cólera de los dioses a fin de llevar contra los enemigos la ruina desviada de los suyos.** (Liv., 8.9.6-11). Trad. Villar Vidal, 1990.

Mientras los héroes clásicos que morían en grandes hazañas y por nobles causas permanecían muertos, aquellos que morían por la fe cristiana vivían para siempre, ya que los mártires confiaban en una resurrección personal y corporal como la obtenida por Jesús. Se trata sin duda de una recompensa teológica muy poderosa y prácticamente ausente en el pensamiento de la Antigüedad (Heyman, 2004, 14, 191 y 210). La muerte martirial cristiana, a diferencia de la heroica clásica, no sirve solo para alcanzar un objetivo individual: la perfección espiritual se consigue para la salvación de los demás,

¹⁹⁷ Hay que destacar que, para Tertuliano, el hecho de que las mujeres soporten con valor el fuego resta valor a la muerte de los hombres que también murieron en las llamas. La comparación con figuras femeninas a modo de exhortación es un recurso muy explotado por las fuentes cristianas, como se verá a lo largo de este estudio.

del resto de la comunidad cristiana; el excluyente protagonismo del mártir nunca es en beneficio de una distinción personal, sino como ejemplo testimonial de una conciencia, la cristiana, que ha despertado a la engañosa realidad del mundo y al fin último de su existencia histórica (Florio, 2011, XXI-XXII). Se suma otra importante novedad: el discurso sacrificial romano se dota de una proporción cósmica, puesto que el mártir no lucha contra la dominación romana, sino contra el mismo Maligno (de modo que esta batalla queda magnificada). Así lo explica Ignacio de Antioquía:

El príncipe de este mundo está decidido a arrebatarme y corromper mi pensamiento y sentir, dirigido todo a Dios. Que nadie pues, de los ahí presentes le vaya a ayudar; poneos más bien de mi parte, es decir, de parte de Dios. No tengáis a Jesucristo en la boca y luego codiciéis el mundo. (Ign., *Rom.* 7.1). Trad. Ruiz Bueno, 1967.

La ideología del martirio, creada en centros urbanos grecorromanos, dependía en gran medida de los rituales urbanos del culto imperial y de los interrogatorios protocolarios de los magistrados provinciales, junto con los juicios legales y el espectáculo de los juegos (Bowersock, 1995, 54).

El martirio, al menos tal y como se le contempla ahora, es la respuesta a unas presiones sociales, políticas y religiosas complejas. Es muy sugestiva la propuesta de Boyarin (1999, 94 ss.), que contempla el martirio como un discurso, una práctica de morir por Dios que cambia y se desarrolla con el tiempo, que cuenta de los siguientes elementos imprescindibles:

1. Un acto discursivo, ritualizado y performativo en torno a una declaración de esencia. En el caso de los cristianos se escenifica con su confesión: “*Christianus sum*”.
2. El martirio se concibe como la consecución de un mandamiento divino y no solo como la preferencia por una muerte violenta antes que obedecer un decreto (sobre todo en los textos martiriales más tardíos).
3. Elementos eróticos y experiencias de visiones. La tortura es el resultado del amor apasionado que sienten por Dios y no tanto por demostrar su resistencia estoica, como podría ser el caso de la familia macabea.

El martirio, en definitiva, no puede ser adscrito a ninguna cultura ni definido por una serie de reglas rígidas que pueden simplificar los hechos sucedidos (Kennedy, 2014, 42). En los últimos tiempos el término ha ido adquiriendo unas connotaciones más

modernas y se emplea para casos bien diversos: para aquellos que pierden la vida en defensa de la libertad, en defensa de sus convicciones religiosas, para los que se sacrifican en público para obtener la atención de las masas de cara a su causa, etc.¹⁹⁸. Es por lo tanto un concepto muy complejo, ya que muchas culturas diferentes, desde la Antigüedad hasta nuestros días, han tenido una idea diferente de lo que es ser un mártir, tanto que la historia del martirio ha pasado a ser una historia de ideas que comienza a carecer de definición (Moss, 2012, 5).

¹⁹⁸ Cf. SMITH (1997, 3 ss.).

4.3. Características del martirio cristiano: el triunfo del sufrimiento

Dada su condición de elemento característico e identitario del cristianismo, resulta fundamental conocer cómo los cristianos interpretaban esta continuación del sufrimiento ejemplar del Cristo crucificado (Perkins, 1995, 13), revisión que además aporta valiosa información sobre cómo las primeras comunidades entendieron tanto las Escrituras como el desarrollo de la cristología y la soteriología (Moss, 2008, 2).

De hecho, la relación entre los propios mártires con las comunidades que los acogían es primordial. El mártir no era simplemente el que es ejecutado por las convicciones religiosas, sino que era la comunidad la que creaba al mártir interpretando su muerte. En términos generales, el cristianismo entendió a sus mártires como unos sujetos que llevaban hasta las últimas consecuencias la afirmación del testimonio de la fe en Cristo. El martirio es la identificación con el triunfo de Cristo en la cruz a través de un bautismo de sangre (Tert., *Bapt.* 16; Or., *Mart.* 30 y 50) en el que el mártir bebe de la copa de los sufrimientos de Jesucristo¹⁹⁹. La identificación del sufrimiento propio con el sufrimiento de Cristo forma parte de una práctica que queda registrada en los textos de los cristianos de las primeras comunidades.

Además, los personajes benévolos cristianos suelen sufrir: Abel, Isaac, Job o el propio Jesucristo, entre otros. La ideología martirial hereda esa identificación de los sufrimientos de los cristianos con los de su Mesías:

Y llamando a sí a la turba junto con sus discípulos, les dijo: “Si alguno quiere seguir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome a cuestras su cruz y sígame. Porque quien quisiere poner a salvo su vida, la perderá; mas quien perdiere su vida por el Evangelio, la salvará.” (Mc 8, 34-35)

Desde los primeros escritos cristianos se evidencia una temprana teologización del dolor y la violencia. Esteban, que se trata del único de los apóstoles que muere en los *Hechos*, es apedreado tras un prolongado discurso a modo de testimonio de fe²⁰⁰. El *Libro de las Revelaciones* insta a los cristianos a conquistar a partir del sufrimiento

¹⁹⁹ Tertuliano opina además que el martirio deshacía los pecados postbautismales (Tert., *Bapt.* 16; *Scorp.* 6). En esa misma línea, Hipólito de Roma señala que el martirio permitía entrar en el cielo incluso a los no bautizados, pues habían sido bautizados en su propia sangre (*Traditio apostolica* 19.2). Griffin analiza en su estudio *Martyrdom as a Second Baptism: Issues and Expectations for the Early Christian Martyrs* (2002) la concepción del martirio como un segundo bautismo no solo metafóricamente, sino por cómo la vida de los mártires cambiaba en sus últimos días. Para GRIFFIN (2002, 9) la retórica del martirio emula en muchos sentidos a la del bautismo, como se podrá observar en los textos que aquí se analizan.

²⁰⁰ Cf. la muerte de Santiago, hermano de Juan (Hch 12, 1-2).

prometiéndole recompensas celestiales por su obediencia, a pesar de que el concepto martirial no estuviese del todo desarrollado (Ap 2, 11; 2, 17).

Con el martirio se está adelantando el cumplimiento escatológico del triunfo sobre Satán (Kettel, 1957, 34). La conversión en palabra de Dios es, según un ilustre mártir como Ignacio de Antioquía, la forma suprema de discipulado y de salvación (Ign., *Rom* 1.2 y 2.1); es la obra perfecta de amor, una muerte sagrada (Clem., *Str.* 4.4) que da comienzo a la verdadera vida (*Diogn.* 5.12; Ign., *Rom.* 4.3). Young (2001, 24 y 59), por ello, define el martirio como una gran liturgia sacrificial pública y una recapitulación del sacrificio de Cristo²⁰¹.

A partir de finales del siglo II y comienzos del siglo III se empieza a desarrollar una cultura martirial escrita, con autores tan relevantes como Tertuliano (*Ad martyras*), Orígenes (*Exhortatio ad martyrium*), el anónimo *De laude martyrium* y Cipriano de Cartago (en buena parte de sus cartas).

El martirio es un don, una *dignitatio divina* otorgada por la divinidad a unos pocos elegidos, una vocación universal en todo cristiano. El autor conocido como Pseudo-Cipriano señala en su *De laude martyrii* (23) que este don era concedido por el valor o por la misericordia, por lo que no se puede considerar por lo tanto el martirio como un acto completamente voluntario, sino que era una respuesta a la llamada de la divinidad²⁰².

El martirio también tenía un elevado grado de imprevisibilidad, lo que suponía que no hubiese límites de edad o de sexo (Pedregal, 1998, 267). Tenía además un marcado componente proselitista y apostólico. Tertuliano escribió que los mártires eran semillas que harían florecer más apóstoles (*Apol.* 50). Igualmente, Apolonio, durante su proceso judicial, señala que cuantos más cristianos cayesen más cristianos habría (*M. Apollon.* 24) y Dascio es consciente de que su muerte tendrá un valor testimonial para aquellos que no creen en el Evangelio (*M. Das.* 5). El propio Justino señala (2 *Apol.* 12) la influencia de los mártires en su conversión. La muerte y el ejemplo de los mártires fortificaba la fe de los correligionarios, pero la contemplación de cristianos enfrentándose valientemente a las torturas y a su ejecución pudo lograr

²⁰¹ Para una profundización en el contenido teológico del martirio, cf., entre otros, CAMPENHAUSEN (1936); PELLEGRINO (1958); BAUMEISTER (1980); WEINRICH (1981); FARKASFALVY (1992).

²⁰² El propio Platón reconoce en la muerte de Sócrates una llamada de la divinidad (*Phd.* 57).

conversiones entre los paganos, tal y como apuntan algunos autores (Clem., *Str.* 4.9). El autor del prólogo de la *Passio* de Perpetua y Felicidad considera la acción de estas mujeres como un testimonio público ante los paganos (*M. Perp.* 1).

Los mártires son el testimonio de que la fe era algo por lo que merecía la pena abandonar el mundo terrenal y la veneración de la que serán objeto tanto ellos como sus reliquias será un elemento identitario de la nueva religión. La labor de recuerdo y conmemoración que el cristianismo realizó en torno a la experiencia histórica de la persecución y el martirio ha formado parte fundamental de su cultura, estrechamente ligada a la memoria colectiva de los que murieron y sufrieron por defender su fe (Castelli, 2007, 4). El acto del martirio contribuía a la generación de una memoria individual y cultural, que estructuraba sus ideas respecto a otras comunidades religiosas en un ambiente sociocultural volátil (Pascoe, 2007, 2 y 4).

La redacción de los textos martiriales era una “memorialización” de un evento que servía de recurso pedagógico a futuras generaciones junto con las celebraciones en torno a los aniversarios de los mártires, que reforzaban a estos como una imagen mimética de Cristo. Estos textos circularon y fueron leídos ampliamente. Constituyeron un subgénero que inspiró, que entretuvo, que edificó y que persuadió. Como el gladiador romano, el mártir recuperaba el honor muriendo, por lo que las historias martiriales y su poderoso discurso, que los cristianos acogieron con orgullo y sentido de la pertenencia, fueron el “combustible” que necesitaba la causa cristiana (Heyman, 2004, 186).

4.4. Los elementos del proceso martirial: el *páthos* a la confesión

A continuación, me detendré en algunos de los puntos más destacables del proceso martirial, haciendo especial hincapié en los comportamientos de las mujeres mártires en los textos de los que forman parte, textos que, más que subvertir las construcciones de género de la tradición grecorromana, se apropian de ellas para construir una identidad cristiana martirial en la que la mujer es descrita en términos masculinos en esa vía excelsa hacia la perfección que es el martirio.

Desde el momento en el que el futuro mártir comienza a sufrir la hostilidad y la violencia por su condición cristiana se ve revestido de cierta aura de prestigio espiritual. El mismo Pablo de Tarso situaba a los que sufrían como consecuencia de la fe en un estadio superior al del resto de creyentes:

¿Ministros de Cristo son? Más yo: en trabajos, más; en cárceles, más; en golpes, mucho más; en peligros de muerte, muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta golpes menos uno, tres veces fui apaleado, una vez apedreado, tres veces naufragué, un día y una noche pasé sobre el abismo del mar. (2 Cor 11, 23-25)

Es esta autoridad del que va a morir por la fe lo que explica el papel destacado que hombres y mujeres desempeñan en las historias martiriales como líderes espirituales de sus compañeros. Esta especial autoridad y su progresivo acercamiento a la divinidad se evidencia, entre otros aspectos, en su carisma profético, que les otorga visiones privilegiadas, como en el caso de Perpetua de Cartago y los protagonistas del *Martirio de Lucio y Montano*²⁰³.

Los mártires conformaban una especie de élite entre los cristianos y, como tal, eran reconocidos por sus coetáneos, por su valor ante una muerte terrible y porque su lucha era un combate contra las fuerzas del mal. Los cristianos consideraban que los mártires, gracias a su sacrificio y al prestigio espiritual alcanzado precisamente por su destino martirial, mantenían una posición favorable y de estrecha cercanía con la divinidad. Brown (1981, 5-6) establecía que había una clara continuidad entre el culto a los mártires y a los héroes, pero con una diferencia sustancial, y es que en la creencia pagana está ausente la intimidad con la divinidad de la que gozan los mártires, precisamente por haber muerto como seres humanos, y esta intimidad es la que les permitía interceder por sus mortales amigos. El mártir, en cuanto amigo de Dios, era un

²⁰³ Cipriano de Cartago considera que las visiones y la profecía son una característica del mártir (*Fort.* 11 y *Ep.* 10.4).

intercesor en un sentido que el héroe pagano nunca podría haberlo sido²⁰⁴. Eran los comunicadores entre el reino celestial y las comunidades, porque los oídos de Dios siempre están abiertos a las oraciones de los mártires (*Chrys., Pan. Pelag. Ant.* 2). Las comunidades se dirigían a ellos en oraciones y súplicas en torno a los movimientos cúlticos que se van a consolidar teniendo a estos mártires como eje. Jungman (1959, 182), por ejemplo, estudia inscripciones en las paredes cercanas a las tumbas de los mártires donde se les pide que intercedan por sus muertos o que les asistan en su viaje después de la muerte.

El papel de intermediarios que cumplen los mártires queda también plasmado en los textos, pues mientras están en la cárcel reciben las visitas de hermanos en la fe que vienen a pedirles consejo. También se producen intercesiones por parte del mártir en favor de algún familiar o correligionario: Tecla y la hija difunta de Trifena, Falconila; Potamiana con el guardia Basílides, Perpetua con su hermano Dinócrates, etc. Hipólito defendió que un *confessor*, esto es, aquel que estaba sufriendo las hostilidades a causa de su fe, no necesitaba de la imposición de manos para el presbiterado o el diaconado, pues ya había adquirido tal honor por su confesión (*Traditio apostolica* 10.1). Esto es criticado por Cipriano (*Ep.* 27), aunque él mismo también dará buena cuenta de la importancia de los que estaban encarcelados como consecuencia de no renunciar a la fe (*Ep.* 12).

Una vez que los condenados han sido detenidos y son llamados a comparecer ante la autoridad comienzan sucederse las confesiones, ya sea en un espacio privado como pueden ser las estancias del magistrado en cuestión, o bien en un espacio público, lo que desemboca en una especial participación de las multitudes presentes. Hay que tener en cuenta que el lector antiguo tendría presente que estos juicios públicos se llevaban a cabo en edificios majestuosos especialmente diseñados para intimidar al acusado y que representaban la larga sombra del poder de Roma (Cooper, 2011, 693).

La confesión es el momento más determinante del relato, puesto que es el momento en el que se produce la elección por la muerte (Lieu, 2002, 213). Cuando los mártires responden con un “*Christianus/a sum*” están siendo definidos en Cristo, por lo que responden de la misma manera cuando son preguntados por su procedencia.

²⁰⁴ Sobre la tradición sobre las intercesiones en el mundo pagano y su evolución en el cristiano, cf. FLORIO (2011, 139-145).

El martirio pasa a ser así una presentación litúrgica de la fe a través del acto físico y vocal de la confesión. Además, no es la muerte lo que hace a uno mártir, sino el dar testimonio de la misma y el debate público que se generaba para defender la validez de su *religio* (Ronsse, 2007, 48). El martirio actuaba a modo de sacrificio público en el que la palabra de Jesús y su reino, además de ser confesados, eran representados (“acted out”, según Young, 2001, 11) en una ofrenda que emulaba la propia de Cristo. Las persecuciones están obligando al cristiano a elegir entre la lealtad al mundo celestial o al mundo terrenal, pero los mártires ya no pertenecen a este último. Forman parte ya de la vida en el cielo:

En efecto, los bienaventurados martirios procuran a los que sufren los reinos celestes y, despreciando lo de acá, riquezas, honores, familia, el martirio es la consumación plena de la corona. (*M. Polyc.* 2)

Además, con esta confesión, los mártires están evocando el poder de Cristo contra el régimen del emperador y al tiempo dotan a este acontecimiento de unas proporciones cósmicas. Por eso, irónicamente, al perseguir y ejecutar a los cristianos, el estado romano acabó fortaleciendo su identidad, ya que la comunidad cristiana pudo construir un discurso más elaborado en torno al sacrificio, punto central ritualizado en torno al cual tanto los paganos como los cristianos entendían cómo funcionaba el cosmos. Con esta confesión, que incluía el nombre de Cristo, el mártir y su biógrafo están estableciendo un vínculo entre estos primeros cristianos y Jesús: de la misma forma que Jesús había entregado libremente su vida, así lo hacía el mártir. De esa forma ellos negaban su identidad grecorromana y subvertían la legitimidad del estado para tratar con los enemigos del Imperio (Heyman, 2004, 15 ss.; 180, 192).

Los magistrados acaban irritados ante la constante negación de los cristianos a sacrificar y les acusan de ser temerarios y contumaces, ya que no pueden entender la humillación pública, a la que sigue una ignominiosa ejecución pública, como un camino para la salvación (Castelli, 2007, 41). En este duelo que mantienen el juez y el reo, uno y otro están empeñados en propósitos irreconciliables y se hablan en una lengua en la que no se entienden, desde mundos distintos e incommunicables (Ruiz Bueno, 2003, 114). Además, para la época de los Antoninos la libertad discrecional de los magistrados provinciales explica las grandes variaciones que encontramos en los textos en aspectos como las acciones que desencadenan el proceso, la posibilidad de obtener la absolución en caso de abjurar, los actos que se exigen al condenado para demostrar su lealtad al

Imperio y adhesión a los dioses de Roma, etc. además de otras variantes fundamentales como la actitud personal del juez y la del acusado (De Churruca, 2009, 335). De todas formas, dado que en la mentalidad grecorromana la disidencia era algo que se podía remediar con un simple cambio de opinión, la actitud de los magistrados es más coercitiva que punitiva. Se ofrecen a los condenados, por lo general, varias oportunidades para sacrificar, reconsiderar su situación (con periodos de tiempo prolongados para la reflexión) y poder así salvar la vida (Gaddis, 2005, 35). Pueden incluso mostrarse reacios a ejecutar a los reos y parecen más bien guiados por la furia de las masas, como Poncio Pilatos en los Evangelios. A partir del siglo IV, en la martirología más tardía, en cambio, los jueces se vuelven más sádicos y sanguinarios y entran en un estado de furia a la primera de cambio (Harris, 1999, 230).

La obstinación de las mujeres en su negativa a sacrificar resulta especialmente insultante para los oficiales romanos. Mientras que a Pionio se le permite reprender a los captores por su abuso de autoridad al tratar de obligar a los cristianos a sacrificar, Sabina osa reírse y recibe la amenaza de ser enviada a un lupanar (*M. Pion.* 7). Crispina es también calificada como una mujer dura y desdeñosa (*dura* y *contemptrix*) por el procónsul Anulino (*Pass. Crispin.* 1). A menudo los jueces no dan crédito a la integridad de las convicciones de estas mujeres, a las que acusan de haber sido engañadas por sus maestros (Cardman, 1993, 145). El juez interroga a Quionia sobre quién le ha hecho pensar así y sobre quiénes son la causa de su necedad (*M. Agap.* 4), de la misma manera que pregunta a Irene quién le ordenó guardar las Escrituras todo ese tiempo (*ibid.*). En opinión de los magistrados romanos, la convicción y la vehemencia de estas defensas de la fe por parte de la mujer solo pueden ser producto de las insidias de un compañero varón, que ha abusado de la debilidad intelectual de la mujer. Justino cuenta en su *Apología* que una mujer fue denunciada por su marido al querer separarse de él y, como consecuencia, se produce la ejecución del catequista de la mujer, Ptolomeo (*Just., 2 Apol.* 2). Esto manifiesta el arraigo de la concepción de la mujer como un sujeto fácilmente corruptible y víctima de los excesos y desviaciones religiosas. En otros escritos martiriales también podemos observar que es la propia mujer la que se considera el agente propagador de las injurias contra la religión pagana y la contumacia que muestran los cristianos, mostrándonos así a mujeres conspiradoras y transgresoras del orden social.

Los recursos a los que apela el magistrado para intentar persuadir, en vano, a los condenados son muy reveladores, ya que varían según el sexo de los mártires. Así, es habitual que en los interrogatorios protagonizados por un mártir varón el juez aluda a la juventud del reo, a su riqueza o estatus social. En cambio, los jueces tratan de hacer mella en la férrea voluntad de las mujeres con torturas que van a poner fin a su belleza y pudor, amenazándolas con ser enviadas a *ludi* y lupanares, o refiriéndose a su deber maternal de garantizar el bienestar de su descendencia (Cobb, 2008, 122). Potamiana, mártir de Alejandría, es amenazada por el prefecto Aquilas con ser enviada a una escuela de gladiadores para que ultrajen su cuerpo, en plena floración (Eus., *H. E.*, 6.5.2). A Sabina, compañera de Pionio, también le dicen que va a ser enviada a un prostíbulo, algo que probablemente suceda, pues al final de la narración solo se cuenta la ejecución de Pionio (*M. Pion.* 7). Irene es igualmente enviada al prostíbulo pero, por intervención divina, nadie se acerca a ella (*M. Agap.* 6).

El impacto de este desafío en la figura del juez, un hombre, investido además de la autoridad del estado romano, es muy notorio: tiene que soportar un enfrentamiento dialéctico, en muchas ocasiones de gran nivel, con una mujer a la que no logra persuadir de acabar siendo ejecutada ni de hacerla desistir bajo la amenaza de terribles torturas. Es muy frustrante: sus extorsiones no minan el espíritu de las condenadas, sino que lo fortalecen.

El interrogatorio se va sucediendo entre preguntas y respuestas de los condenados, que elaboran encendidas defensas de su fe y ataques a la idolatría pagana, que beben de la apología cristiana²⁰⁵. Como señala Cooper (2005, 23), el mártir es la quintaesencia del predicador cristiano: es un orador extremadamente hábil que, sacrificando su carne por la palabra, actúa como un médium para ejercer lo que esta autora ha denominado “ventriloquia divina”, pues está entregando las palabras enviadas por el Padre (Mt 10, 19) para instruir y fortalecer tanto a los testigos de su martirio como a los lectores del texto.

Hay una mayor tendencia a los discursos apologéticos y polemistas cuando son los hombres los llamados a confesar, dejando así un testimonio más adornado y didáctico. Las confesiones de las mujeres se suelen limitar a breves impresiones con el

²⁰⁵ Es muy habitual que los mártires citen las Escrituras, en especial el salmo 146, que es la cita más repetida de los textos martiriales (*M. Apollon.* 2; *M. Cypr.* 1; *M. Carp.* 10; *M. Eupl.* 2; *M. Pion.* 8 y 16; *Pass. Crisp.* 1; *M. Agap.* 5, etc.).

interrogador, a respuestas formularias o a afirmar, a veces al unísono, lo que el varón protagonista ha respondido previamente. Este contraste es muy claro en el caso de Sabina, compañera de martirio de Pionio, cuyas breves respuestas (*M. Pion.* 9) contrastan con los extensos discursos del protagonista (*ibid.* 4 y 12-14). Incluso en un acta tan sucinta como es la de los escilitanos, las réplicas de los hombres son más prolongadas que las de las mujeres. En un texto prácticamente protagonizado por una mujer, el *Martirio de Perpetua y Felicidad*, la confesión de fe de Perpetua es muy breve y formular: “*Christiana sum*” (*M. Perp.* 6.4). La excepción viene de mano de Crispina, única protagonista de su relato martirial, donde, ante el acoso de su interrogador, tiene que negarse constantemente a sacrificar. El hecho de que los hombres disfruten de un mayor espacio para que su voz sea escuchada sigue demostrando que la palabra en el espacio público es una atribución masculina, lo que es compartido por perseguidores y perseguidos y por los propios redactores de las actas (Cardman, 1993, 146). No obstante, eso no es óbice para que en su defensa de la fe cristiana las mujeres muestren una gran convicción y un profundo conocimiento de sus creencias y de sus implicaciones teológicas, manifestando un modelo que difícilmente casa con la sumisión, obediencia y silencio femeninos que se trata de fomentar tanto por parte de autores paganos como cristianos. Esta defensa de la fe explica el prestigio espiritual que adquieren las mártires en las comunidades y su papel como intermediarias entre estas y la divinidad.

Por otro lado, en estas respuestas se denota una voluntad férrea de mujeres que no se arredran ante las amenazas de muerte de los magistrados romanos. Es la manifestación pública de sus ideas, de su voluntad, de su autonomía, de una convicción propia que defienden con ahínco y que no es fruto de una conducta voluble, temperamental e irreflexiva. Esta defensa de la fe permite a las mujeres mártires autoafirmarse, pues eligen libremente acarrear con su decisión hasta las últimas consecuencias, de la misma forma que los martirólogos son capaces de retratar a los mártires como héroes nobles que abrazan libremente la muerte (y, a diferencia de los héroes clásicos, la vencen). Este es el gran acto de libertad, convirtiéndose así en el símbolo de la perfección cristiana (Torres, 2005, 191). Porque los mártires son los héroes cristianos por antonomasia y los héroes son individuos marcados por el hierro candente de la desmesura, gigantescos en la victoria y enormes en el sufrimiento. Pero los mártires, como los héroes, tienen que aceptar la precaria existencia del símbolo y del

arquetipo. No existen, solo representan; son el espejo de cuanto hay de nosotros de superior, de divino (De Cuenca, 1991, 17).

El cristianismo, en suma, revisa e interpreta toda la cultura previa a la luz de una creencia distinta, modificando el paradigma heroico en el que los seguidores de la nueva fe. Los mártires, constituyéndose en continuadores del ejemplo de Cristo, reiteran su sacrificio supremo en favor de sus semejantes y se convierten así en réplicas de uno de los mayores arquetipos heroicos de la humanidad (Florio, 2011, xiv).

4.4.1. El cuerpo martirial: el instrumento de la *imitatio Christi*

Cuando las amenazas de los magistrados no dan resultado, se procede a la tortura de los reos, incluso más importante que la propia muerte, en cuanto que demuestran la voluntad y la perseverancia de la mujer en su deseo de no apostatar bajo ninguna circunstancia. Los tormentos también evidencian la fortaleza no solo física, sino también espiritual de las mártires, que es al fin y al cabo la que sustenta el resto de cualidades. El caso de Blandina, una de las mártires ajusticiadas en las persecuciones de Lyon, es muy significativo. Una vez ha confesado su fe, esta mujer, de la que además se apunta su avanzada edad (Eus., *H. E.* 5.19), encuentra descanso en las torturas. De la misma forma, Perpetua es embestida por una vaca que la arroja por los aires y la ausencia de dolor es tan evidente que únicamente es consciente de lo ocurrido cuando un compañero le informa de ello (*Pass. Perp.* 20). Esta resistencia antinatural al dolor solo puede explicarse por la espiritualidad del mártir y por su cercanía con la divinidad, con la que es identificada. Blandina es revestida en Cristo (*H. E.*, 5.42) y su compañero de martirio Santo es refrescado y fortalecido por la fuente celestial de agua que mana del costado de Cristo (*H. E.*, 5.22)²⁰⁶.

Elaine Scarry, en su influyente estudio *The Body in Pain: The Making and the Unmaking of the World* (1985), sostiene que cuando un sujeto es sometido a tortura lo que se pretende no es la deconstrucción del cuerpo, sino también la de su voz y de su mente. Una vez que el cuerpo ha sido destruido, un cuerpo que es el único instrumento con el que cuentan los mártires para poder hacer frente a los oficiales romanos, solo la voz puede mantener la integridad del reo. Es verdad que al comienzo de los suplicios el mártir es capaz de tener una prolongada discusión con los verdugos y el juez, pero, a

²⁰⁶ Sobre el mártir como imitador de Cristo, con el que comparte su dolor, cf. Clem., *Str.* 4.8; Bas., *Homilía sobre los 40 mártires de Sebaste*; Chrys., *Mart.* 5; Paul. Nol., *carm.* 26, etc.

medida que transcurren el acta y los tormentos, las respuestas son cada vez más escuetas y recurren a frases formularias ya mencionadas como “*Christianus/a sum*” o “*Deo gratias*”, como si la claridad mental de los reos se estuviera mermando. A partir de aquí el condenado ha perdido el control de su cuerpo, pero los textos martiriales enseñaban a los cristianos a desligarse de sus cuerpos y a prepararlos para ofrecerlos en un estado de calma (Young, 2001, 11).

Como se verá más adelante, hace varias décadas que el cuerpo ha comenzado a ser estudiado como un punto crítico de significados sociales, como herramienta para mostrar las convicciones y mantenerlas. Foucault, en su influyente estudio de 1975 *Surveiller et punir: Naissance de la prison* afirma que el castigo y la tortura marcan la infamia en el cuerpo de la víctima, un cuerpo que es el centro de una sentencia que va a ser leída ante todos. Lo que Foucault aplicó a las prisiones modernas Elena Martín lo ha empleado en el análisis de las ejecuciones públicas y los espectáculos de entretenimiento de la época romana: el cuerpo del criminal queda despojado de toda identidad y es puesto en una zona liminal de la arena. Es un medio de comunicación, un cuadro en blanco en el que actúa la política ideológica y donde hay una muestra teatral de la autoridad imperial (Martín, 2006, 49 y Castelli, 2004, 108).

El cuerpo del mártir adquiere así una cualidad simbólica, un valor icónico que debía ser contemplado con ojos de fe por los espectadores. El martirio es una participación recíproca entre los cuerpos del mártir y de la divinidad²⁰⁷. Es la presencia de Cristo, el que habita en los mártires, la que les da la fuerza necesaria para soportar las torturas (Aug., *Serm.* 335F.2; 299E.1)²⁰⁸. Juan Crisóstomo afirma en su *Homilía sobre Drosis* (8) que mientras ella está siendo torturada su alma está ya en el cielo y en presencia de Cristo. El mártir, convertido en la expresión física de la participación en Cristo, dispone de un cuerpo que es el depositario del poder divino, que es el eje de su relación mística con el Señor, que es el vínculo entre la tierra y el cielo, que es un medio de comunicación que transmite cómo los cristianos han de vivir y morir como miembros

²⁰⁷ La teología paulina en torno a la participación en el cuerpo místico de Cristo, la unión entre Cristo y el creyente (2 Cor 4, 7-11), promovió la unidad entre las comunidades dispersas y una determinada conducta ética en el día a día. De la misma forma, en tiempos de persecuciones, la muerte por y en Cristo, junto con la promesa de la resurrección, era una gran motivación. Para Pablo el sufrimiento en la cruz es testimonio, de la misma forma en la que se narra la muerte de Jesús en el *Evangelio de Juan*.

²⁰⁸ HEYMAN (2004, 213) señala que en la Antigüedad la fe en un dios mortal no era inusual: la mimesis que se produce con el sacrificio de Jesús, la completa identificación de los creyentes con él y el concepto de un dios encarnado confundieron el discurso sacrificial romano.

del cuerpo de Cristo (Martin, 2006, 35) y su instrumento para mantener sus convicciones ante la presión de un grupo externo dominante ante el cual la fuerza física resulta inútil.

La mujer, al ser su cuerpo más débil, necesita de un apoyo externo. Evidentemente, el concepto de “sexo débil” para referirse a la mujer resulta algo chocante y ofensivo para un lector moderno, pero es precisamente en la asunción de la debilidad del cuerpo femenino donde reside el significado del martirio femenino (Martin, 2006, 99). Precisamente, por su debilidad, el cuerpo femenino ofrece una revelación, un ejemplo más contundente de la presencia de Cristo en el mártir, puesto que necesita de una mayor ayuda. El hecho de que una mujer soporte de la misma manera las mismas torturas que un hombre está manifestando que Cristo está presente en el cuerpo torturado, que el cuerpo de la mujer funciona como un icono de la presencia de Cristo. Esta relación puede manifestarse en forma de matrimonio celestial, como Perpetua, a la que denominan matrona de Cristo (*M. Perp. 18*), o como Crispina, a la que Agustín se refiere como novia de Cristo, recordando el Cantar *de los Cantares* (Aug., *Enarr. in Ps.* 120).

La erradicación y la destrucción física del mártir permiten que Cristo pueda habitar en él, y a la vez convierte el cuerpo martirial en algo inconquistable. Esto le ha llevado a Martin (2006, 108) a afirmar que la representación de la mártir femenina en el cristianismo antiguo es algo más que la reafirmación de los estereotipos de género tradicionales: la debilidad del cuerpo femenino y su íntima relación con la divinidad apuntan a una representación de la mujer como un icono de Cristo, un cuerpo femenino que predica su mensaje. Prudencio escribe de Eulalia, mártir de *Emerita Augusta*, cuyo cuerpo ha sido torturado con incisiones, letras que proclaman el nombre de Cristo (Prud., *Per.* 3.131-140)²⁰⁹. La tortura funciona así como una inscripción escrita que actúa a modo de plasmación física de la fe. Cuando en las actas martiriales se está identificando el sufrimiento del mártir con el del mismo Cristo, o cuando se está afirmando que es el cuerpo del mártir es un icono y un instrumento de predicación, no estamos a un mero efecto literario o retórico, sino que para la audiencia es una asimilación muy poderosa en la que el estatus del mártir es profundamente alterado: es

²⁰⁹ Cf. *infra*, p. 529.

una especie de *alter Christus* (Moss, 2008, 69) con una autoridad incuestionable. Que Jesucristo sufre junto con sus mártires está ya presente en el *Martirio de Policarpo*:

Les corría la sangre por ambos costados y, descubiertas sus entrañas, estaban de manifiesto todos los miembros internos, de suerte que el pueblo mismo que los rodeaba en corro lloraba ante el horror de tanta crueldad (...). Sin embargo, los mártires que sufrían no exhalaban un gemido, ni la fuerza del dolor lograba arrancarles un quejido (...). **Y en efecto, presente con ellos el Señor, aceptada tan fiel oblación de sus siervos, no solo los encendía en el amor de la vida eterna, sino que templaba la violencia de aquel dolor de manera que el sufrimiento del cuerpo no quebrantara la resistencia del alma. Y es que el Señor conversaba con ellos y Él era espectador y fortalecedor de sus ánimos,** y con su presencia moderaba los sufrimientos y les prometía, si perseveraban hasta lo último, los imperios de la celeste corona. (*M. Polyc. 2*)

El cuerpo humano, observado como un mapa de significados sociales, un terreno donde se sostienen batallas de interpretación y donde se median contradicciones, es un hecho físico, pero también un productor de significación y un transformador de supuestos políticos y filosóficos (Castelli, 1992, 135 ss.). Una de las grandes paradojas del cristianismo es que, pese a su aparente rechazo del cuerpo como una “carcasa” temporal del alma inmortal, se sostiene sobre una base ideológica y práctica centrada en el mismo. Toda dimensión importante del pensamiento del cristianismo primitivo está mediada por el lenguaje y las realidades materiales del cuerpo, ya fuese humano o místico. Castelli propone varios ejemplos: el mito fundacional de Jesús, como es su muerte y resurrección, necesita de un cuerpo; la iglesia es evocada a través de la metáfora del “cuerpo de Cristo”; y el ascetismo y el martirio –las dos formas de piedad más reverenciadas– necesitaban del máximo compromiso del cuerpo humano²¹⁰. Y es en el uso del cuerpo con lo que el mártir se convierte en una figura de autoridad y desbanca las acciones de los magistrados romanos. De esta forma, las torturas no eran algo de lo que avergonzarse, sino que son una revelación sagrada, y el espectáculo del martirio, a diferencia de los espectáculos romanos, era medicina para el alma²¹¹.

El cuerpo del mártir predica así el Evangelio, dando continuidad a la labor de misioneros de los apóstoles (Aug., *Civ.* 18.50). Juan Crisóstomo (*Mart.* 2) señala que el

²¹⁰ Los cristianos, influenciados por la tradición clásica de autores como Platón o Aristóteles, tenían una posición un tanto ambigua respecto al cuerpo: en parte positiva porque este podía ser transformado por su residente (alma/espíritu); y negativo, porque las pasiones y los apetitos estaban en constante lucha con la promoción y transformación espiritual.

²¹¹ “Finalmente, ¿queréis saber rápidamente qué diferencia hay entre nuestros espectáculos y los del teatro? Nosotros, en la medida en que nuestra mente está sana, deseamos imitar a los mártires a cuyo espectáculo asistimos; nosotros, repito, deseamos imitar a los santos mártires a cuya lucha asistimos. Espectador honesto: estás loco si, cuando estás de espectador en un teatro, osas imitar a tu actor preferido.” (Aug., *Serm.* 313A.3). Trad. DE LUIS, 1984.

cuerpo del mártir habla, instruye y predica, pero a través no de las palabras, sino de sus silencios y acciones, con los que llama a la convicción y a la imitación. Es el vínculo que une el poder de Cristo y la Tierra y el centro de un escenario dramático de proporciones cósmicas, donde el mártir, en su “*performance*” martirial, es contemplado como el perfecto discípulo de Cristo, su predicador y su icono, tanto en tiempos de persecución como en tiempos de paz. El martirio, recreado en la lectura de un acta, era por lo tanto un espectáculo espiritual, evocador de poderosas imágenes mentales.

Junto con el posterior ascetismo, el martirio cristiano ejemplifica así los importantes cambios de pensamiento acerca del cuerpo humano, tanto como vehículo para el alma como una entidad vivida: la mutilación del cuerpo del mártir trae consigo su perfección. La retórica del cristianismo es elevadamente sexual, pero el cuerpo del mártir permanece inviolado, a pesar de ser penetrado y profanado (Montserrat, 1998, 8). El martirio pretendía –por parte de aquellos que sentenciaban a los mártires a muerte– someter al cuerpo a una degradante transformación, pero la Iglesia triunfó a la hora de reinterpretar el martirio como el triunfo tanto del espíritu sobre el cuerpo vulnerable como del cuerpo sobre el tormento y la muerte, elaborando una historia de una imagen dominante sobre lo que supone ser un cristiano. Se plasma todo en una narrativa que presenta a tales personajes en un programa competitivo a lo largo del Imperio con el punto de mira tanto en los no iniciados como en las posibles comunidades cristianas rivales (Sowers, 2015, 363).

La tortura, empleada para desnaturalizar al individuo y privarle de su identidad, actúa en los martirios a modo de prueba a la persona, que tiene que demostrar/se de verdad como mártir. Los tormentos tampoco van a lograr minar la voluntad de los mártires. Al contrario, los verdugos pueden llegar a convertirse en víctimas de la extraordinaria fortaleza que muestran y de su resistencia ante el dolor. Es habitual encontrar en estas narraciones a verdugos que acaban exhaustos de tanto torturar a los mártires, sin lograr ningún resultado y sin que los condenados emitan el más leve quejido; ejecutores que yerran en sus golpes de gracia o que acaban convertidos a la nueva fe ante la capacidad evangélica y persuasiva de los mártires. Esta resistencia al dolor solo se explica si no es entendida como un mero acto de valentía humana; las torturas se superan solo por el sostén de la fe. La fortaleza física y espiritual están intrínsecamente ligadas y ambas responden a la intervención de Cristo, cuyo poder garantiza poder perseverar en el martirio hasta su sangriento final. El ideal heroico se

fundamentaba en sufrir valerosamente, no en combatir al enemigo, en una religión desde cuya moral se fomentaba la resistencia paciente ante el sufrimiento²¹². Así, los cuerpos de los mártires, su principal instrumento en la lucha contra el Maligno, desafían todo proceso natural de decadencia y corrupción y vencen tanto a la tortura como a la muerte, como ya hiciera Jesucristo:

En cuanto al cuerpo mismo, como grato pan cociéndose o fundición de oro y plata que brilla con hermoso color, recreaba la vista de todos. **Además, un olor como de incienso y mirra o del algún otro unguento precioso, alejaba todo el mal olor del incendio. Este prodigio lo vieron los mismos pecadores, de suerte que se dieron a pensar que el cuerpo era incombustible;** de ahí que dieron orden al encargado de la hoguera que se preparara a hundir un puñal en el santo cuerpo, que se había demostrado, aun para ellos, ser santo. Hecho esto, he aquí que, de repente, entre una oleada de sangre que brotaba, salió una paloma del cuerpo y al punto se extinguió por la sangre el incendio. (*M. Polyc.* 13)²¹³

De todas formas, este sufrimiento no puede ser entendido como algo pasivo, sino que la imitación cristológica es activa (Moss, 2008, 22). Además, el dolor, y hasta la muerte, pasan a ser el gran beneficio de los mártires en este proceso judicial. Al reinterpretar este sufrimiento como la salvación, los teóricos cristianos interrumpen el círculo de poder de las estructuras judiciales romanas y crean así una teoría del poder que le hace una dura competencia (Castelli, 2007, 48).

Por otro lado, también podemos entender la afirmación de que estas terribles torturas no causen dolor como una finalidad consolatoria. Las comunidades se sentirían reconfortadas al saber que sus seres queridos no habían sufrido ni experimentado el dolor en sus horas finales. Esto choca con los autores que contemplan actitudes masoquistas en el comportamiento de los mártires, puesto que el masoquismo implica sentir placer en el dolor y los mártires no experimentan dolor. Incluso es posible que el dolor adquiera cualidades sanatorias. Así, Bíblida, una cristiana de la ciudad de Lyon que había apostatado, es recompuesta por las torturas y se retracta de su apostasía (*HE* 5.1.24-26). Todo funciona asimismo a modo de exhortación: el cristiano no debe temer a nada.

²¹² La propia tradición romana alababa a los que soportaban el dolor con valentía, estoicamente, sin expresar el dolor. Se trata de la *fortitudo* romana, que, además de la resistencia del dolor y el sufrimiento, exigía paciencia e indiferencia frente a circunstancias externas (CARLSON, 1948, 94).

²¹³ También en el *Martirio de Pionio*: “Y, en efecto, apenas se extinguió el fuego, los que se habían allí reunido o por compasión o por curiosidad, hallaron tan íntegro el cuerpo de Pionio que pudiera creerse que se le habían añadido los miembros. Tenía las orejas levantadas, los cabellos mejores, la barba florida y tal compostura en todos sus miembros que parecía haberse vuelto joven. Y así el cuerpo, reducido a menor edad, después de pasar por el fuego, juntamente mostraba la gloria del mártir y era un ejemplo de la resurrección futura.” (*M. Pion.* 22).

4.4.2. El escenario martirial: la dramatización del discurso de poder

Al ser en muchas ocasiones eventos públicos (aunque hay excepciones como el martirio de los escilitanos, el de Cipriano, el de Crispina, etc.), los asistentes pueden tener una activa participación. No todos tenían por qué saber cuáles eran las circunstancias que rodeaban a los condenados, aunque podían ser informados por gentes que ya habían presenciado otros juicios celebrados. La audiencia era una parte fundamental de la justicia romana y podía ser utilizada en provecho propio por los condenados. Las actas de los mártires reflejan una importante participación de las audiencias en los juicios y procedimientos, así como un interés particular por seguir estos de cerca. Hay que tener en cuenta que, a pesar de que la audiencia no formase parte del protocolo oficial de los juicios públicos, su presencia debía suponer un elemento a tomar muy en cuenta (Cooper, 2011, 693): la energía y curiosidad de unos espectadores hostiles supondrían una mayor carga de intimidación para los que serían juzgados. Bradley (2003, 173) se pregunta qué es lo que pudieron aprender estos asistentes habituales sobre las acciones y los discursos de los mártires y cómo se lo comunicaron a los allegados que llenaban los anfiteatros y foros para presenciar la ejecución de criminales cristianos.

Antes he afirmado que no se debe considerar a los mártires como víctimas pasivas de la violencia. Al igual que la comunidad cristiana receptora de estas historias, los condenados entendían su dura prueba ante la justicia romana como un desafío, un combate espiritual contra las fuerzas del mal que inspiran a los perseguidores, lo que les hace ganarse apelativos más propios del ámbito militar y atlético. El sufrimiento corporal de los mártires viene acompañado de una lucha espiritual en la que dan lo mejor de sí: cada herida que reciben en el cuerpo es un golpe contra los demonios que impulsan a los perseguidores y un símbolo de su victoria espiritual (Gaddis, 2005, 24). El martirio cristiano adquiere por lo tanto las características y la simbología de un combate, en el que la gloria celestial es la recompensa de la divinidad a aquellos que cumplen su *páthos* martirial. A este respecto, Tertuliano se refiere al martirio en estos términos:

Proinde vos, benedicti, quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate. Bonum agonem subituri estis in quo agonothetes Deus vivus est, xystarches Spiritus Sanctus (...). Itaque epistates vester Christus Iesus, qui vos Spiritu unxit, et ad hoc scamma produxit, voluit vos ante diem agonis ad

duriores tractationem a liberiore condicione seponere, ut vires corroborarentur in vobis. (Tert., *Mart.* 3.4). Ed. Gerlo, 1954.

Por lo tanto, ¡oh bendecidas!²¹⁴, **por muy duro que sea lo que sufrís, pensad que se ordena al ejercicio de las virtudes del alma y cuerpo. Buen combate el que vais a celebrar, en que es Dios vivo quien establece los premios a los luchadores, el Espíritu Santo el dueño del estadio, el galardón la corona de la eternidad, y la gloria, que ha de durar por siglos de los siglos, la compañía de las angélicas sustancias de los cielos. Así, pues, vuestro presidente en los juegos, Jesucristo, que os ungió con su Espíritu y os sacó a esta arena, quiso antes del día del combate separaros de un trato demasiado blando y que probéis otro más duro, para que se robustezcan vuestras fuerzas.** (Tert., *Mart.* 3.3-4). Trad. Ruiz Bueno, 2003.

El diablo es así el gran enemigo que hay que abatir. Él es el que está detrás de los perseguidores, el que alienta a las masas en sus furibundos ataques contra los cristianos (Just., *Apol.* 1.5; Cypr., *Ep.* 55.9). Tertuliano, en su *Ad martyras*, una carta que el autor envió a un grupo de cristianos encarcelados en 197 o 198, escribe que la prisión donde permanecen los mártires antes de su ejecución es la casa del diablo, donde tiene encerrada a su familia. Los mártires han entrado en la guarida del diablo para pisotearle en su propia casa²¹⁵. La victoria sobre el diablo está muy presente en actas africanas como la de Perpetua, que le vence en sus visiones; y en el *Martirio de Montano y Lucio* (6) y en el *Martirio de Mariano y Jaime* (2-5), que brindan una excelente información acerca de cómo el cristianismo entendió el drama cósmico y el lugar que ocupaban los mártires en él como vencedores sobre el diablo y la muerte²¹⁶.

Con esta terminología, como ya he indicado, más propia de una competición atlética o de una pugna entre gladiadores, los mártires se alzan como los campeones de la fe: son los soldados de Cristo (Or., *Mart.* 42; Ign., *Eph.* 3.1, Cypr., *Ep.* 8)²¹⁷. La interpretación cósmica de la persecución aportaba un significado muy profundo al martirio, pues retiraba al individuo de la realidad terrenal para situarle en un campo de

²¹⁴ En el texto original de RUIZ BUENO (2003), cuya numeración varía además respecto a la edición de GERLO (1954), se lee *benedictae* y no *benedicti*, con lo que es evidente que estos autores han manejado ediciones diferentes del tratado tertuliano. He respetado la traducción de RUIZ BUENO, aunque no está nada claro, por lo ya explicado, que se esté refiriendo en exclusividad a las mujeres mártires.

²¹⁵ Cf. Tert., *Mart.* 1.4. Igualmente, considera que los mártires están más seguros en prisión que libres, pues están lejos de las tentaciones terrenas y les permite concentrarse en el mundo espiritual y no en el físico (Tert., *Mart.* 2.1).

²¹⁶ El interés por el diablo alcanza su cúspide en las actas norteafricanas del siglo IV, compuestas por la secta donatista, como la de los mártires abisinios, con numeroso vocabulario de temática militar y de batalla.

²¹⁷ BOWERSOCK (1995, 18-28) cree que a pesar de que no era ni mucho menos lo habitual, el hecho de que algunos cristianos sucumbieran en el anfiteatro entre gladiadores y bestias fue decisivo para que se fuera configurando esta comparación y que su uso se prolongase en el tiempo.

batalla celestial en defensa de Cristo (Martin, 2006, 23). Tertuliano vuelve a ser un autor referente en este aspecto:

Sit nunc, benedicti, carcer etiam Christiani molestus. Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus. (Tert., *Mart.* 3.1). Ed. Gerlo, 1954.

Demos, ¡oh bendecidos!, que también para los cristianos sea molesta la cárcel. Pues recordemos que fuimos llamados a la milicia del Dios vivo, desde el momento que respondimos a las palabras de nuestro juramento en el bautismo. No hay soldado que vaya entre delicias a la guerra, ni del lecho pasa al campo de batalla, sino de tiendas de campaña ligeras y clavadas en el suelo, donde toda dureza, incomodidad y molestia tiene su asiento. Aun en tiempo de paz, aprenden ya con el trabajo y las fatigas a sufrir la guerra (...). (Tert., *Mart.* 3.1-2). Trad. Ruiz Bueno, 2003.

Tertuliano recuerda además que ese combate contra las fuerzas del mal, también fue abrazado, incluso voluntariamente y con ánimo sereno, por mujeres, para que hicieran honor a su sexo. Incluso compara a las mujeres mártires con personajes de la tradición romana, como ya hemos visto, como Lucrecia, Dido o Cleopatra, por entregarse a la muerte, o con una prostituta ateniense que, siendo torturada por el tirano Hipias en un intento de sonsacarle información sobre una conspiración, se muerde la lengua y la escupe en la cara del tirano:

(...) se dirá que no es tanto de temer la muerte cuanto los tormentos. Pero ¿acaso cedió la ramera ateniense que, atormentada por sabedora de la conjuración, no solo no descubrió a los conjurados, sino que, arrancándose a mordiscos la lengua, se la escupió a la cara del tirano, para darle a entender que nada había de lograr con sus tormentos, por más que los prolongase? (Tert. *Mart.* 4.7). Trad. Ruiz Bueno, 2003.

Cuando los redactores de las historias martiriales se refieren a sus protagonistas, ya sean hombres o mujeres, como atletas, gladiadores o soldados de la fe, están provocando que el lector evoque rápidamente una imagen masculina en su mente, ya que todos ellos eran oficios masculinos por antonomasia²¹⁸. Evidentemente esto no es exclusivo de los cristianos, puesto que tradicionalmente en la literatura grecorromana estas figuras se empleaban como comparación a personajes que destacaban por su bravura o resistencia²¹⁹. Estos apelativos, además, se emplean con algunos de los personajes más vulnerables de los relatos (ancianos, mujeres, niños) que, pese a las limitaciones naturales propias de su sexo o edad, se enfrentan a la muerte con una

²¹⁸ GRIFFIN (2002, 181-185) establece que las analogías de los mártires con los soldados se hacen de forma colectiva, para enfatizar el carácter solidario y grupal de la comunidad cristiana, mientras que las comparaciones con atletas refuerzan las hazañas individuales de los mártires y su fuerza y valentía.

²¹⁹ Cf. MACMULLEN (1963).

sorprendente fortaleza y dejan en evidencia la masculinidad del magistrado romano. En un momento en el que los estudios actuales han comenzado a valorar el papel del lector y de la audiencia en el proceso de comunicación, hay que ser conscientes de que estas metáforas y *exempla*, más que una finalidad meramente ornamental, estaban dotadas de un gran poder retórico (Brodin, 2000, 3). Y algunos mártires que dejan textos tras de sí, como es el caso de Ignacio de Antioquía, son muy conscientes de la potencial audiencia de la que van a disponer, contribuyendo así a su propio recuerdo (*memorializing*), pero, a la vez, controlándolo (Castelli, 2007, 78)²²⁰.

Estas comparaciones nos dicen mucho del mundo en el que se generan estos textos, donde había soldados por todas partes y los atletas y los gladiadores capturaban la imaginación popular, por lo que eran comunes en todas las formas literarias. Además, a pesar de que la mayor parte de los mártires no mueren en la arena, estas comparaciones les son aplicadas constantemente, indiferentemente de donde se produzca su muerte. El modelo atlético como elemento retórico ya se percibe en textos hebreos (como se analizará en la figura de la madre y los siete hermanos de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos*) y en las cartas paulinas:

¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos, sin duda, corren, pero uno solo recibe el premio? De tal modo corred, que lo alcancéis. Y todo el que toma parte en el certamen, de todo se abstiene; y ellos, al fin, lo hacen por tener una corona que se marchita. **Yo, pues, así corro, no como a la ventura; así lucho en el pugilato, no como quien da en el aire, sino que abofeteo mi cuerpo y lo reduzco a la esclavitud, no sea que, después de pregonar el premio para otros, quede yo descalificado.** (1 Cor 9, 24-27)²²¹

El *Libro de las Revelaciones* llama a la valentía en tiempos de persecución, empleando para ello también comparaciones con el ámbito atlético (Ap 2, 10-11; 2, 7-17 y 3.10-11). La *Carta de los Hebreos* compara a Jesús con un atleta, mostrando la importancia del entrenamiento para alcanzar la virtud:

... también nosotros, teniendo tantos testigos que a manera de nube nos rodean, sacudiendo toda carga y el pecado que apretadamente nos asedia, **corramos por medio de la paciencia la carrera que tenemos por delante, fijos los ojos en el jefe iniciador y consumidor de fe, Jesús**, el cual, en vez del gozo que se le ponía por delante, sobrellevó la cruz, sin tener en cuenta de la confusión, y está sentado a la diestra del trono de Dios. (Hb 12, 1-2)

²²⁰ Sobre los textos martiriales como construcciones sociales y parte de la memoria colectiva de la comunidad, cf. CASTELLI (2007) y GRIG (2004).

²²¹ Cf. también Rm 8, 37 y 13, 12; 2 Cor 10, 3-4 y en las deuteropaulinas 1 Tm. 1; 2 Tm 2, 3-4 y 4, 6-8; 1 Tes 5, 8, 1 Ef 6, 11-17 (aludiendo a Is 59). La lucha en las epístolas paulinas, entre otros, en HENERY (2011, 247).

La ejemplaridad atlética de los mártires llevó a Pfitzner (1967, 201) a referirse al *agón* del martirio. Ignacio, en su *Carta a Policarpo*, animaba al obispo de Esmirna a resistir como un atleta, descrito como alguien que es golpeado y aun así vence (Ign., *Polyc.* 6.3). Estas metáforas dan a entender que la persecución era algo esperado y que había que prepararse para ella (Young, 2001, 36), a pesar de que está demostrado que, hasta la llegada de Decio, solo un porcentaje muy reducido de cristianos tuvo que hacer frente a los pogromos (Droge y Tabor, 1992, 140).

El empleo de estas figuras para la descripción de los mártires evidencia la apropiación de los valores culturales romanos (en este caso del discurso del anfiteatro) por parte de los autores cristianos. A pesar de que la mayor parte de las actas y los textos martiriales ha sido editada y modificada con posterioridad a los hechos que se narran, no hay que olvidar que este tipo de literatura “de resistencia” necesitaba estar basado en imágenes históricamente arraigadas para mostrar las circunstancias sociopolíticas de la cultura dominante que se está desafiando (Harlow, 1987), ya que este aura de historicidad permitía que la muerte de los mártires pareciera más noble mientras resistían ante los perseguidores romanos. El gladiador, el atleta y el guerrero son, por tanto, símbolos de masculinidad muy potentes que en las actas martiriales se utilizan para invertir las expectativas de masculinidad que se tenían sobre los mártires y sus perseguidores y que habían sido entrenados en la disciplina cristiana (Cobb, 2003, 35). También sirve de base para la construcción de la masculinidad del mártir, ya sea hombre o mujer, porque su muerte es una muerte masculina, incluso cuando es sufrida por una mujer (Castelli, 2007, 62). Un escenario de violencia pública, o estas comparaciones que se realizan entre el martirio y las luchas de gladiadores o competiciones atléticas, no son el contexto habitual de las mujeres, lo que evidencia que estas van dejando atrás el mundo terreno, en el que ya no tienen cabida (Cardman, 1993, 148).

Como observa Griffin (2002, 154), la figura martirial era una paradoja cultural y el uso por parte de estos hagiógrafos del lenguaje atlético y militar enfatiza esta paradoja, haciendo que sus descripciones resulten más llamativas. Además, no morían como héroes sino como criminales comunes. El mártir cristiano subvierte así la ejecución romana, un espectáculo de poder y dominación, y se emplea la retórica de la paradoja para mostrar la aparente derrota del mártir como una victoria para Jesucristo, empleando para ello motivos que ya se pueden vislumbrar en el Nuevo Testamento,

donde el Señor es crucificado como un criminal o donde un pescador iletrado es convertido en un predicador brillante de la llegada del Reino de Dios (Cameron, 1991). El martirio confirma una violencia institucionalizada, violencia sobre el cuerpo que representaba la renegación por parte de la comunidad del criminal, reducido al nivel de un animal, de un cuerpo sin raciocinio, desmembrado, roto y quemado en una muerte humillante y cruel.

El gladiador, a su vez, era un personaje tan alabado como denostado, pero a la vez demostraba las habilidades militares requeridas de un soldado y el triunfo del espíritu humano sobre la muerte. Era el prototipo de *sex symbol* de su época y, además, estaban identificados con la disciplina y con la gloria que suponía una muerte valerosa. Encarnaba, además, otras virtudes tradicionalmente masculinas como la valentía, la perseverancia o la capacidad del autocontrol. Y, al igual que el mártir, era víctima humillada en un noble sacrificio. No obstante, Kyle (2001, 244) observa que los cristianos morían en la arena, pero no como gladiadores, al carecer del más mínimo entrenamiento y no tener ninguna oportunidad de defender su vida; eran arrojados a las fieras, pero no como *bestiarii*, sino como *noxii* baratos y no belicosos, en uno de los métodos de ejecución más terribles de los *summa supplicia*. Estos *noxii* pasaban a ser un cuadro en blanco para el castigo violento del que van a ser víctimas, siendo un mero objeto de deporte (Barton, 1994, 43). Su humillación y muerte servía de entretenimiento para los que asistían al espectáculo, pero, ya fuese consciente o inconscientemente, los espectadores absorbían el mensaje de que, si cometían algún tipo de transgresión, ellos mismos podían estar en la arena como *noxii*. Además, en el anfiteatro, los criminales, como enemigos de Roma, eran despojados de su pertenencia a la comunidad humana. Las ejecuciones públicas eran un ejercicio de terror con el que se demostraba quién ejercía el poder (Futrell, 1999). La condena *ad bestias*, sin ir más lejos, animalizaba a las víctimas, obligándolas a comportarse como animales para salvar su vida del ataque de las fieras, en una situación de la que los condenados apenas tenían posibilidades de salir con vida.

Durante muchos años el mundo académico ha desarrollado importantes estudios sobre el funcionamiento de la justicia romana, también desde la perspectiva de las comunidades cristianas, lo que ha dado lugar a que las prácticas de la justicia romana

hayan sido descritas como bestiales e incluso pornográficas²²². La justicia romana podía aparecer ante sus súbditos como algo arbitrario, inexplicable, incluso maligno, como la misma Fortuna, pero su propia incomprendibilidad contenía un mensaje, pues la arbitrariedad es una manera muy efectiva de dramatizar y escenificar el poder (Gleason, 1999, 299). Los juicios, a modo de espectáculos que escenificaban el poder del estado romano, se celebraban públicamente y atraían a las gentes que contemplaban al estado y a los criminales en una batalla que el estado debía ganar (Bryen, 2014, 248). Por otra parte, las élites provinciales se esforzaban en el ritual y en el espectáculo para mejorar su acceso a los beneficios del centro imperial. La comunicación religiosa era clave para reforzar los lazos de los provinciales con sus superiores y estos no podían permitir que los que estaban por debajo suyo en el orden social amenazaran su posición y les mostrasen como unos incapaces.

En estas metáforas entre los mártires y el mundo atlético y de gladiadores, los autores nos cuentan que los testigos de la fe son premiados con la corona celestial. De hecho, no es casualidad que el nombre del protomártir Esteban signifique precisamente “corona”, y si Esteban lleva la corona en el nombre (*Stephanos*), el resto habrán de alcanzarla imitando sus acciones (Leal, 2009, 26). La corona es el símbolo de la vida eterna tanto en la literatura bíblica como martirial (Gal 2, 2; 1 Cor 9, 24-27; Flp 3, 14; 2 Tm 4, 2-8; Sant 1, 12; 1 Pe 5, 4; Rev 2, 10 y 3, 11²²³). La corona o la palma trenzada eran obtenidas por los triunfadores en competiciones atléticas o artísticas y, además, era un símbolo de victoria militar, que, en el caso de los mártires, es una victoria espiritual y una muerte para ellos honorable, además de recordar a la corona de espinas que Jesús llevaba en el momento de su muerte. En algunas actas africanas el término llegará a ser un sinónimo de haber sido martirizado (*Pass. Mont.* 2.1; 20.7).

El carácter atlético de estos mártires se nota, como observa Heyman (2004, 218 ss.), incluso en el tratamiento que reciben sus cuerpos una vez el mártir ha muerto, desafiando la corrupción y con ello alejando la visión macabra de la muerte y la tortura. Así, el mártir muerto disfrutaba de un poder prácticamente divino que, al igual que la resurrección de Jesús, desafiaba y vencía a la propia muerte. A diferencia de la corona

²²² Por ejemplo, destacan en este sentido los estudios de POTTER (1993), SHAW (1996) y FRANKFURTER (2009).

²²³ La corona es una metáfora apocalíptica empleada en el *Libro de las Revelaciones*, con lo que, dado su carácter especialmente escatológico, no es de extrañar esta relación, de la misma forma que las comparaciones militares están más presentes en las actas especialmente apocalípticas. Cf. Cypr., *Ep.* 9; 20.1 y 55.8, entre otros testimonios.

de los atletas, que es precedera, la corona de los mártires es eterna (Tert., *Mart.* 3). Ellos han combatido contra el gobernador, contra los verdugos, contra la muchedumbre incontrolada y hasta contra el mismísimo señor del mal.

El triunfo es aún más evidente en el caso de las mujeres mártires. Han sido hombres no solo en el plano espiritual, sino que, durante un breve periodo de tiempo, han disfrutado de atribuciones y funciones propias de varones: discursos públicos, desafío a las autoridades, fortaleza y perseverancia, etc.

Aunque simplemente van a ser víctimas de torturas y crueldades, los mártires son presentados como los grandes vencedores del relato, como, si, al igual que los gladiadores, hubieran sido entrenados, no en un *ludus*, sino en las virtudes cristianas, esto es, masculinas. Por eso no son unas meras víctimas pasivas cuyo único destino es la muerte, sino que son guerreros bien entrenados, que se enfrentan y derrotan a los enemigos del cristianismo. Por lo tanto, con la equiparación entre los mártires y los gladiadores, entre otros, los autores cristianos están preparando a su audiencia para la inversión de la realidad: los mártires no son deshonrados por la tortura y las ejecuciones no son humillantes. Bien al contrario, su honor y prestigio provienen de la valentía con la que soportan los tormentos y su masculinidad queda realizada porque acuden prestos a morir. Son los dueños de su destino. De hecho, en muchas de estas historias se cuenta cómo acuden deseosos y a paso rápido al anfiteatro, tanto que cuando llegan les falta el aliento (*M. Carp.* 9; *M. Apollon.* 8; *M. Pion.* 7). Así, los que en un principio parecen ser unos reos vulnerables, víctimas bajo el control del poder romano, son los grandes triunfadores de estos textos y quienes muestran un mayor grado de masculinidad.

Los autores cristianos se muestran muy conscientes del poder que ejercía la visión de los espectáculos romanos (entre otros, Aug., *Conf.* 6.8), más aún en los anfiteatros de provincias, donde este edificio era uno de los grandes monumentos del poder del estado, en el que la larga sombra del gobierno de Roma se confirmaba con el salvaje castigo a los transgresores, de los que se esperaba que solicitasen clemencia, tuvieran miedo y gritasen por su vida. Los editores de los textos martiriales se apropiaron asimismo de estos espectáculos y de su lógica presentando el martirio como una “performance” sagrada de trascendencia cósmica (Castelli, 2007, 35). La retórica cristiana supo combinar de manera efectiva la paradoja que suponía el renegar de los espectáculos romanos con el contra-espectáculo que suponía el martirio. Y a pesar de

que estos autores se muestran contrarios a estos acontecimientos (fundamentalmente el anfiteatro y la arena) muchos de los relatos martiriales destacan por la crudeza con la que los sucesos son narrados. Los espectáculos romanos garantizaban un idioma espacial y simbólico, que definía y reescribía identidades y jerarquías sociales, relaciones de poderes y alianzas, todo ello en un espacio público donde se constituye repetidamente el imaginario político y religioso de la sociedad y se representa con los cuerpos de los animales y los condenados que estos quedaban fuera del orden social. Era, por lo tanto, un lugar de importancia ritual y simbólica para salvaguardar las convenciones sociales, en que los gladiadores eran el sacrificio que exigía la salud del cuerpo político (Castelli, 2007, 107 ss.). La crueldad del método de ejecución eliminaba todo desafío y desobediencia y la muerte humillante del reo se aseguraba de que la muchedumbre no solo se entretuviera, sino también que no empatizara con la causa de los condenados.

A ello hay que sumar que la tortura pública de una mujer debía causar un impacto diferente al de un hombre, partiendo del simple hecho de que era un evento menos frecuente. Hay menos registros de castigos a mujeres criminales y también de mujeres mártires (Clark, 1998, 103).

Esto supone una nueva línea de incursión en el discurso romano de poder que se representa en el anfiteatro, lugar clave en la demostración del poder del estado, donde toda amenaza a Roma era destruida y donde se mostraba a los espectadores el destino que aguardaba a aquellos que osaran cuestionar el orden romano, en una serie de eventos que conformaban una narrativa entendible que inculcaba valores sociales, políticos, éticos y religiosos (Castelli, 2007, 119). Cipriano, en una de sus cartas, explica que Dios está observando el combate de los mártires (Cypr., *Ep.* 58.8). El mártir es un elegido por el señor para representar un drama organizado por la divinidad y que se desenvuelve bajo su atenta mirada (Ps. Cypr., *Laud. mart.* 12). Porque es Dios el que controla lo que sucede en los juegos del anfiteatro. Es la divinidad el que decide quién vive y quién muere. El emperador, o el magistrado correspondiente, al carecer del control definitivo, no son tan masculinos como podrían aparentar. Las autoridades carecen del control sobre la vida y la muerte de los mártires, y parecen limitarse a estar siguiendo los designios de algún plan divino (Cobb, 2003, 106). El entender que es Dios el que ejerce su voluntad debía ayudar a los cristianos a hacer frente a su miedo a la

muerte: todo ocurría por un bien mayor y el dolor que sufren los cristianos no es controlado por los individuos terrenales, sino por Dios mismo (Kelley, 2006, 737).

4.4.3. El mártir cristiano o el *vir perfectus*

El mártir ha elegido su muerte y está decidido a morir, y esta elección, lejos de ser producto de la contumacia o del fanatismo, es un acto para salvaguardar la libertad personal, lo que es algo racional y, por lo tanto, se considera masculino. El mártir elige su muerte de forma consciente, por mucho que el mundo romano, con autores como el emperador Marco Aurelio, contemplase esta obsesión por el martirio con un síntoma de la contumacia y la peligrosidad de los cristianos. Esta racionalidad de la muerte se completa con el énfasis con el que se subraya que son los mártires los que eligen morir, hasta el punto de que parecen ser cómplices de su propia muerte. Agatónica se abalanza a una estaca cuando contempla morir a Carpo y Papilo (*M. Carp. A*) o Perpetua guía la espada del verdugo sobre su cuello después de que este hubiera fallado el primer golpe (*M. Perp.* 21). Los autores saben hacer que los mártires sean los responsables de su destino y los que deciden a su voluntad. Son protagonistas, por lo tanto, de una “bella muerte”, al estilo de los gladiadores y de una tradición tan antigua como la que ya presenta la *Ilíada*, donde la muerte que otorga fama y eternidad está muy presente. Junto con la elección de la muerte como algo racional, en los textos martiriales se encuentra igualmente el tópico del dominio de las emociones en esta presentación masculinizante del mártir, tanto del hombre como de la mujer.

Precisamente por esto he señalado previamente que los mártires no pueden ser entendidos, al menos desde el imaginario cristiano, como unas víctimas pasivas de la fuerza romana: participan activamente en su propia muerte y la escogen, por muchas veces que el magistrado les ofrezca salvar la vida a cambio de sacrificar a los ídolos. Al ser retratados como dueños de su propio destino, los mártires hacían que se reforzara la estima del lector o del oyente de este tipo de textos. Ni el mártir, ni su comunidad, ni el cristianismo estaban bajo el control de la voluntad de un solo individuo. No mueren a manos de los paganos ni de los judíos, sino porque así lo han querido, por encima de todo control terrenal. Por eso la literatura martirial es fundamentalmente apologética: el cristiano ha de estar convencido de que lo que está leyendo o escuchando no es la obra de un demente, sino que le está llamando a la mimesis, llegado el caso, con sus *exempla* martiriales.

El martirio también ha sido concebido, como se ha dicho, como un acontecimiento sacrificial. El sacrificio romano suponía un compromiso con los valores tradicionales, las instituciones públicas y las relaciones sociales y políticas organizadas jerárquicamente, esto es, un compromiso con el *statu quo*. Por lo tanto, negarse a participar en este ritual podía ser entendido por la gran mayoría de la población como una negación de todos los elementos de orden: la familia, las identidades de género... y por lo tanto ser catalogado como algo sin sentido, irracional, impúdico, sacrílego y antisocial (Castelli, 2007, 50 ss.) Si se entiende el martirio como un sacrificio, nos hallamos ante una inversión de los valores, sobre todo si el ser una víctima es ahora sinónimo de virtud, ya que la pasividad (resistencia no violenta) y la sumisión, que eran la quintaesencia de la feminidad en la cultura imperante, son elevados ahora por los grandes teóricos del cristianismo. Esta pasividad, entendida como símbolo del poder de la fuerza de la voluntad, era ahora honorable, aunque el castigo fuese injusto, y mostraba el ideal de Jesús de mostrar la otra mejilla (Mt 5, 39)²²⁴. Si la muerte de Jesús había sido un sacrificio, como afirman muchos de los textos neotestamentarios, es natural que los cristianos que eran injustamente asesinados fuesen objeto del mismo discurso retórico. Al negarse a realizar los sacrificios requeridos, el propio mártir se convertía a sí mismo en sacrificio que repetía el original de Jesús.

Muchos de estos aspectos que han sido tratados quedan patentes en el *Martirio de Policarpo*, que por su belleza literaria y por la importancia de su protagonista, que mantiene correspondencia con autores tan señalados como Ignacio de Antioquía, ocupa un lugar de honor entre las actas del cristianismo primitivo como la primera²²⁵. Es un documento que inaugura un nuevo género y una nueva ideología, la conexión entre la muerte noble precristiana y el martirio cristiano (Rhee, 2005, 40; Moss, 2010a, 540). La historia del Policarpo se convirtió en el arquetipo de los relatos martiriales del cristianismo primitivo y muchas actas posteriores seguirán su estructura y estilo (Holmes, 1999, 222)²²⁶. Además, este texto ha sido de gran importancia en otros

²²⁴ Esta pasividad, no obstante, puede convertirse en actividad, como cuando Perpetua acerca su garganta a la espada del gladiador novato (*M. Perp.* 21).

²²⁵ Estudiosos como MUSURILLO (1972, XIII), LANATA (1973, 99) y VAN HENTEN - AVEMARIE (2002, 94) sitúan el martirio entre los años 155 y 169. Aunque para MOSS (2010a, 539-74; 2012, 57-75), el acta de Policarpo debería ser retrasada a la primera mitad del siglo III, con lo que no podríamos hablar de un documento que inaugura el género martirial cristiano. Más sobre la fecha de la elaboración del texto en BISBEE (1986, 129 ss.); BREMMER y DEN BOEFTS (1995, 146-51). Sobre las posibles interpolaciones del texto, cf. CAMPENHAUSEN (1957).

²²⁶ Aunque es considerada la primera acta martirial, Eusebio de Cesarea dice conocer a mártires previos. Cf. GRANT (1980).

estudios, como los referidos al desarrollo del canon de las Escrituras, la datación de obras canónicas, la liturgia cristiana temprana y la historia del culto de los santos. Policarpo es una figura en la que se combina la figura de Cristo con el héroe grecorromano²²⁷ y ejemplifica cómo el cristianismo se apropió del lenguaje sacrificial romano. La identificación del anciano Policarpo con el sacrificio realizado por el mismo Jesús es muy clara y sus muertes son prácticamente paralelas: Policarpo es capaz de profetizar su propia muerte (*M. Polyc.* 5); su detención, que se produce durante la noche, es producto de una traición (*ibid.* 6 -7); el jefe de la policía se llama Herodes (*ibid.* 6); de la misma forma que Jesús entra en Jerusalén en un asno, Policarpo hace lo propio al entrar en Esmirna; como ocurre en la pasión de Jesucristo, la muchedumbre reunida participa con su griterío en el juicio al anciano, destacando entre ellos unas autoridades judías sedientas de sangre (*ibid.* 12-13); cuando los presentes observan cómo las llamas envuelven su cuerpo, no contemplan la carne ardiendo, sino el pan horneándose (*ibid.* 15); y su cuerpo es agujereado en el costado y mana sangre de él (*ibid.* 16). Sabiendo que la muerte de Jesús había respondido a un plan orquestado por la divinidad, esta identificación con Cristo, esta mimesis, permite a los mártires formar parte del mismo plan, pues detrás de cada martirio se halla el autosacrificio de Jesús.

El martirio de Policarpo ejemplifica muy claramente, por ello, que es el mártir el que en todo momento es el que lleva las riendas de la situación. Una vez que se ha solicitado su arresto, se las arregla para evadir en varias ocasiones a sus perseguidores (*M. Polyc.* 5-6). Solamente es arrestado cuando él ha decidido entregarse y es él el que se aproxima a las autoridades que acuden a capturarlo (7). Cuando va a ser ajusticiado en la hoguera, es él quien se quita sus ropajes y no permite que nadie le ate a la estaca (12). Es también un ejemplo muy claro de cómo el mártir controla sus emociones: encontramos mártires anónimos que soportan en silencio terribles torturas que dejan a la vista sus entrañas para el espanto de los allí presentes (2) y a Germánico, que azuza a la fiera contra sí, provocando la admiración del vulgo (3). De la misma manera, Policarpo ni se altera cuando es arrestado (5 y 6) ni muestra el más mínimo síntoma de terror cuando se dicta su sentencia de muerte (12). Hay un contraste continuo entre lo que cabía esperar de estas situaciones (ansiedad, miedo, histeria, gritos de dolor) y cómo

²²⁷ Por ejemplo, HOLMES (2005, 424) ha comparado el personaje de Policarpo con el de Sócrates, personajes unidos por puntos comunes como la edad a la hora de la muerte, su rechazo a huir de la persecución, sus condenas por ateísmo, sus oraciones previas a la muerte, el uso de términos sacrificiales para describir sus muertes o la función ejemplarizante de sus muertes.

responden los cristianos en sus martirios: serenidad y coraje, atributos de una masculinidad que destaca aún más por la degradación “feminizante” de los antagonistas de las historias martiriales. En el *Martirio de Policarpo*, por ejemplo, la muchedumbre llora y se lamenta ante la crueldad padecida por los cristianos (2), es decir, muestran sus emociones, son vulnerables y manifiestan claramente su debilidad.

Los mártires cuestionan la justicia de los hechos y son presentados como una fuerza civilizadora y racional en mitad de la barbarie de unos verdugos y una plebe sedienta de sangre (Lieu, 2002, 220). Esto es especialmente claro en el comportamiento de los espectadores de los martirios de Lyon, que son reducidos a la condición de bestias que se deleitan, a modo de caníbales, cuando saborean el olor que desprende la carne quemada de Atalo (Eus. *H. E.* 5.1.52). Y por mucho que se les quiera deshumanizar en sus humillaciones, los mártires son los máximos representantes de humanidad en el escenario de la arena, mientras que los observadores, los que deberían ser civilizados, se comportan como seres irracionales. Esto les lleva a asumir el poder en ocasiones por encima del juez, a pesar de ser los condenados. Los autores de estos textos invierten las concepciones de civilización y barbarismo, de justicia y criminalidad. Y aunque los cristianos acaban muriendo, el liderazgo y la masculinidad del líder se han visto mermados²²⁸. Los autores de los textos martiriales juegan con gran habilidad con el sentido de la justicia y de su contrario, la injusticia, para ensalzar la figura de los mártires y degradar la de sus antagonistas, sobre todo los jueces, cuyas acciones y decisiones son contempladas como injustas, a veces hasta por la propia concurrencia.

El *Martirio de Policarpo* es un ejemplo de inversión de las relaciones de poder, que se manifiesta en la atribución de cualidades que no se corresponden con los sujetos que las encarnan. Germánico abraza la muerte deseoso de poder abandonar un mundo injusto de paganos sin ley (*M. Polyc.* 3); y cuando el gobernador ofrece perdonarle la vida a Policarpo a cambio de que él reniegue de su fe, el anciano contesta que no puede abandonar a su protector, que tan justo ha sido con él (9). Así, el contraste entre la descripción de los paganos que realiza Germánico y la que hace Policarpo de su Dios es muy significativa: los cristianos son justos porque adoran a un dios de justicia. Más

²²⁸ Suetonio recoge una anécdota sucedida durante el reinado de Claudio: como resultado de un malentendido, en unos juegos los gladiadores se niegan a combatir. Aunque finalmente participan en la pelea, la *auctoritas* del emperador, nervioso y desconcertado, ha quedado profundamente cuestionada (Suet., *Cl.* 21).

adelante, el autor señala cómo Policarpo, a través su excelso martirio, venció a la persecución de un gobernante injusto (19). Y aunque no se empleen los términos exactos de justicia e injusticia, hay una sensación constante de abuso y arbitrariedad que planea a lo largo de toda la narración. Los mismos que acuden a arrestar a Policarpo muestran su estupor después de las oraciones del que va a ser mártir, ellos que habían ido a arrestar a Policarpo con un escuadrón de caballería como si fuera un criminal. Se enfatiza la sensación de injusticia que rodea el arresto de Policarpo, de la misma forma que Jesús fue arrestado de forma injusta. Por otro lado, Esperado, el gran protagonista del *Acta de los mártires escilitanos*, insiste en que su fe es justa (*M. Scill.* 11) mientras que el redactor de las *Actas de Apolonio* explica que no solo es justa la persona que sigue las leyes de Dios, sino que también es justa la ley divina que impedía a los cristianos sacrificar (*M. Apollon.* 4 y 9). En este martirio además se sintetiza lo que es ser cristiano y su contrario, invitando claramente a optar por una elección entre ambas posibilidades:

El que cambia de sentir en lo que atañe a los justos, buenos y maravillosos mandamientos de Dios, ese tal es un hombre sin ley y sacrílego y con toda verdad merecería nombre de ateo; mas el que se pasa de todo linaje de iniquidad, injusticia e idolatría y aun de los malos pensamientos; el que huye aun los principios mismos de los pecados y no se vuelve en absoluto a ellos, ése es un hombre justo. (*M. Apollon.* 4). Trad. Ruiz Bueno, 2003²²⁹

Apolonio, en su denuncia de la injusticia de la persecución que están padeciendo los cristianos (es decir, personas justas), establece una comparación entre lo que les está ocurriendo a los mártires con lo sucedido a Sócrates, que sufrió la calumnia de los sicofantas atenienses, que además lograron convencer al pueblo de que se estaba haciendo lo correcto. En *M. Apollon.* 41 incluso llega a parafrasear *La República* de Platón anunciando la muerte del justo (Pl., *R.* 5.361E). El autor de este relato sabe qué casos ha de resaltar para llamar la atención de la audiencia, tanto cristiana como pagana. Sócrates fue valiente, firme en sus principios frente a una condena injusta (Pl., *Apol.* 41C-42A), pero no podía estar seguro de lo que iba a ser de él una vez fuera a beber la cicuta, mientras que el mártir está seguro de que tras su muerte todo va a ser mejor²³⁰.

²²⁹ Pionio, en su acta (*M. Pion.* 17), también se refiere a Sócrates como ejemplo e intento de persuadir a los no cristianos de que lo que los mártires pretenden llevar a cabo no es irracional y de la injusticia que se está cometiendo con ellos. Sócrates como premártir en HANFMANN (1951) y DÖRING (1979).

²³⁰ Sócrates va a ser una figura generalmente ensalzada por los autores cristianos (por ejemplo, Just., *Apol.* 5.46; Clem., *Str.* 4.11; Or., *Cels.* 1.3). En cambio, el siempre polémico Tertuliano acusa a Sócrates de ser un ateo y corromper a la juventud en *Apol.* 14.7.

Además, la relación entre la falta de dominio de las emociones y el obrar con injusticia es muy notable. El martirio de Ptolomeo y Lucio es producto de la denuncia que recibe una mujer por parte de su marido, del que se quiere separar porque su falta de control le hace actuar contra natura. Su falta de disciplina y de autocontrol, esto es, su falta de masculinidad, hacen que la mujer no quiera compartir con él una vida injusticia (Just., 2 *Apol.* 2). Este continuo contraste entre el sentido de la justicia de los mártires y las acciones injustas de los enemigos enfatiza la masculinidad cristiana.

Otro tópico recurrente en los escritos martiriales y que también juega a favor de la masculinización del mártir es la persuasión o la capacidad de no ser persuadido, es decir, no ser persuadido a obrar en contra de la fe o por las artimañas del Maligno. Los mártires resisten a todas las tentaciones que provienen de los labios de la muchedumbre, que les insta a abandonar su fe en favor de su juventud o de su descendencia, o de los jueces, que les insisten en que sacrifiquen para así poder salvar su vida. Esto no significa que la persuasión fuera negativa *per se*. Es un instrumento neutro que solo se podrá calificar positiva o negativamente dependiendo del resultado obtenido. Lo cristianos muestran de hecho una gran capacidad para la persuasión, lo que se manifiesta por ejemplo en las conversiones que realizan en sus relatos martiriales.

En el *Martirio de Policarpo* el autor señala cómo Germánico demuestra estar por encima de las maquinaciones del diablo y hace caso omiso del juez, que apela a su edad para tratar de hacerle sacrificar (*M. Polyc.* 3). Por su parte, el propio Policarpo se resiste en numerosas ocasiones a ser persuadido (9), hasta que los magistrados se enfurecen. Por el contrario, cuando Quinto sucumbe a las tentaciones del procónsul, se gana el duro reproche del redactor:

Entonces un cristiano, por nombre Quinto, natural de Frigia, que había casualmente venido de su patria, apresuradamente, por su pronta voluntad de sufrir el martirio, se presentó muy confiado al sanguinario juez. **Pero la flaqueza venció a la voluntad. Pues apenas le soltaron las fieras, aterrado a su sola vista, empezó a no querer lo que había querido y, pasándose al bando del diablo, aprobó lo mismo que había venido a combatir.** Así, pues, a este logró convencer el procónsul, con muchos halagos, persuadirle a sacrificar. De ahí que no debemos alabar a aquellos hermanos que se ofrecen espontáneamente, sino a los que, hallados en sus escondrijos, se muestran más bien constantes en el martirio. (*M. Polyc.* 4)

Quinto es un ejemplo de cómo cuando la persuasión es empleada para tratar de hacer que los cristianos apostaten se contempla como algo negativo, de modo que quienes son víctimas de ellas (los apóstatas) son descritos como unos cobardes.

En cambio, la divinidad cristiana goza de una gran capacidad para la persuasión. Apolonio dice que Dios le ha convencido para la fe con muchas pruebas y milagros y que Cristo persuade a las personas en beneficio de la virtud (*M. Apollon.* 38 y 41). En esa misma línea, Pionio dice que prefiere la muerte y todo tipo de torturas a traicionar lo que ha aprendido (*M. Pion.* 4). De esta forma el autor del martirio está complementando la elección con la persuasión: Pionio lleva a cabo una elección racional tras haber sido persuadido positivamente (Cobb, 2003, 122). Se espera de los cristianos que respondan a los intentos de persuasión de forma apropiada: si estos provienen de los jueces y de las amenazas de tortura, han de resistir y no sucumbir a la apostasía. En cambio, el ser persuadido por las enseñanzas divinas o por las palabras del mártir es siempre contemplado como algo positivo. Los antagonistas de los textos, en cambio, por una parte, son incapaces de persuadir a los cristianos cuando esta capacidad era un bien muypreciado; y a su vez no son persuadidos por los mártires, portadores de la verdad y de la luz.

4.4.3.1. El abandono y la reconfiguración de los lazos familiares

La familia es un tema muy presente en muchas de las actas martiriales, máxime si estas están protagonizadas por mujeres. El recurso de la madre que abandona a sus hijos para cumplir con su muerte martirial –que causa sorpresa incluso hoy– era sin duda muy efectivo. La renuncia familiar de la mártir (posteriormente de las vírgenes) no era fácil, por lo que llegó pronto a considerarse una de las vías que marcaba la perfección cristiana para unos pocos elegidos. Basta una lectura rápida de algunos textos martiriales para advertir que la estructura y las normas familiares están profundamente modificadas y alteradas, cuando no directamente destruidas: hijas que se oponen y humillan a sus progenitores, mujeres que aparecen en las actas sin mención alguna a sus maridos, madres que abandonan a su descendencia, etc.

La conversión de los miembros femeninos de una familia aparece en los textos como una fuerza disruptiva del orden familiar patriarcal, como advierte Cardman (1993, 147). Esto es exactamente lo que Celso denunciaba (*Or., Cels.* 3.55) al observar el

cristianismo como una fuerza que podía acabar con el orden familiar y que motivaba enfrentamientos entre padres e hijos, rompiendo un orden que es un elemento indispensable en la estructura familiar romana: los hijos debían ser obedientes a la voluntad de su padre y así perpetuar los valores familiares.

En las *Actas de Policarpo* ya se cita a la familia entre las renunciaciones que ha de hacer el mártir si quiere lograr hacerse con la corona y los bienes celestes (*M. Polyc.* 3). Tertuliano, proveniente de una tierra pródiga en mártires, testimonia la renuncia a lo terrenal en su *Ad martyras*:

Cetera aequae animi impedimenta usque ad limen carceris deduxerunt vos, quosque et parentes vestri. Exinde segregati estis ab ipso mundo (...). (Tert., *Mart.* 2.1). Ed. Gerlo, 1954.

Los demás impedimentos del alma deben igualmente haberlos acompañado hasta el umbral de la cárcel, allí donde llegaron también vuestros padres. A partir de aquel momento, habéis sido separados del mundo. Trad. Ruiz Bueno, 2003.

El propio Orígenes, siendo un niño, anima a su padre Leónidas, que está en prisión, a cumplir con su testimonio martirial por encima de sus deberes conyugales y paternales (*Eus., H. E.* 6.2.6). De hecho, el abandono familiar está presente en el primero de los Evangelios, el marciano:

Y vienen su madre y sus hermanos, y quedándose fuera le mandaron recado llamándole. Y estaba sentada en torno de él la turba, y le dicen: “Mira que tu madre y tus hermanos y tus hermanas están fuera y te buscan”. Y respondiendo, les dijo: “¿Quién es mi madre y mis hermanos?” Y dirigiendo en torno su mirada a los que estaban alrededor de él estaban sentados en círculo, dijo: “Ahí tenéis mi madre y mis hermanos. **Pues el que hiciere la voluntad de Dios, éste es mi hermano y hermana y madre.**” (*Mc* 3, 31-35)²³¹

El autor del *Evangelio de Mateo*, por su parte, pone en boca de Jesús que aquellos que en su nombre dejasen la casa (padres, esposas, hijos) van a recibir una gran recompensa y heredarán la vida eterna (*Mt* 19, 29²³²), algo que tiene su eco en las actas martiriales y sus enfrentamientos entre miembros de la misma familia. De aquí se puede deducir que los deberes para con la divinidad están por encima de los deberes civiles como ciudadano del Imperio. La sangre o los lazos familiares no son ya un rasgo

²³¹ Lo que no debe interpretarse como un rechazo de la familia biológica, ya que su madre estará presente en los últimos momentos de su vida y su hermano Santiago se erige como líder de la comunidad de Jerusalén. No rompe con la familia, pero sí con los hábitos familiares, y espera lo mismo de sus discípulos.

²³² También en *Mt* 8, 22 y 10, 37-38; *Lc* 14, 26. Cf. las palabras de Jesús en torno a la división de los hogares (*Lc* 12, 52-53; *Mt* 10, 34-36).

fundamental de identidad, sino que ese papel lo ocupa la fe, lo que permite a los mártires liberarse de su ansiedad por cuestiones terrenales y centrarse en lo que es verdaderamente importante.

¿Hasta qué punto una mujer mártir, en su *páthos* martirial hacia la excelencia cristiana, está renegando de sí misma cuando reniega de sus parientes más cercanos, inclusive su propia descendencia? ¿Está renegando de su propia condición femenina? En este punto hay que tener presente lo que explica Candida R. Moss (2010b, 198): el tópico del abandono familiar es algo característico, pero no exclusivo de la literatura martirial. En la *Iliada* la apelación a la familia ya está presente, en pasajes tan emotivos como aquel en que, tras la muerte de Héctor, Hermes aconseja al rey Príamo que trate de convencer a Aquiles para recuperar el cadáver de su hijo, arrodillándose a sus pies e invocando la memoria de los familiares (*Il.* 24.555). En la tradición romana la *pietas* y la lealtad familiar estaban igualmente muy arraigadas. Además, Moss (2010b, 189) alude de nuevo al caso de Sócrates: ¿por qué desde el ámbito académico y los estudios de su juicio y muerte no se ha analizado si el gran filósofo amaba o no a sus hijos, como si se ha hecho con el caso de mujeres cristianas como la mártir Perpetua?

Por otra parte, el abandono familiar no es algo ajeno a las actas martiriales masculinas, como se puede observar en las actas de Ireneo, obispo de *Sirmium* (actual Sremska Mitrovica, en Serbia), martirizado durante la gran persecución de Diocleciano y cuyas actas fueron compuestas a finales del siglo IV. Durante el interrogatorio de Ireneo acuden los familiares: los niños (*pueri*) le abrazan los pies, las esposas (*uxores*) le suplican que tenga compasión de la poca edad que tiene el obispo; criados, vecinos y amigos gimen y se lamentan en lo que es un cuadro realmente dramático. El prefecto Probo trata de hacer recapacitar al obispo aludiendo al llanto de sus seres queridos y a su juventud, algo muy recurrente en los mártires varones (*M. Iren. Sirm.* 3). En la segunda sesión del juicio, el magistrado le pregunta si tiene mujer, hijos y parientes, a lo que Ireneo responde que no. Probo le pregunta entonces quiénes eran los que lloraban por él en la anterior ocasión e Ireneo responde aludiendo a las Escrituras:

Itaque ad Deum in caelum adspiciens et ad eius promisiones intendens, omnia despiciens nullum parentem absque eo se nosse atque habere fatebatur. (M. Iren. Sirm. 4)

- Probo: “¿Pues quiénes eran aquellos que lloraban en la sesión pasada?”

- Ireneo: “Hay un precepto de mi Señor Jesucristo que dice: “El que ama a su padre, 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”.

Así, mirando hacia el cielo, a Dios, y puesta su mente en las promesas de Él, todo lo despreció, confesando no conocer ni tener pariente alguno sin Él. (*M. Iren. Sirm. 4*)

Probo vuelve a pedirle que, pensando en ellos, sacrifique, a lo que Ireneo responde que sus hijos tienen al mismo Dios que él y que Dios se encargará de ellos (*ibid.*). Una respuesta como la de Ireneo debía de resultar chocante para un padre romano, que debe velar para que su hijo alcance los más altos honores y preserve el estatus familiar.

Algo similar ocurre durante el martirio de Fileas, obispo de Tmuis (Egipto), caído también durante la persecución de Diocleciano, en el año 307:

- Culciano: “Lo que has de hacer es sacrificar”.

- Fileas: “Yo no sacrifico”.

- Culciano: “¿Es por escrúpulo de conciencia?”

- Fileas: “Así es”.

- Culciano: “Pues ¿cómo no te muestras tan escrupuloso en tus deberes para con tu mujer y tus hijos?”

- Fileas: 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 creó.” (*Martirio de Fileas y Filoromo 1*)

Lejos de mostrar síntomas de arrepentimiento o debilidad, Fileas concluye expresando que su familia son los apóstoles y los mártires, en un ímpetu por lograr el martirio. Los mandatos divinos y la progresión espiritual están por encima de todas las cosas, incluidas los deberes del ciudadano para con la familia y con el estado, algo que también se manifiesta, por ejemplo, en las actas de los mártires soldado, que renuncia a sus obligaciones militares para no romper con los mandatos del dios cristiano. Estas preguntas sobre los familiares e hijos ponen de manifiesto la centralidad de las relaciones y los vínculos familiares en el orden social romano y cómo estos estaban muy por encima de los intereses individuales.

El tópico del abandono familiar no es, por lo tanto, exclusivo de las mujeres mártires, pero sí funciona como un elemento que anuncia la progresión moral de la que antes se hacía mención. Se trata de una progresión hacia la excelencia cristiana que permite a la mártir dejar de lado sus sentimientos y anteponer su celo religioso, haciendo de su sufrimiento un testimonio de gran valía apostólica y dotando al relato de un gran dramatismo y emotividad, más si cabe cuando es muy plausible que nos

encontremos ante situaciones que se pudieron dar con cierta frecuencia durante las persecuciones. Tal y como observa la profesora Pedregal (1998, 269), al situar a la familia como piedra de toque de la sinceridad de su fe se está demostrando que esta sigue siendo lo más importante, el medio más adecuado para la mujer. Si una mujer negaba a su familia se estaba negando a sí misma, al menos en la forma en la que la era conceptualizada en la Antigüedad, por rechazar su papel como buena hija, buena madre, buena esposa, etc. Desde la perspectiva pagana, puede parecer que la mujer mártir está cuestionando la estructura tradicional patriarcal, lo que las hace merecedoras de la pena de muerte, aplicada por una autoridad masculina con una crueldad notable (González González, 2005, 251). No obstante, no estamos ante una invitación al abandono total y negación de los lazos familiares, sino ante una reconfiguración del concepto familiar y de su imagen: la unión biológica está siendo sustituida por la espiritual, como ya se ha advertido que Jesús adelantaba en los Evangelios. Orígenes sitúa los mártires en una nueva familia espiritual universal. En su *Exhortatio ad Martyrium* 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.** (Or., *Ex.*, 14). Trad. de Martín, 1991.

La noción tradicional de la familia grecorromana está siendo deconstruida por una nueva familia celestial de compañeros mártires. Esta actitud no debió de ser del todo extraña en tiempos de Jesús. Los escasos testimonios con lo que contamos de comunidades como los esenios o los mencionados terapeutas descritos por Filón de Alejandría nos hablan de un periodo en el que había cierta reconsideración de la mujer, aunque la familia sigue siendo el núcleo principal del ordenamiento social (Pedregal, 1998, 262).

Las *Cartas Pastorales* y otros escritos del Nuevo Testamento apuestan por una línea más continuista y cercana a los valores familiares y domésticos del ámbito grecorromano. El mismo Pablo muestra una gran habilidad adaptativa y se decanta por una postura un tanto ambigua respecto a la vida familiar (1 Cor 7, 17). Pero en la *1ª Carta a Timoteo* la aceptación del orden familiar es plena, hasta el punto de que, como se ha establecido anteriormente, se compara al marido del hogar con el obispo de la comunidad. Hay que tener presente el posible interés en no romper la unidad familiar

como garante de la conversión de nuevos miembros. Esta tendencia es aún más clara a medida que avanza el siglo II, cuando la jerarquía eclesiástica comienza a configurarse adoptando el modelo patriarcal tradicional para ganar aceptación por parte de la opinión pública, como prueba la apologética *Carta a Diogneto* en referencia a los cristianos: “Se casan como todos, pero no exponen a los que les nacen” (*Diogn.* 5.6. Trad. de Ruiz Bueno). En la misma línea, Bradley (2003) afirma que considerar a los cristianos unos subversores de la familia es caer en un error porque los primeros autores cristianos ya se apropiaron del lenguaje familiar para caracterizar a la nueva comunidad, por lo que el empleo del término de hermanos y hermanas no es sino un reconocimiento de que la familia era un bloque fundamental de la sociedad.

No obstante, en esta reconfiguración que se produce, que culmina en la generación de una familia espiritual que sustituye a la biológica, destaca la ausencia de una figura paterna terrenal, como si la única paternidad perteneciese a Dios o a la comunidad, que va a velar por sus descendientes (Griffin, 2002, 83 ss.). Es así que en estos textos hasta los hombres adquieren ciertas características maternas. Por ejemplo, en el *Martirio de Carpo, Papilo y Agatónica*, Papilo dice tener hijos, pero no se llama a sí mismo padre ni es llamado como tal (*M. Carp.* A y B2). Por su parte, Agatónica, interpelada para considerar el futuro de sus hijos una vez ella esté muerta, exclama que es Dios quién va a cuidar de ellos (*M. Carp.* B6). También en el martirio colectivo de la comunidad de Lyon los mártires muestran un amor maternal hacia los caídos y Alejandro es comparado con alguien que está dando a luz cuando anima a los demás a confesar su fe (Eus., *H.E.* 5.1.49.).

La mujer mártir se enfrenta en estos combates espirituales a la estructura y a los valores de una sociedad patriarcal que ya le tenía un lugar asignado, con o sin su consentimiento, como esposa y como madre fundamentalmente. Rompe con la obediencia a la familia, por lo que es muy habitual que, desde el momento en el que hacen una manifestación pública de la fe que profesan, más aún cuando no hay visos de que vayan a renunciar a ella, se produzcan choques con sus familiares más cercanos y depositarios de la autoridad sobre ella como *pater familias*, que pueden llegar a convertirse en uno de los enemigos a superar por parte de la mártir²³³. Se rebelan

²³³ El caso de Perpetua y su padre puede ser paradigmático en este aspecto. También Ambrosio se refiere en *De Virginitate* (1.12) a una virgen que busca refugio en una iglesia y que, con el objetivo de que no se interponga en su decisión de permanecer virgen, dice que su padre está muerto.

asimismo contra la autoridad masculina por antonomasia, al negarse a rendir culto al emperador. En esto que puede considerarse un acto de rebeldía, la mujer mártir defiende su libertad personal y su autonomía al negarse a llevar a cabo actos que vayan en contra a la religión que con tanto ardor defiende y que le llevan a renunciar a obligaciones terrenales como la obediencia a sus progenitores y el cuidado y educación de sus descendientes.

Esta autonomía femenina es más clara si cabe por la ausencia o la escasa presencia del marido de la mártir en los textos. Un ejemplo paradigmático podría ser el de Perpetua. A pesar de que ya desde el comienzo de la *passio* se indica que es una matrona romana con un hijo, el marido no hace acto de presencia en todo el relato (*M. Perp.* 2.1-2). Cuando el marido es mencionado lo es o bien porque es uno de los enemigos de la mártir –podría ser el caso de Tamiris, prometido de Tecla de Iconio –o bien porque es –como en el caso de Sinfrosa, cuyo marido, Getulio, ya había sido ajusticiado previamente anteriormente por defender la fe cristiana (*M. Symph.* 2) – un compañero de martirio.

La actitud transgresora de las mujeres mártires, alguna de ellas esclavas, ha hecho que estudiosos como Patterson (1991, 110) se planteen su comportamiento como una lucha por la libertad y el reconocimiento de su identidad femenina, como ya se ha venido proponiendo para las heroínas de las tragedias griegas. Frente a una sociedad en la que su papel estaba estrictamente definido –procreación, cuidado de los hijos, cuidado de la hacienda y control de los esclavos domésticos, etc.– el cristianismo parecía ofrecer a la mujer, a través del martirio, una forma de realizarse, de reafirmarse a partir de una opción que ella había escogido libremente. No deja de ser muy significativo el hecho de que un sujeto que en la sociedad grecorromana estaría en lo más bajo de la jerarquía, como una esclava, cobre un inusitado protagonismo en un texto martirial; es el caso de Blandina, en las cartas de las iglesias de Lyon y Vienne, y de Felicidad en la conocida *passio* norteafricana. Es un protagonismo alcanzado por la esclava a expensas de la autoridad política masculina.

Las mujeres mártires llevan a cabo, por tanto, una notable progresión moral, a medida que avanzan en su *páthos* martirial, que contrasta fuertemente con otros relatos donde la mujer encarna la falta de moderación y la inferioridad intelectual. Esta

progresión moral es la que permite, entre otras de sus acciones, que ellas dejen atrás su descendencia terrena.

4.4.3.2. Inversiones de expectativas o cómo diferenciarse del enemigo

El discurso del género en la literatura martirial funciona como generador de identidades grupales muy bien diferenciadas: los cristianos –adalides de una masculinidad excelsa– y los paganos.

Los textos martiriales refuerzan la posición de las comunidades receptoras y su oposición al mundo y a los perseguidores con la yuxtaposición de individuos que en principio no deben responder a ideales masculinos, ya sea por edad (niños, jóvenes, ancianos), sexo (mujeres) o condición social (esclavos y esclavas), con sujetos que sí deben hacerlo, como los magistrados encargados de procesar y ajusticiar a los mártires (Cobb, 2003, 29). La masculinidad es un concepto muy ligado a la idea de poder, con lo que estos mártires, hombres y mujeres, son presentados como detentadores de una gran autoridad, que les permite enfrentarse a la autoridad romana.

De esta forma los autores cristianos están socavando las expectativas de la audiencia de la Antigüedad. Filón, seguidor de la tradición hipocrática, concebía la vida como un proceso de avance hacia la edad adulta, en la que se alcanzaba la plena masculinidad (Ph., *De opificio mundi*, 105), de lo que se deduce que tanto las etapas vitales previas como las siguientes no son de plena masculinidad. Si antes de la madurez hay una masculinidad incompleta e inmadura, en la vejez se produce una decadencia; como consecuencia, es preferible la muerte cuando los órganos están firmes. La masculinidad estaba estrechamente ligada al control del espacio doméstico, de la mujer y los hijos y de las circunstancias externas tanto políticas como económicas. Para ello era necesaria una estrecha vigilancia que el deterioro psíquico y físico causado por la edad va debilitando (Skinner, 1993, 111)²³⁴.

Los antagonistas de las historias martiriales son los grandes perjudicados de esta inversión del discurso del poder y de la masculinidad, ya que, al realzar la masculinidad de estos héroes del cristianismo, sus oponentes son descritos como netamente inferiores.

²³⁴ Asimismo, los hombres jóvenes que aún no habían alcanzado la madurez carecían de una completa masculinidad y no es raro que se les asociase con mujeres por su falta de atributos físicos masculinos (barba, vello corporal, voz grave). Aristóteles aclara que los hombres jóvenes son como mujeres porque aún no son hombres totalmente formados (GA 728).

Tampoco falta su incapacidad para controlar sus propias emociones (pues se dejan llevar por la furia o bien, en otras ocasiones, empatizan con el condenado y muestran su pena y desconsuelo) y las emociones de los demás, con lo que ha perdido el control de la situación. Así, el juez, acusado de someter a los cristianos a un trato injusto, es a menudo desmasculinizado, en cuanto que la justicia era un atributo fundamental de la masculinidad. El magistrado se ensaña con Santo y entra en cólera con Alejandro, ambos mártires en Lyon (Eus., *H. E.* 5.1.21 y 5.1.50). El procónsul se enfurece y saca a relucir sus pasiones en el martirio de Carpo y Papilo (*M. Carp.* B 9). Cuando los carceleros ven que Pionio y sus acompañantes no desean recibir nada de sus fieles, son arrojados a lo más profundo de las mazmorras (*M. Pion.* 11) y cuando el mártir cuestiona la autoridad de uno de los oficiales, éste le ata una soga al cuello y casi le estrangula (15). Son evidentes muestras de falta de dominio de las emociones y de las pasiones, acompañadas además de acciones injustas, que desmasculinizan a los oponentes y masculinizan al cristiano, que sirven para subrayar la profunda alteridad de los enemigos de la fe respecto a la identidad cristiana.

Tal y como habían hecho con otros rasgos de la masculinidad –sentido de la justicia, dominio de las emociones, capacidad de persuasión–, los autores cristianos se apropian de las creaciones culturales previas en torno a la edad para realzar la masculinidad cristiana. En los textos martiriales hay personajes ancianos o muy jóvenes que demuestran ser más masculinos que sus enemigos paganos adultos, en teoría más plenamente masculinos. Policarpo es un ejemplo muy claro, aunque la ancianidad de los mártires es bastante recurrente en muchos de los textos. Su autor informa de que Policarpo ha sido cristiano durante 86 años (*M. Polyc.* 9) y de cómo, cuando los guardias acuden a arrestarle, estos se quedan sorprendidos de la ligereza de sus pasos y la agilidad de sus miembros, por lo que de hecho habían necesitado de toda la velocidad posible para alcanzarle (7). Vuelve a hacerse alusión a la avanzada edad de Policarpo cuando el procónsul le advierte que la tenga en consideración, puesto que no va a poder resistir unas torturas que ni siquiera los jóvenes no soportan (*ibid.* 9).

Cobb demostró en su tesis doctoral (2003) que el grado de masculinidad de cada grupo variaba según el nivel de amenaza que supusieran para la identidad cristiana. Por un lado, están los paganos, los “otros” por antonomasia, quienes, dependiendo del texto, pueden ser presentados con mayor o menor dureza. Pero los judíos, al suponer una amenaza muy clara para los intereses cristianos por sus semejanzas y las confusiones

que de ellas se podían derivar, son descritos en unas condiciones menos masculinas que los paganos, como se percibe en los martirios de Policarpo o de Pionio. Smith (1985, 5) resume acertadamente este complejo juego de identidades: el que es radicalmente el “otro” (el pagano) es simplemente el “otro”; y el “otro” que es más próximo suscita por ello un mayor interés.

Esto se observa igualmente en el caso de los que reniegan de la fe. Cuando un miembro de un grupo con una identidad definida o en proceso de definición yerra en su comportamiento o traiciona los principios y condiciones indispensables para seguir formando parte de ese grupo, recibirá unas críticas y un tratamiento más duro que otros sujetos externos al grupo, dada su proximidad y su amenaza para la identidad grupal que se está tratando de reforzar (Cobb, 2003, 141). Así, cuanto más grave sea la amenaza, los editores más vehementemente renegarán de este individuo o grupo. Los textos martiriales, además de presentar a cristianos triunfantes en su destino martirial, ofrecen casos de cristianos que reniegan de su fe y que, en consecuencia, lejos de encarnar ese ideal cristiano masculino, son definidos como no masculinos y cobardes, en cuanto que han sido persuadidos para renegar de la fe y corrompidos para realizar algo en contra de lo razonable. Se plantea, por tanto, un contraste evidente entre los cristianos fallidos, que no han estado a la altura, y los mártires victoriosos, mediante el cual la identidad cristiana queda reforzada y el proceso de identificación entre sus héroes y la audiencia destinataria es más efectivo.

El *Martirio de Policarpo* sirve de ejemplo para lo establecido arriba. Entre los paganos destacan el escuadrón de caballería que acude a arrestar a Policarpo, las masas que aparecen a lo largo del relato solicitando el arresto del anciano y mostrando siempre una rabia incontrolada y ciertos sujetos de elevado rango social, como el procónsul o el irenarca Herodes y su padre Nicetas, últimos responsables de la muerte del mártir. Ninguno de estos personajes supone una amenaza directa para la identidad cristiana, ya que son el “otro” radical, y son las herramientas que permiten enfatizar la masculinidad del mártir. El procónsul no muestra una furia progresiva ante las continuas negativas del anciano a sacrificar; el escuadrón de caballería que acude a arrestar a Policarpo admira su agilidad a pesar de su edad, por lo que le permiten orar antes de llevárselo consigo (*M. Polyc.* 7).

La plebe reunida, en la que hay tanto paganos como judíos, es la que da muestras de crueldad, quizás para sugerir que las persecuciones fueron resultado más de las presiones populares que de una iniciativa política de las élites imperiales y provinciales. Ese pueblo está fuera de control y es incapaz de controlar las emociones. Cuando Policarpo confiesa su fe delante del juez solicita que arrojen sobre el anciano a un león furioso (*M. Polyc.* 11) y, cuando es condenado a la hoguera el pueblo, destacando en él los judíos, acude a buscar leña para la pira (12). Los judíos son así presentados como incendiarios de la furia de la plebe, empeñados en acabar con la vida de un hombre piadoso. Es más, son ellos quienes sugieren a Nicetas que no permitan que los cristianos se hagan con el cuerpo de Policarpo, puesto que “abandonarían todo para dirigir su oración a este solo” (14)²³⁵.

En el martirio de Policarpo, Quinto, que podría tratarse de una interpolación, es el paradigma del cristiano renegado, sin fe y desmasculinizado. Más aun cuando el caso de Quinto se narra entre los acontecimientos en torno a dos cristianos ejemplares, primero el de Germánico y, en segundo lugar, a modo de culmen, el del anciano Policarpo. Quinto es descrito como un cobarde, para lo que el autor del texto refuerza la victoria del procónsul sobre él (*M. Polyc.* 4). Este frigio representa la antítesis de lo que encarnan Germánico y Policarpo: la falta de autocontrol, que le lleva primero a presentarse voluntariamente frente al gobernador y luego a ser un cobarde, frente al coraje y valor de los otros dos mártires; el que se deja persuadir frente a los que no, el que es vencido por las autoridades frente a los que triunfan sobre ellas²³⁶.

El relato de los martirios de Lyon muestra también una descripción muy gráfica del marcado contraste entre los mártires y los renegados (*H. E.* 5.1.33-35). El valor pedagógico de los que renegaban de la fe es fundamental, puesto que reflejan el peligro que suponían estos cristianos débiles para la comunidad cristiana. Los martirios fueron leídos en tiempos de persecuciones y más tarde como lecturas litúrgicas, por lo que la audiencia debía reconocer a los suyos por un comportamiento normativo. Por eso estos

²³⁵ Los judíos aparecen como aliados con Roma en la lucha contra los cristianos en algunos de los textos martiriales, como el de Policarpo o Pionio; y en las apologías, como propagadores de rumores contra los cristianos (*Tert., Apol.* 7 o *Adv. Iud., passim*); cf. JACOBS (2008, 175).

²³⁶ Dado su intento de martirio y su origen frigio Quinto ha sido interpretado como un posible montanista. Algo complicado de confirmar, pues los orígenes y el desarrollo tanto de la herejía montanista como del texto del *Martirio de Policarpo* no están muy claros. Este personaje podría ser una interpolación antimontanista posterior al texto original para demostrar que el martirio voluntario no formaba parte de la enseñanza del Evangelio. Y eso a pesar que, justo antes del pasaje de Quinto, Germánico empuja sobre sí a la bestia para abandonar la vida cuanto antes (*M. Polyc.* 3).

textos crean un mundo en el que los grupos y los comportamientos son juzgados y los individuos ensalzados o desterrados (Cobb, 2003, 147).

La pertenencia a la comunidad cristiana había que demostrarla con actos, no con una mera confesión de la fe. Tenía que ser una pertenencia representada, una “performance” que fuese visible para lectores y testigos. Hay que tener muy presente que esta representación martirial, que requería de actos físicos concretos además de la confesión de la fe, se sitúa en la cultura imperial romana y las ciudades griegas del este, ambas fundamentales en el desarrollo del primer cristianismo, al fin y al cabo, una cultura del espectador en que la representación del acto y el espectáculo eran tan fundamentales como el acto *per se* (Cameron, 1991, 78).

Un acto en la que el héroe cristiano era portador de la más completa masculinidad tenía que brindar esperanza a unas comunidades que contemplaban cómo los suyos eran más masculinos que sus oponentes, tanto durante el juicio como en el momento de la ejecución. Es el relato de una victoria espiritual que ha sido concedida con la ayuda divina, semejante a la narración de Cristo triunfador sobre el mal a través del cuerpo torturado y mutilado de los mártires (Cobb, 2003, 33). Los romanos podían morir sin haber sido conquistados por su miedo a la muerte, pero los autores cristianos dan un paso más: los mártires van a conquistar a la propia muerte, tal y como dice el mártir Flaviano (*Pass. Montan.* 19). La muerte del mártir, entendida como la recapitulación de la muerte de Cristo en la cruz y la anticipación a la resurrección, va a ser empleada para mostrar la superioridad de sus héroes frente a los paganos. Aquello que uno desea es honorable, aunque eso sea la degradación de uno mismo, todo lo cual hace del martirio un sacrificio solemne, en el que uno no puede dar más que su propia vida (Straw, 2002, 40).

4.4.4. La mujer mártir: algunas particularidades

4.4.4.1. El cuerpo femenino y la tortura: el poder de Cristo hecho carne

Las mujeres mártires, que desafían la autoridad masculina y las estructuras tradicionales del orden social, son víctimas de una violencia destacable por parte de los magistrados, los verdugos y las masas que se congregan en los procesos judiciales. Si las mujeres mártires son las protagonistas de este trabajo, su cuerpo merece una especial atención. Se trata de un cuerpo, como ya he recordado, observado y estudiado por la mirada del hombre y definido por su palabra (Cerrato, 2011, 72). El cuerpo femenino fue en el imaginario cristiano una fuente de prácticas y significados religiosos y culturales (Castelli, 1991, 29) y proclamaba ante la audiencia pagana la verdad evangélica y el sufrimiento de Cristo (Rivas, 2005, 258). El mártir, ya sea hombre o mujer, ofrece un *sermo corporis*, un sermón con el propio cuerpo, un discurso que le convierte en un icono de Cristo (así, en Ign., *Rom.* 2.11; cf. Martin, 2006, ii y 6).

El cristianismo propuso dos modelos referentes para las mujeres –como ya he comentado anteriormente, el martirio y la virginidad²³⁷–, que exigen a la mujer la renuncia de su identidad femenina. En el caso de las mártires, su cuerpo, la plasmación material de su identidad sexual, va a estar controlado por la autoridad masculina: el magistrado investido con la autoridad romana y los verdugos que atormentan a las condenadas para hacer que sacrifiquen y que acabarán destruyendo un cuerpo que ha osado desafiar el orden establecido. Una vez que han renunciado a su cuerpo, la mujer progresa en su camino hacia la excelencia cristiana, trascendiendo tanto su naturaleza corpórea como moral, lo que se refleja en la valentía y fortaleza con la que resisten las vejaciones y las torturas físicas para desesperación (y, en ocasiones, admiración) de verdugos y jueces.

El cuerpo de la mujer mártir es, al fin y al cabo, un territorio donde se debate la resistencia contra unas estructuras sociales que lo marginan (Pedregal, 2005, 151), siendo un espacio físico en el que se enfrentan diferentes discursos de poder: la capacidad de agredir y de infligir daño, prerrogativa natural de la masculinidad, frente a

²³⁷ Con bastante frecuencia un acta martirial se convierte en un texto propagandístico de ambos modelos al presentarnos a mujeres que, además de por la defensa de su fe, mueren por defender su virginidad y pureza. Estas actas son más habituales de las regiones orientales del Imperio y los *Hechos de Pablo y Tecla* podrían ser un temprano antecedente. En las actas occidentales, en cambio, hay una primacía de la defensa de la fe cristiana, como en los mártires de Lyon (RIVAS, 2008, 52).

la vergüenza y humillación de ser vejado, humillado y agredido, propia de sujetos subordinados como mujeres y esclavos (Shaw, 1996, 309).

Esto está estrechamente vinculado con la furia, la crueldad y la violencia que el estado romano desata contra las mujeres mártires y que parece responder a las peores fantasías humanas (Clark, 1995, 99 ss.). Aunque la pena impuesta al final del interrogatorio es la misma para hombres y mujeres, el género jugaba un papel a la hora de elegir los medios de presión por parte de la autoridad para hacer cambiar de idea a las detenidas (Mentxaka, 2012a, 237). Estas son sometidas a abusos físicos y sexuales humillantes y vejatorios, notablemente específicos para hacerles perder el pudor y que, como ya advirtió Nicole Loraux (1989, 74) para las heroínas de las tragedias griegas, se focalizan en aquellas partes anatómicas especialmente definitorias del sexo femenino (cabellos, rostro, cuello, pechos, etc.), partes anatómicas que, al fin y al cabo, sustentan la diferencia biológica entre géneros y que permiten la construcción social que legitima la distribución de funciones y roles del orden establecido. Es este orden precisamente el que está siendo desafiado, cuando no transgredido, por la mujer mártir. Pamela Cooper-White (1995, 18) señala que cuando se está desmembrando el cuerpo de la mártir se está igualmente desmembrando la subversión de los modelos femeninos tradicionales que habían provocado en el orden del cuerpo social. Cerrato (2011, 69) observa que esta violencia que se ejerce contra el cuerpo femenino es producto del deseo de posesión del mismo por parte de las autoridades masculinas, que desencadenan los mecanismos de control garantes del sistema de valores patriarcal. Así consiguen hacer mella en la dimensión personal de la condenada y minan sus seguridades. Invaden lo más íntimo de la mujer para apropiarse de ella. El control sobre el cuerpo femenino es la forma que tiene la autoridad masculina para obtener la sumisión del sujeto que ha osado desafiar el orden social establecido.

Muchas de estas mujeres, ya sean matronas (Perpetua, Crispina o Agatónica) o núbiles (Potamiena, Inés), son jóvenes de gran belleza que son desnudadas durante estas narraciones. Es una desnudez forzada por las autoridades masculinas para dejar al descubierto la fragilidad y la vulnerabilidad del cuerpo femenino, que no puede escapar de la muerte ni de las miradas de los espectadores que asisten a la ejecución pública característica del sistema judicial romano para eliminar sujetos disruptivos. El desprenderse de los ropajes debía de ser algo habitual en el proceso de ejecución, pero parece ser un detalle simbólico de gran importancia, hasta el punto de ser incluido en la

descripción de su muerte. Las mártires presentan sus cuerpos sin ningún tipo de artificio al ejecutor y a la multitud. Griffin (2002, 45) observa –tanto para mártires hombres como mujeres– que, a pesar de que la desnudez era objeto de humillación y de vergüenza, la voluntad de los mártires a la hora de desprenderse de los ropajes muestran una sumisión, una vulnerabilidad y una confianza recompensadas con el blanco ropaje celestial²³⁸.

No es difícil establecer similitudes entre las muertes de estas mártires con las de las mujeres de la tragedia clásica griega, que se recrea en la muerte femenina de un modo cruento y explayándose en los detalles escabrosos. Al igual que en las tragedias griegas, la belleza de las mártires resalta la terribilidad de estas muertes y refleja cómo el lector del texto vive la pasión de sus protagonistas según las sensibilidades del autor, su percepción sobre los mártires y su gestión de las expectativas de la audiencia. Brock y Harvey (1998, 25) señalan que el énfasis narrativo en el cuerpo femenino y la manera gratuita en la que estos detalles son descritos permite recordarnos que estas actas son producto de la mano de un hombre, siguiendo la tradición que vincula a la mujer con lo material y terrenal (entre otros, Ph., *Quaestiones in Genesim*, 1.8 y 1.43). Esta visión de la mujer “hecha carne” es una forma de feminización, pues conecta directamente a la audiencia con la materialidad de la feminidad.

Algunos martirios griegos y latinos, como los de Perpetua, Agatónica o Blandina, más que centrar la atención en el cuerpo de la víctima apartan el cuerpo femenino de la vista en los momentos clave de la tortura, mientras que los tormentos a los hombres son descritos con gran detalle y también son torturados desnudos. La descripción de estas mujeres es breve, hasta el punto de que en algunos casos como el de Blandina retira la presencia del cuerpo femenino como si no fuera ella y como si se hubiera transformado en el mismo Cristo o haciendo que la heroína caiga en una especie de trance como Perpetua. Sin embargo, Cobb (2003, 193) piensa que la descripción de los cuerpos femeninos es más gráfica que los masculinos, pues los primeros son descritos (“*described*”) y los segundos señalados (“*noted*”). Incluso hay mujeres cuya presencia en el martirio es muy breve y, sin embargo, sus ropajes y su cuerpo adquieren una mayor atención que el de sus compañeros varones, como en el caso Agatónica, cuya muerte ni siquiera es descrita, pero en la que no falta una especial mención a su

²³⁸ Además, es una clara similitud con la muerte de Cristo, que muere prácticamente desnudo, y una vuelta al estado previo al pecado original.

desnudez y una descripción de su cuerpo; ello en contraste con sus dos compañeros varones, de cuya desnudez, a pesar de copar un protagonismo mucho mayor a lo largo del texto, no hay mención alguna. Así pues, independientemente del espacio y el tiempo que la mujer ocupe en el texto martirial, en comparación con el hombre, las torturas y los cuerpos de las mujeres son gráficamente más descritos.

El interés en el cuerpo del mártir, en las torturas que sufre e incluso en el tratamiento que recibe su cadáver se hace más evidente en las actas más tardías, sobre todo cuando se intensifica el culto a los mártires. Castelli (2007, 121) afirma, con razón, que cuando más lejanos sean los hechos que se narran, más horribles y detallados son las actas y más saturadas están de sangre, lo que contribuye a minar el valor histórico de las mismas y a que sean historias particularmente sangrientas. Pero, más que en el valor histórico o el grado de autenticidad de estos textos, hay que preguntarse, como lo hizo Clark (2004, 43), por qué los autores cristianos insisten de forma tan detallada en el dolor y en el insulto, y qué debemos pensar nosotros de la gente que escribía y leía este tipo de escritos. Este es un factor que, de nuevo, permite replantear interrogantes acerca del destinatario de este tipo de relatos –entre los que podrían incluirse paganos– y sobre hasta qué punto los redactores de las actas estaban influidos por el medio cultural de su tiempo, con el que comparten su gusto por la fantasía y por los elementos eróticos (*ibid.*, 73)²³⁹. Cooper (1998, 156) se pregunta si cuando una mujer accedía a textos como las actas martiriales en que la violencia contra su género adquiría estos tintes eróticos, se le estaría invitando a imaginarse a ella misma hecha hombre para aceptar así la “objetificación” de la mujer y de la feminidad que se proponen en las historias martiriales.

Esa desnudez femenina es, además, un elemento de gran simbolismo en esa renuncia por parte de la mujer a su cuerpo, dimensión física de su sexo que parece una traba en su avance hacia el ideal cristiano. No es una concepción exclusiva del ámbito cristiano, sino que, de nuevo, contamos con antecedentes literarios grecorromanos. Así, cuando en la tragedia *Hécuba* de Eurípides Polixena, en un magnífico ejemplo de sacrificio femenino, va a recibir el golpe final, deja su pecho al descubierto y exige morir como un hombre (*Hec.* 557-565); y una vez que ha recibido el golpe fatal, vuelve a cubrirse el pecho, ocultando así su condición femenina. La temática de la autoridad

²³⁹ Para CAMERON (1997, 10-14) es Orígenes de Alejandría quien inaugura en sus comentarios al *Cantar de los Cantares* el vocabulario del amor erótico en la esfera religiosa.

romana que desata la violencia contra una mujer que ha osado cuestionar la continuidad del sistema patriarcal es también el eje central de la novela griega *Leucipa y Ctesifonte* (s. II), más cercana en el tiempo a las actas martiriales.

La tortura de una mujer, que muchas veces se convierte en un acto público, provoca un impacto mayor que la de un hombre. La mujer sufría la *infimitas sexus* por sus supuestas facultades mentales y físicas inferiores. El propio Derecho Romano solía contemplar a la mujer como la víctima, no como la responsable de un delito, ya que se debía proteger a la mujer de su debilidad innata. Por lo tanto, aunque pueda resultar paradójico, el durísimo proceso legal al que hacen frente y los castigos que reciben las equipara a los hombres. No es tanto que las mujeres torturadas y muertas de forma tan dolorosa lo que causa sorpresa, sino el hecho novedoso de que en este proceso sean prácticamente iguales a los hombres (González González, 2005, 253).

La debilidad del cuerpo femenino es un elemento de gran importancia en las actas. En los textos se hace notar que la audiencia que contempla la tortura de los condenados se sorprende al ver cómo estas mujeres se sobreponen a la debilidad de sus cuerpos (Jones, 1993, 34). En su resistencia, el cuerpo femenino se puede mostrar en situación de igualdad respecto al masculino, lo que hace que autores como Agustín (*Serm.* 280-282) o Juan Crisóstomo (*Homilía sobre Drosis*) ensalcen a estas mujeres por encima de los hombres en la consideración de que, dada su debilidad, su logro es mayor, igual que su corona y el motivo de su conmemoración. Al superar su debilidad innata ellas dejan tras de sí un modelo a seguir difícilmente imitable, incluso para los hombres, por la radical transformación que se había producido en ellas, con la que habían dejado atrás su debilidad física y vulnerabilidad.

Además de mostrar su desnudez, los magistrados amenazan y castigan a las mártires enviándolas a prostíbulos o a *ludi* para el desfogue de los gladiadores. Esto se presenta sobre todo en aquellos relatos martiriales en los que la mujer, además de la fe, se levanta en defensa de su virginidad y pureza. Es la forma en la que la autoridad masculina ataca tanto a la *pudicitia* de la mujer, una de las garantías fundamentales de virtud femenina, como a su *feminitas*, por no querer acatar las funciones sociales “naturales” que la sociedad le había asignado: matrimonio y maternidad. La mujer que expone su cuerpo en público está ofreciendo su disponibilidad en términos sexuales, con lo que su respetabilidad queda irremediabilmente dañada.

Por ello, en algunos textos martiriales se narra cómo la mártir procede a ocultar su cuerpo, o bien una intervención de la divinidad se encarga de cubrir la desnudez de la mártir de la mirada de los espectadores. La divinidad cristiana ejerce como garante del pudor de la mujer, tal y como le correspondía al *pater familias* del orden patriarcal para con las integrantes femeninas de su hogar.

El momento en el que la mártir es desnudada es uno de los puntos clave en ese *páthos* hacia la excelencia cristiana (Miles, 1989, 50). Es evidente la disociación entre su naturaleza femenina y la virtud. En la aproximación a la divinidad el cuerpo terrenal de la mártir ha de quedar destruido, porque, como recuerda Pedregal (2000, 292), la mártir puede iniciar su promoción espiritual una vez que su cuerpo limitado, femenino e imperfecto ha sido destruido por las torturas. El cuerpo femenino, fuente de pecados y corrupción, ha de ser negado. Dicho de otro modo, la mujer que reniega de la carne y de su feminidad está deshaciéndose de un “recipiente que obstaculiza el completo desarrollo espiritual” (González González, 2005, 259).

Las mujeres, por lo tanto, muestran, durante sus torturas y ejecución, que han dejado atrás su cuerpo, lo que se manifiesta con una serie de atribuciones masculinizantes: control de las emociones, fortaleza física, perseverancia, etc. Pero, a la vez, esta ejecución pública de los condenados, que formaba parte de la pornografía nacional del estado romano (Shaw, 1996, 300), evidenciaba que, pese a mostrar una valentía más allá de su sexo, las mujeres están en una clara situación de inferioridad y son también “refeminizadas”, como manifiesta esa especial atención en su desnudez de su cuerpo, sometido a unas torturas tan detalladas que hacen a Gorer hablar de una “pornografía de la muerte” (1965, 192) y a Martin (2006, II) de la “descripción clínica del cuerpo perseguido, las actas romantizadas de un cuerpo torturado”.

Asimismo, esta exposición parece erotizar un cuerpo femenino sufriente para buscar la excitación del lector, pues ocupa un lugar central en la progresión de la narración, aunque se puede observar importantes diferencias entre lo que el narrador cuenta y el lenguaje provocativo que emplean las mártires (Strong, 2015, 396). Castelli (1992b, 8) opina que esto sucede por la paradoja que supone, por un lado, la necesidad de generar espectáculo y de excitar al lector y, a la vez, de mantener una distancia piadosa. Porque hay una conexión directa entre este “voyeurismo” que parece girar en torno a estas narraciones con los silencios sugerentes que hacen volar la imaginación del

lector y el progresivo empoderamiento de la protagonista femenina. Hay que tener en cuenta que no se tiene que limitar el poder agente de las mujeres en esta situación, puesto que, aunque observadas por la mirada masculina, ellas también ejercen el poder de mirar (*Pass. Perp.* 18). Estos detalles transmiten a su vez el poder carismático del mártir (González González, 2005, 258) y son un instrumento de un desafío sumiso al Imperio y al diablo (Meeks, 1994, 152).

4.4.4.2. La mujer como sujeto subordinado

El número de mártires masculinos registrados es bastante más elevado que el de mujeres. El *Martirologio Romano* contabiliza unas 615 mujeres, de las que 406 son mártires. Desafortunadamente, en su mayor parte son mujeres de las que solo contamos con la información ofrecida por el *Martirologio* o bien se trata de desdoblamientos de mártires anteriores (algo muy frecuente en la Tardoantigüedad y en los primeros siglos de la Alta Edad Media) y con una amplitud geográfica muy extendida (González González, 2005, 246).

Solo se han conservado tres actas protagonizadas enteramente por mujeres, la de Perpetua y Felicidad, la de Ágape, Quionia e Irene y la de Crispina. Este reducido número es prueba de que, a pesar del extraordinario papel que las mujeres mártires desempeñan en estos relatos, siguen estando subordinadas a los personajes masculinos de las actas. Todos estos han optado por una valerosa aunque dura decisión; tanto ellos como ellas son víctimas de terribles torturas y todos son sentenciados a la misma pena de muerte (hoguera, decapitación, lucha con las fieras, etc.).

Pero en los martirios múltiples las mujeres son mencionadas en un segundo plano, casi siempre a la sombra de los varones con fórmulas como “y compañeros” (*et socii* en las latinas, en las griegas *kaí álloi sýntropoi*). Hay un caso de un acta mixta en el que aparece el nombre de una mujer en el título, pero este va al final (*Martirio de Carpo, Papilo y Agatónica*). El caso de Potamiena y Basíledes podría ser una excepción, pero son dos procesos y condenas diferentes. Además, Mentxaka (2012a, 249) señala que ellas son interrogadas siempre después de que el magistrado haya interrogado a los hombres, lo que refleja la consideración social que merecen en su época. No obstante, en otros textos como el *Martirio de Perpetua y Felicidad*, a pesar de la presencia de

hombres como Saturo y de ser interrogada después de los varones, el protagonismo de Perpetua es muy claro.

Las actas martiriales atestiguan una situación de elevada excepcionalidad. Esto explica la especial consideración de la que disfrutaban las mártires, algo que en ningún caso se podría proyectar a la vida cotidiana de las mujeres cristianas (Consolino, 1992, 96). Las hazañas protagonizadas por las mártires femeninas solo pueden ser entendidas en un contexto de muerte inminente. Y su papel como madres (y guías espirituales, profetas, maestras, etc.) se explica por el carácter excepcional del martirio, tanto que este papel –en suma, esta intrusión en la esfera pública masculina– es muy limitado también en el tiempo.

Este es el mensaje principal de la literatura martirial: “lo que entre los hombres aparece vulgar, deforme y fácilmente despreciable, por parte de Dios se considera digno de gloria” (Eus. *H. E.* 5.1.17). El martirio permitía una vía rápida para romper con el modelo tradicional femenino, sí, pero estas mujeres de extraordinaria fortaleza y valentía sucumben, sin embargo, en su búsqueda de la gloria eterna. Porque en el Reino de Dios lo importante no es que el débil pueda vencer al fuerte, ya que finalmente las mártires acaban siendo ejecutadas, sino que la clave está en la propia superación de la debilidad y en la capacidad de emular al fuerte, lo que se realza describiendo a estas mujeres también como gladiadores y atletas de la fe.

Siempre hay algún indicio que hacer volver a recordar la condición femenina de estas mujeres excepcionales, que siguen estando sujetas a las limitaciones de su sexo. Ni siquiera al cristianismo le convino implantar el modelo femenino de la *virago* total, sino más bien el de una *virgo* sumisa (Pedregal, 2005). Por eso, en las narraciones martiriales se puede observar cómo, mientras que ante la oposición externa (las autoridades y enemigos paganos) la mártir saca a relucir sus atribuciones masculinas (como las respuestas contestatarias en los tribunales), en las dinámicas internas de la familia martirial siguen respondiendo a las características tradicionales. La masculinización de la mujer no puede ser tan realzada, por lo que la mujer debe seguir respondiendo a cánones como la modestia, el pudor y la obediencia ante sus compañeros. No se puede retratar a una mujer autónoma y masculina a lo largo de todo el relato, sobre todo en los momentos en los que la mártir interactúa con otros personajes masculinos de su comunidad, porque de lo contrario no serían un ejemplo válido de virtud femenina. Un

ejemplo claro es el de Perpetua de Cartago, que, aún al final de su *páthos* martirial, sigue mostrando un cuidado extremo por su pudor, arreglándose la túnica y el pelo (*Pass. Perp.* 20). Frente a los lectores correligionarios tenía que seguir siendo una mujer apropiadamente femenina (Cobb, 2008, 8).

Modelos como los encarnados por Blandina, Perpetua o Agatónica debieron de ser muy significativos para las comunidades de feligreses, precisamente por la paradoja que suponía la figura de la mujer masculina. La masculinización y la (re)feminización de las mujeres mártires invita a penetrar de alguna forma en las “negociaciones” de los discursos de poder en el seno de la comunidad cristiana. Esta tensión entre una mujer valiente y tenaz que pelea en la arena como una gladiadora es también una madre, una hija y una mujer hermosa, que por tanto encarna virtudes de la mujer grecorromana (matrimonio, fertilidad, modestia, belleza, etc.). Los autores dejan sin resolver esta tensión entre lo masculino y lo femenino, tensión entre la mujer que avanza hacia la excelencia cristiana masculina y la mujer que permanece en un contexto apropiado de feminidad. Se está solicitando a los lectores, del mismo modo que a una audiencia de un gran espectáculo, que acepten esta paradoja de la mujer masculinizada (Cobb, 2008, 121).

Por lo tanto, la presentación de las mujeres en los textos martiriales oscila siempre entre la masculinización y la feminización. Aunque la mujer mártir es masculinizada –lo que hace de ella una herramienta valiosísima para demostrar la superioridad del cristianismo– también es feminizada. El análisis académico se ha centrado en aquellos aspectos más chocantes y controvertidos como es la masculinización del modelo femenino martirial, pero ha dejado de lado el uso de la retórica de la masculinidad para los hombres mártires. Hay un pasaje especialmente revelador cuando se estudia la masculinización de la figura martirial, ya sea hombre o mujer. Cuando Policarpo sale a la arena para enfrentarse al juicio del procónsul, él y el resto de cristianos presentes escuchan una voz celestial que en la versión griega le dice al anciano: “Se fuerte, Policarpo, y sé un hombre” (*M. Polyc.* 9)²⁴⁰. ¿Solo después de alcanzar el martirio va a ser un verdadero hombre y disfrutar de una plena masculinidad? Es muy notorio cómo se ha producido la progresión del cambio de

²⁴⁰ En la versión latina, en cambio, la voz dice a Policarpo que tenga valor, que sea fuerte (*Polycarpe, habeto virtutem*). Algo muy similar podemos leer en lo que escribe Ignacio de Antioquía: “Perdonadme, hermanos: no me impidáis vivir, no os empeñéis en que yo muera; (...). Dejadme contemplar la luz pura. Llegado allí, seré de verdad hombre.” (Ign., *Rom* 6.2; trad. Ruiz Bueno, 1967).

valores y la identificación de la virilidad está ahora vinculada con la resistencia pasiva, muestra del control de la voluntad. Policarpo, pese a su edad, demuestra una masculinidad plena y encarna el ideal masculino antiguo. Por eso el redactor del martirio, cuando quiere remarcar la identidad cristiana del mártir, lo que pone en boca de esta voz celestial no es “ten fe”, sino “ten valor y se un hombre”. La masculinidad es, en suma, la característica esencial del modelo que encarnan los mártires, indiferentemente de su sexo, edad y condición social. Pero a la vez este pasaje viene a recordarnos que la masculinidad no era una esencia fija, sino que tenía que ser actuada, producida y sostenida y demostrada a través de significados prácticos, y ni siquiera en el caso de Policarpo parece darse por hecha²⁴¹.

Los textos martiriales demuestran que los valores tradicionales en torno a la masculinidad y la femineidad están muy presentes en el núcleo de la mentalidad cristiana. En las historias de los mártires los cristianos tenían que ser más masculinos que los no cristianos. Ser cristiano es encarnar la masculinidad, porque las actas martiriales presentan a sus protagonistas, ya sean hombres o mujeres, como fuertes, valientes, determinados, etc., esto es, como hombres en el sentido más romanamente tradicional. El cristianismo explota la masculinidad y el discurso de la virtud, la imagen atlética y el poder para diferenciar a sus héroes de los restantes protagonistas de los relatos, los “otros” por antonomasia (paganos, apóstatas, judíos, etc.) y para que la audiencia y los lectores se identificasen con ellos (Cobb, 2008, 2-3).

Algunos investigadores, como Perkins (1995, 104-113) y Boyarin (1999, 75), han sugerido que la masculinización de la mujer mártir estaba evidenciando que el cristianismo renegaba de las construcciones grecorromanas en torno al género y que desafiaba la ideología del Imperio Romano revirtiendo la jerarquía normativa. Esta visión difiere de la presentada por otros especialistas en la materia como Riley (1997, 433) o Cobb (2008, 13). El primero sostiene acertadamente que en caso de no haber compartido un mismo sistema de valores con el mundo romano el cristianismo no habría tenido éxito. Así, el cristianismo supo derrotar a los romanos en su propio juego presentando a sus mártires más “romanamente” masculinos que los propios romanos²⁴².

²⁴¹ Este pasaje conecta además a Policarpo con algunos textos del Antiguo Testamento (Dt, 31.6, Jos 1, 6 o Dn 10,19, etc.).

²⁴² El emperador Marco Aurelio resume claramente en *Meditaciones* los pilares de una vida basada en la razón: “Si encuentras en la vida de un hombre algo mejor que la justicia, la verdad, la templanza, la valentía –esto es, que tu inteligencia se baste a sí misma cuando te toque actuar según la recta razón (...)

El martirio ofrece una imagen dominante de lo que suponía ser cristiano (G. Clark, 1998, 99).

Cobb, por su parte, sostiene que las historias de mártires no reniegan ni revisan el discurso tradicional del género y de las virtudes, sino que culturalmente son muy conservadoras y emplean el discurso de la masculinidad en su descripción de mártires, tanto para hombres como para mujeres. Más que subvertir el discurso de géneros y el de la masculinidad, los autores cristianos se apropian de él, se apropian del discurso romano del poder. Por eso, cuando los textos presentan a una mujer descrita de forma varonil, no estamos ante una conceptualización liberadora de la misma, sino que se está haciendo alusión a la potencialidad de la mujer para, a partir de la virtud, alcanzar la masculinidad.

Las comunidades crearon y diseminaron unas narrativas que presentaban su versión del cristianismo como sancionada divinamente y socialmente preferible, como algo llamado a conquistar y dominar las otras opciones religiosas contemporáneas. Para ello los autores cristianos generaron unas comunidades idealizadas repletas de héroes, los mártires, igualmente idealizados y tan robustamente retóricos como las comunidades literarias que representan (Sowers, 2015, 368). Las comunidades cristianas lograron este revisionismo cívico, social y religioso creando paisajes literarios en donde cristianos socialmente prominentes competían exitosamente en acontecimientos de *agón* y recibían formas de apoyo socialmente reconocidas, como visiones divinas o el ánimo de algunos espectadores, y que acababan con la vergüenza y humillación de los opositores y la muerte gloriosa de los competidores cristianos. Es por eso que estos textos martiriales dependen y continúan en buena medida con las técnicas literarias romanas a pesar de sus oposiciones sociales o religiosas.

En cuanto a la mujer mártir, ella es doblemente transgresora. En primer lugar, su martirio le hace estar en una esfera que no le corresponde, la pública. Y, por otro lado, para enfrentarse a ese combate va a necesitar de una cualidad masculina: la *andreía*. El papel de las mujeres en muchos de los textos martiriales es extraordinario: su liderazgo en la familia martirial, su fortaleza ante las torturas y los intentos de persuasión de los oponentes, los discursos públicos que, aunque en muchas ocasiones son breves,

–, si encuentras algo mejor, digo, dedícate a ello con toda tu alma y disfruta de ese óptimo hallazgo.” (Aur., *Med.* 3.6; trad. Cano Alonso, 2007).

descolocan al público, etc. Y esta imitación del hombre es solo posible ante la muerte. No obstante, estas actitudes no vienen acompañadas de cambios de rol de la mujer en la esfera social (y religiosa). La mártir incita a la memoria, pero no promueve un paradigma para un comportamiento social. La mártir habla, pero no continuará hablando a partir de su propia voz, sino a través de las palabras de las autoridades pertinentes (Streete, 2009, 30-32). El martirio hay que entenderlo como un contexto extraordinario que ofrece a la mujer unos momentos de igualdad pública con el hombre a través de la libertad de expresión, el liderazgo espiritual o la resistencia a la tortura física (Hall, 1993, 1-21; Moriarty, 1998, 1-11, entre otros). La mujer mártir y su cuerpo son objetos de especulación moldeados por los hombres para promover unas cualidades que son las que los hombres admiran. La mujer mártir es así una herramienta de actividad propagandística emergente que, sin embargo, no ocasiona variaciones en la situación de las mujeres que seguían viviendo.

La masculinidad se erige, así, como el elemento esencial y definitorio del cristianismo y todo el aparato retórico de los autores apuntan en la misma dirección: enfatizar la masculinización de los cristianos y su “performance”, en todas sus variantes, es necesaria para todos los que dicen ser cristianos, en contraste con la no masculinidad de los no cristianos. Es la virtud fundamental, sea el mártir hombre o mujer. Los martirios femeninos hacen uso de los mismos recursos retóricos para ensalzar la masculinidad de estas mujeres, de su comportamiento masculino como premisa fundamental para seguir formando parte del grupo cristiano y son textualmente masculinizadas con las mismas vías, sobre todo mediante esa imagería en torno al mundo militar, atlético y de gladiadores, por su valentía, su fuerza de voluntad y perseverancia, etc. Pero el martirio, al igual que el cristianismo en general, no supuso ningún cambio relevante en términos de promoción para la mujer, al menos en concepto. Para la mujer el ser mártir significaba destruir su cuerpo (“*unmake the body*”), es decir, dejar de ser ella misma y de este mundo (Cardman, 1993, 150), aunque esta dimensión terrenal fuese abandonada sin remordimientos y de forma entusiasta.

Por consiguiente, cuando se ensalza a la mujer mártir por mostrar una fuerza masculina o una resistencia viril, lo que parece ser un elogio femenino pasa a apuntalar la tradicional jerarquía masculino-femenina, que resulta reforzada. No es una situación de igualdad espiritual, aunque autoras como Prokes (1996, 12) achaquen esta forma de elogiar a la mujer mártir en términos masculinos a las limitaciones propias del tiempo

histórico y su vocabulario convencional. En esa misma línea, Martin (2006, 98) señala que este encomio era fundamentalmente teológico: la transformación de un cuerpo femenino y débil en un testigo poderoso de la presencia y el poder de Cristo en un drama que es la exégesis vivida de la cita bautismal de igualdad espiritual de Pablo en su *Carta a los Gálatas* (3, 28).

4.5. El culto a los mártires: recordando a los héroes de la fe

Los mártires fueron personajes venerados que disfrutaron de una gran influencia en las comunidades, especialmente en aquellas a las que habían pertenecido. Esta autoridad y prestigio detentado por los testigos de la fe será aprovechada por la Gran Iglesia, que impulsará una imagen de los mártires en los que estos son la encarnación de la institución, lo que permitía mostrar al mundo, a cristianos y a paganos, el poder extraordinario de la fe cristiana. Los cristianos eran conscientes tras la “conversión” de Constantino de que el mundo había cambiado y creían que los mártires eran los grandes responsables de ese cambio. Su poderoso discurso había dado su fruto y había traído consigo la conversión de los perseguidores.

El culto a los mártires cristianos ha sido contemplado como una continuación del tradicional culto a los héroes grecorromanos (Brown, 1981; Consolino 1984; Daniélou, 1961b). Pero, como bien señaló Pedregal en su trabajo de 1992 “El culto a los mártires: una herencia de advocación mágica de los héroes”, los héroes paganos no pueden interceder por los mortales ante la divinidad. Peter Brown ya interpretó en su temprano estudio “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity” (1971, 88-91) que el hombre o mujer santo actuaba a modo de intercesor entre Dios y el hombre, además de patrón, lo que reforzaba la vida comunal en el pueblo. Emanaba una fuerza que ayudaba a la sociedad en la que él vivía y los milagros no eran sino un símbolo de su capacidad, imagen que ha ido reinterpretándose con los años²⁴³. Considerados una especie de conducto de poder espiritual, pasarán a desempeñar importantes roles sociales y civiles como sanadores, exorcistas, hacedores de milagros y, dado su gran prestigio espiritual, como defensores de la ortodoxia que eliminaban a los enemigos de la verdadera fe²⁴⁴. No obstante, a pesar de que el culto a los mártires ha sido presentado como un fenómeno homogéneo, sus prácticas eran muy diversas y los cultos locales respondían a las necesidades teológicas del lugar.

La diferencia del culto a los mártires –bien estudiada por autores como Delehay (1912)– consiste en que, pese a que el culto a los muertos no era algo novedoso, sí que lo era que un difunto fuera venerado no solo por sus familiares, sino por la totalidad de la comunidad cristiana. Se levantan iglesias y

²⁴³ Cf. entre otros muchos, HOWARD-JOHNSTON y HAYWARD (1999).

²⁴⁴ Juan Malalas (s. VI) cuenta que el emperador Juliano, conocido como el Apóstata (361-363), fue herido de muerte por San Mercurio (*Chron.* 13.23-25).

centros de peregrinación sobre las tumbas sagradas, se les venera en lugares diferentes a su lugar de muerte, dará comienzo una época de continuo traslado y multiplicación de reliquias (y la invención de otras tantas) y la adopción de nombres de santos... (Brown, 1981).

Con la conmemoración de los mártires, estos dejaron de ser un evento histórico para pasar a ser un acontecimiento que trascendía el tiempo y el espacio y que es reinterpretado por la mente de los feligreses (Martin, 2006, 57), por lo que era un proceso dinámico del que participaba tanto el oyente como el espectador. La Iglesia postconstantiniana contempló a sus mártires como unos ancestros en torno a los cuales construyó un *mos maiorum* que, junto con su *lex*, las Escrituras, servía de conexión con el pasado: los fieles podían conocer sus orígenes para así generar su identidad en el presente (Garbarino, 2010, 2).

El interés de las comunidades por conservar los restos de sus mártires se manifiesta de forma temprana en textos como el del *Martirio de Policarpo* (*M. Polyc.* 18-19). Sus reliquias eran depositarias de un poder divino que enlazaba la tierra con el cielo. Moss (2008, 178) observa que esta celebración y el recuerdo de la memoria de los mártires no era una empresa inocente por parte de un devoto historiador, sino que era un intento propagandístico de inculcar los principios del martirio en la mente del oyente. Con la extensión del culto a los mártires después del final de las persecuciones se hicieron frecuentes las homilias y los cantos (Tert., *Scorp.* 7) en las que se celebraba el *dies natalis*, el día en el que el afortunado, el elegido por la divinidad, había sido ejecutado y recibido por la familia martirial celestial. Esta celebración litúrgica se desarrollaba en los centros de culto erigidos en los lugares donde se conservaban los restos del mártir, los patronos del lugar, que recibían riadas de peregrinos que buscaban la cercanía de sus restos físicos, lo que hizo que, en palabras de Lane Fox, “la carrera por los huesos y las pieles empezara pronto” (1987, 446)²⁴⁵, contribuyendo al desdoblamiento de figuras martiriales y a que muchos de estos personajes fuesen el patrono de más de una localidad. El Concilio de Cartago (año 401) ordenó destruir las *falsae memoriae martyrum* que llenaban las calles de monumentos martiriales sin ningún resto de los héroes de la fe, mientras que Agustín criticó con dureza a los monjes que se dedicaban a vender restos de supuestos mártires (Leal, 2009, 22). El culto a los

²⁴⁵ Véase *Codex Theodosianus* 9.17.7. En JUNGMAN (1959, 185) se opone a la división y a la transferencia de los cuerpos de los mártires y que ordena que no deben ser vendidos a ningún precio.

mártires vino además a sustituir la figura del patronazgo romano (Brown, 1981, 54-55), pero no deriva de las prácticas politeístas paganas, como se observa en la historiografía anterior en autores como Gibbon, aunque es innegable que se heredan muchas de sus características (Garbarino, 2010, 25) y algunos padres de la Iglesia así lo admitían (Hier., *C. Vigil.* 4). El Concilio de Hipona (año 393) estableció que además de las lecturas canónicas, las *passiones martyrum* debían ser igualmente leídas (Leal, 2009, 16)²⁴⁶. El Concilio de Cartago (año 397) permitió igualmente la lectura de las actas y pasiones de los mártires en sus aniversarios y festividades, algo seguramente motivado por el pulso que la iglesia norteafricana mantenía con los donatistas, los cuales contaban con sus propios mártires. No obstante, esto no fue una política uniforme, pues en Roma la lectura de los textos martiriales estuvo prohibida hasta el siglo VIII.

Los martirologios y calendarios son producto de la intención de las iglesias locales de mantener en el recuerdo la memoria de sus héroes caídos y la fecha de su muerte. Además, era una forma de poder controlar la regularidad de los tiempos y de ir santificando progresivamente el año. Por lo general, recogen el *dies natalis* del mártir, su nombre y en ocasiones un topónimo, acompañado en algunos casos por una breve biografía. Los calendarios eran de carácter más local, mientras que los martirologios aspiran a un ámbito más general. Ambos funcionan más bien como fuente del culto a los mártires que como fuente sobre la historia de los mártires en sí o sobre la naturaleza de dicho culto.

Entre los primeros calendarios destaca la conocida como la *Depositio martyrum*, que, junto a la *Depositio episcoporum*, fueron insertadas en el *Cronógrafo* de Furio Dionisio Filócalo del año 354, donde recogía las festividades de la iglesia romana. Destaca entre los martirologios el Jeronimiano, una obra de lenta formación, que fue redactada, pese a su nombre, entre finales de los siglos V y VI en el norte de Italia, Cerdeña y la Galia, donde se redactará una nueva recensión (Castillo Maldonado, 1999, 115)²⁴⁷. Es un documento que emplea fuentes orientales, romanas y africanas refleja a la perfección la problemática surgida con la proliferación en la Tardoantigüedad de tradiciones martiriales a lo largo y ancho del Imperio, muchas de ellas con apenas un

²⁴⁶ LANATA (1973, 34) afirma que la aclamación “*Deo gratias*” y la doxología trinitaria que se pueden leer en muchas de las actas demuestran su uso litúrgico, aunque BASTIAENSEN (1987, XXII) no está seguro de que su lectura se produjese necesariamente en las eucaristías.

²⁴⁷ El martirologio debe su nombre a que en la cabecera se halla insertada una carta apócrifa que pretendía estar escrita por Jerónimo y estaba dirigida a los obispos Cromacio y Heliodoro.

mínimo de peso histórico. Es así que el *Martirologio Jeronimiano* sufre de muchas reiteraciones y confusiones, con repeticiones de santos a la hora de celebrar su *dies natalis*, su *depositio* (entierro del mártir), su *dedicatio* (consagración de su iglesia), la *inventio* (descubrimiento de sus restos) y la *translatio* (cuando estos son trasladados a un lugar más suntuoso). Estos calendarios generales tratan de combinar diferentes calendarios locales, donde es posible, como apuntó Delehayé (1907, 79 ss.) que se recogiera con gran precisión la tradición martirial de cada comunidad, siendo el Jeronimiano la base de los martirologios medievales y, por tanto, del Romano.

Cuando tras el conocido como Edicto de Milán (año 313) se proclama la libertad de religión y se agota la fórmula del modelo martirial, es necesaria la configuración de un nuevo modelo femenino, de una nueva heroína cristiana. La figura de la virgen ya había sido modelada desde las cartas paulinas, pero es ahora, en el siglo IV, cuando tiene lugar la edad dorada de la mujer asceta que renuncia a la sexualidad y somete su cuerpo a los rigores del ayuno, las vigiliass, etc. Autores como Atenágoras de Atenas no tardaron en establecer una relación entre el ascetismo virginal y el martirio, pues ambos eran métodos de contacto directo con la divinidad (Athenag., *Leg.* 33). Con la extensión de las prácticas ascéticas y los tratados correspondientes, las torturas que padecían los mártires son reinterpretadas con la agitación interna que suponía la renuncia a la riqueza o a la práctica sexual. De este tipo de historias martiriales dedicaré un capítulo más adelante.

4.6. Conclusiones

El mártir y su principal herramienta contra los enemigos de la fe, esto es, su cuerpo, se convierten en manos de los redactores martiriales en una herramienta poderosamente visual al servicio de una retórica de poder y testimonio que se manifiestan en lo que el mártir hace y dice. Esto se refleja de forma muy clara en las actas, pues el martirio cristiano es la representación, la actuación y la simbolización de la masculinidad y su perfección. Pero esta masculinidad y el propio sufrimiento padecido por los testigos de la fe solo cobraban sentido cuando detrás del texto había una audiencia que sabía dotar de contenido teológico a lo que estaban contemplando, a unas persecuciones fundamentales no tanto por el daño que causaron en las comunidades a lo largo y ancho del Imperio, sino por su papel en el desarrollo de la identidad cristiana y su comprensión del funcionamiento del mundo y sí mismo.

A ello hay que añadir que los textos martiriales supondrán una ruptura que contravenía la división de los valores que distinguían a la élite de los hombres libres en ámbitos fundamentales como el comportamiento sexual, la corporeidad y la actividad militar: la agresión, la penetración y la habilidad a la hora de generar daño y dolor eran acciones de libertad y valor²⁴⁸. En cambio, la pasividad, la sumisión, el silencio, el dolor, la vergüenza de ser herido o penetrado eran propios de mujeres y esclavos, algo moralmente reprobable y que el cristianismo viene a subvertir. Es así que el martirio cristiano ofrece constantes contradicciones: los cristianos no blanden la espada, sino que caen abatidos por ella; no huyen de la persecución ni se traban en la lucha física, sino que entregan su cuerpo al suplicio y se alegran de la proximidad de la muerte. El hecho de que ahora los mártires sean penetrados y ejecutados por espadas y todo tipo de instrumentos de tortura es signo de su fuerza de voluntad y de su fortaleza y, sobre todo, de su vigor de espíritu, cualidad sobre la que reposan el resto. Esta subversión alcanza las propias categorías sociales. El mártir es aquel que sea cual fuere su edad, su condición social y su rango en la iglesia y, contrapuesto a toda verosimilitud humana, hace gala de un coraje sin desfallecimientos para confesar su fe. La subversión se observa, entre otras cosas, en el uso de mujeres esclavas como figuras ejemplares y referentes a imitar, o de sujetos como ancianos y niños de los que se esperaba que se mostrasen acobardados y, en cambio, se comportan con gran serenidad.

²⁴⁸ TESTARD (1981, 64) advierte como el martirio es la manifestación más espectacular, si no la más original, de la ruptura que se produce en la literatura con el advenimiento del cristianismo.

Para muchos paganos los martirios fueron el primer contacto con el cristianismo, que podía ser contemplado como una fuerza destructora y de cambio social, que promovía discordia y división: una religión que invita a una madre a alegrarse por la muerte de sus hijos jóvenes, que anima a madres jóvenes a abandonar a sus hijos pequeños para abrazar la muerte y una desconocida recompensa, a unos individuos que sobreponen sus intereses individuales a los familiares. Verían, en definitiva, lo que Celso vio: una amenaza al orden establecido, pues estaban manipulando las construcciones culturales básicas que lo sustentaban. De ahí que el castigo trate de eliminar la amenaza y restaurar el estado natural de las cosas.

Se ha apuntado que el martirio, al igual que otros contextos donde hace acto de presencia el tópico de la *mulier virilis*, mostraba una sociedad cristiana sin distinciones de estatus o de sexo. Por ejemplo, Blandina muere al igual que su señora y en la misma persecución (Eus., *H. E.* 5.1.18) y Perpetua y la esclava Felicidad mueren juntas en la arena, donde muestran una gran solidaridad entre ellas (*Pass. Perp.* 20). ¿Es esta la igualdad promovida por el cristianismo que permite encontrar a la mujer una oportunidad para su realización? Tanto Blandina como Perpetua han encontrado en el martirio una causa por la que luchar y un espacio para el liderazgo, algo que la sociedad pagana no les brindaba.

5. LA MUJER EN LOS TEXTOS MARTIRIALES: MASCULINIZACIÓN Y TRANSGRESIÓN DEL MODELO FEMENINO TRADICIONAL

En este apartado central de la tesis voy a llevar a cabo el análisis de aquellos textos martiriales que o bien están protagonizados por mujeres o bien cuentan con la presencia de alguna mujer mártir, aunque su papel en el desarrollo de la historia sea secundario. El estudio de estas fuentes se va a centrar principalmente en la presencia de los *tópoi* del apartado anterior y que contribuyen a presentar a la mujer mártir como un sujeto masculino superior y dominante. Algunos de estos textos son ampliamente conocidos y han sido objeto de numerosos estudios por parte de la comunidad académica, como es el caso de los *Hechos de Pablo y Tecla* o el *Martirio de Perpetua y Felicidad*, con lo que aquí trato de sintetizar las diferentes perspectivas desde las que, con el paso del tiempo, se ha tratado de abordar estos textos. No obstante, y aquí radica, bajo mi punto de vista, la principal contribución de este estudio, también analizo otros escritos martiriales que no han acaparado la misma atención, o al menos no desde el enfoque desde el que parte esta tesis.

Este capítulo se distribuye en cinco apartados. En el primero se van a estudiar algunos casos que, si bien no podrían ser catalogados como martiriales, he considerado necesario introducir porque presentan muchos de los tópicos literarios que se van a analizar en las principales fuentes martiriales. Es el caso de la madre y los 7 hijos de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos*, de los *Hechos de Pablo y Tecla* y de la historia de una mujer casada que se convierte al cristianismo y que es narrada por Justino en su *Apología*. En el segundo apartado, el principal, se estudian los textos martiriales que encajan en las coordenadas espacio-temporales propuestas –Imperio Romano, desde el reinado de Marco Aurelio hasta el de Diocleciano–, tratando de dotar de cierta coherencia cronológica al análisis. En el tercero se analizan dos textos que se desmarcan ligeramente del marco de estudio general: uno de ellos porque es de origen sirio, esto es, de una tierra periférica del Imperio, aunque muy pródiga en relatos martiriales femeninos (muy tardíos, eso sí); y el otro porque, según buena parte de los estudios consultados, presenta sendas interpolaciones donatistas, esto es, heréticas. El cuarto apartado se centra en la figura de la mártir matrona y de origen noble a partir de tres figuras: Sinforosa, Felicidad y Domnina. Por último, el quinto está dedicado a aquellas mártires femeninas con presencia secundaria en los textos, pero con alguna característica reseñable e interesante de cara a este estudio.

Si bien el papel que cumple la mujer en los textos martiriales es el aspecto central del análisis, en la medida de lo posible se ha tratado de no dejar de lado otros

aspectos señalados en el capítulo anterior y que contribuyen a la configuración retórica del mártir y a su diferenciación respecto a los enemigos de la fe.

5.1 Precedentes martiriales

5.1.1. La madre y los siete hermanos de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos*: el poder de la razón y la mujer como su columna

A pesar de que se trata de una figura externa al ámbito cristiano, este personaje femenino de la literatura apócrifa del Antiguo Testamento merece su espacio en este trabajo debido a sus puntos en común con el objeto de estudio.

La historia de esta madre y sus hijos se relata en dos versiones diferentes. Una de ellas aparece en el 2º *Libro de los Macabeos* (6, 18-7, 42), escrito durante el siglo I d. C, y la otra, una reelaboración posterior, más extensa, en el 4º *Libro*, elaborada probablemente en el siglo siguiente, puesto que ya Clemente de Alejandría los menciona en sus *Strómata* (5.14.97)²⁴⁹. Para Habibcht, autor de *Makkabäerbuch. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* (1976), los textos de los macabeos habrían sido escritos en arameo o hebreo antiguo y posteriormente fueron traducidos al griego.

Como ya se ha establecido anteriormente, Frensd considera que estos documentos habían servido de antecedente y ejemplo a los primeros escritos martiriales cristianos. Bowersock (1995, 26), que se opuso esta tesis, cree que personajes de estos textos como Eleazar o los hermanos y su madre son interpolaciones que se incluyeron en la historia original como respuesta al creciente interés del cristianismo por el martirio. Para él estas dos historias de la familia macabea –que ofrecen el nuevo concepto del martirio en un contexto cronológico seguro, aunque sin hacer referencia al término– o bien no tienen nada que ver con la historia verdadera de los macabeos o con el texto original, o bien están claramente relacionadas con las aspiraciones y la literatura de los primeros cristianos (*ibid.*, 12-13).

Estos pasajes recrean el intento por parte del rey Antíoco Epífanes (175-164 a. C.) de obligar a los judíos a renegar de su fe y prohibir sus ritos y tradiciones, lo que provoca la muerte del anciano Eleazar y de siete hermanos (no se menciona el nombre de ninguno de ellos) junto con su madre. Más que la historicidad de los hechos que se

²⁴⁹ Cf. VAN HENTEN (2002, 62 ss.).

están narrando, lo interesante es analizar su función en el contexto en el que fueron escritos²⁵⁰.

En el *Libro II* el anciano Eleazar renuncia a su vida, mostrándose merecedor de su avanzada edad, dando a los hermanos jóvenes y a su nación ejemplo de cómo tener una muerte noble:

Eleazar, uno de los escribas principales, un hombre ya entrado en años y de una noble continencia, fue obligado a comer carne de cerdo. Pero él, dando la bienvenida a una muerte con renombre antes que a una vida de contaminación, avanzó por decisión propia hacia el instrumento de tortura, **dando ejemplo de cómo los hombres han de mostrar el valor** para alejarse de los alimentos que, incluso por el natural amor a la vida, no se atreven a probar. (*2 Macc* 6, 18-21)²⁵¹

Hay que destacar que Eleazar va a mostrar una firmeza y una fortaleza espiritual incorruptibles, con lo que es consciente de que se está constituyendo en *exemplum* para su nación, en especial como ejemplo para los jóvenes. Los encargados del banquete sacrificial se llevan a Eleazar a un lugar apartado para solicitarle privadamente que trajese alguna carne que sí pudiera consumir; así simula que estaba comiendo carne, tal como el rey le había ordenado, para poder salvar la vida, ya que una vieja amistad unía a Eleazar con los responsables de la comida. Pero Eleazar ordena que le manden al Hades de una vez y se dirige así a los presentes:

“(…) y así hacer imaginar a muchas personas más jóvenes que Eleazar en su nonagésimo año se ha convertido a una religión pagana. Les llevaría por el mal camino con mi simulación, porque por simplemente disfrutar de esta vida breve y momentánea, traería la mancha y la sucia desgracia sobre mi avanzada edad. Incluso yo, en el momento de evadir el castigo de los hombres, no debo escapar de las manos del Todopoderoso tanto en la vida como en la muerte. **Por lo tanto, dejando atrás mi vida como un hombre, me mostraré a mí mismo merecedor de mi avanzada edad y dejaré conmigo un noble ejemplo a los jóvenes de cómo morir de buena gana y noblemente en nombre de nuestro reverendo y nuestras leyes.**” (*2 Macc* 6, 24-29)

Dicho esto, Eleazar se dirige al instrumento de tortura, donde sucumbe tras exclamar que sufre los más duros tormentos por el temor a Dios. El redactor del texto escribe que con su muerte dejó un ejemplo de nobleza y un memorial de virtud, no solo para los jóvenes, sino para toda la nación (*2 Macc* 6, 30-31). A pesar de su avanzada edad, que conllevaba la decadencia de su masculinidad, quiere morir precisamente

²⁵⁰ FRENED (1965, XIII) opina que la revuelta de los macabeos fue el primer gran estallido revolucionario contra los valores del mundo grecorromano, lo que queda bien reflejado en estos textos.

²⁵¹ Todos los textos del *2º Libro de los Macabeos* son traducciones propias a partir de la versión inglesa de CHARLES (1913).

como un hombre, en un pasaje que recuerda al ya mencionado que es protagonizado por Policarpo en la arena esmirniota.

A la muerte de Eleazar le sigue la de los siete hermanos, que, al negarse a comer carne de cerdo de la misma manera que el anciano, sufren terribles torturas:

Ocurrió también que siete hermanos y su madre fueron arrestados y humillantemente azotados con látigos por orden del rey, para que fueran obligados a degustar la abominable carne de cerdo. Pero uno de ellos habló por todos y dijo: “¿Por qué nos interrogas? ¿Qué vas a sacar de nosotros? **Estamos preparados para morir antes que transgredir las leyes de nuestros padres**”. Entonces el rey, en su exasperación, ordenó que fueran calentadas parrillas y calderos y, una vez calientes, ordenó que le cortaran la lengua al que había hablado, y le fue arrancada la cabellera y fue mutilado delante de sus hermanos y su madre, y luego le pusieron al fuego, lisiado como estaba, pero aún vivo, y fue calcinado en la parrilla. (2 Macc 7, 1-5)

A medida que el vapor de la parrilla se extiende, el resto de los hermanos y la madre se animan los unos a los otros. Tras esto, los hermanos son ejecutados de diferentes maneras, cada uno dirigiéndose al rey en clave apologética y causando en él un hondo impacto ante la valentía de los jóvenes (2 Macc 7, 6-20). Que el rey quede impactado ante la muerte de los jóvenes es indicativo de dos cuestiones: que de alguien que no había alcanzado la madurez no era esperable tal valor y resolución y, además, de que los enemigos de la verdadera fe (ya sea cristiana como judaica, en este caso) van a mostrar una excesiva emocionalidad, lo que rebaja la masculinidad de un personaje llamado a ser su adalid, dado los cargos y dignidades que detenta. Primero aparece exasperado y fruto de tal hastío se comporta de forma cruel e injusta, y luego queda sorprendido e impactado ante cómo afrontan los hermanos su trágico final. Posteriormente el redactor del texto se refiere a la madre de la siguiente manera:

La madre, sin embargo, era un perfect portento: ella merece ser recordada con gloria, porque gracias a su esperanza en Dios, soportó valientemente la visión de sus siete hijos muertos en un mismo día. **Llena de un espíritu noble y fortaleciendo su débil corazón femenino con el valor de un hombre, ella animó a cada uno de ellos en la lengua de sus padres**, diciendo: “¡Cómo vosotros fuisteis concebidos alguna vez en mi vientre, no lo puedo decir! No fui yo la que os dio el aliento de la vida o dio forma a los elementos de cada uno. Fue el Creador del mundo el que dio forma a los hombres e ideó la generación de todas las cosas y es Él quien, en su misericordia, va a restaurar en vosotros el aliento de la vida incluso ahora que vosotros sufrís por motivo de sus leyes.” (2 Macc 7, 20-24)

El tópico de la mujer masculina se presenta aquí con toda su fuerza. Es su fortaleza espiritual la que le permite contemplar la muerte de su descendencia, la que anima a soportar las torturas por la obediencia a las leyes y la que trata de consolar,

aludiendo además a otro de los grandes tópicos en las historias trágicas de relaciones maternofiliales: el parto. Su corazón femenino, débil por naturaleza, es fortalecido por un valor masculino que le hace capaz de presenciar la ejecución inmisericorde de sus hijos.

Antíoco, al observar que está siendo humillado, trata de sobornar al séptimo de los hijos, que aún vive, prometiéndole convertirle en un oficial del estado si renunciaba a las leyes de su padre. Al ver que el hijo hacía caso omiso de sus palabras, hace traer a la madre con vistas a que esta convenza a su hijo para que salve su vida, algo con lo que, en principio, la madre parece estar de acuerdo. No obstante, cuando se encuentra frente a su hijo, se dirige a él de esta forma, engañando al rey y hablando en la lengua de sus padres:

“Hijo mío, apiádate de mí. Nueve años te llevé en mi vientre, tres años te amamanté; te he criado y te he traído hasta esta edad de tu vida (...). No temas a este cruel matarife y muéstrate digno de tus hermanos, y acepta la muerte, que, con la misericordia del Señor, te recibiré de nuevo junto a tus hermanos.” (2 Macc 7, 27-30)

Haciendo gala de una gran astucia y humillando así al tirano Antíoco, que vuelve a quedar en un muy mal lugar, la madre se dirige a su hijo más joven (y, por lo tanto y, presumiblemente, dotado de una masculinidad menos desarrollada). Es por esto que el rey pensaba que el joven iba a ser una víctima fácil de su persuasión y por ello trata de utilizar a la madre en su provecho. No obstante, esta se rebela haciendo ver que escapa al control del rey y se dirige al último de sus hijos para que, al igual que sus hermanos, acepte la muerte de forma valiente y se apiade de ella, que le había criado hasta ese momento. El séptimo de los hijos, después de un elaborado discurso en que defiende la ley de Moisés y amenaza al rey con las desgracias que sufrirá por su maldad, es ejecutado de forma aún más cruel que el resto de sus hermanos:

“Yo, al igual que mis hermanos, abandono mi cuerpo y alma por las leyes de nuestros padres, pidiendo a Dios que muestre su favor con nuestra nación pronto, y para que te haga saber, con tormentos y plagas, que solo él es Dios y que la furia del Todopoderoso, que justamente ha caído sobre la totalidad de nuestra nación, acabe conmigo y mis hermanos”.

Entonces el rey entró en cólera e hizo que fuese torturado más duramente que los otros, tan exasperado estaba de ser burlado. Así, él también murió sin mácula, confiando plenamente en el Señor. **Finalmente, después de sus hijos la madre también pereció.** (2 Macc 7.37-41)

Aquí es muy notorio el tono sacrificial del discurso del último de los hijos. Él, sus hermanos y su madre mueren por la redención de la nación judía, castigada como

resultado de su impiedad. Antíoco, por su parte, contrariado ante la fortaleza de la que hace gala el séptimo hijo, se comporta cruelmente haciendo que lo torturen más duramente que al resto de los hijos. El final de la madre es muy escueto: el autor únicamente informa que muere después de que el séptimo de los hijos haya sido ejecutado (2 Macc 7.41). A pesar del papel destacado que ella cumple a lo largo de todo este pasaje, en el que se muestra insuflando valor masculino en cada uno de sus hijos, la brevedad de su muerte es llamativa, pues no se convierte en un espectáculo como sí lo hace la de Eleazar, la del último de sus hijos o la de Razis, un anciano acusado de judaísmo que, cuando va a ser arrestado, se lanza sobre su propia espada, ya que prefiere disfrutar de una muerte noble antes que sufrir castigos indignos:

Cuando las tropas estaban capturando la torre (...) se arrojó sobre su espada, viendo que estaba rodeado por todas partes; prefirió sufrir una muerte noble antes que caer en las manos de los impíos y sufrir atrocidades impropias de su noble carácter. Pero, con motivo de las prisas, erró en su objetivo (...), corrió hacia la pared y se arrojó sobre la muchedumbre. Como retrocedieron, cayó entre ellos en plena calle. Vivía todavía, sin embargo, y, **lleno de furia, corrió emanando sangre, herido como estaba, a través del gentío; luego, subido a una roca, ya desangrado, se arrancó los intestinos y, cogiéndolos con las manos, los lanzó a la muchedumbre.** (2 Macc 14, 41-46)

El personaje de Razis es muy significativo por la crudeza y la violencia de su muerte: yerra el golpe con su espada y se abalanza al vacío, pero aún sigue vivo y con la sangre manando de sus heridas corre entre la multitud embriagado por la furia y, encaramado a una roca, se arranca los intestinos con sus propias manos y los arroja a la gente allí reunida. Finalmente fallece proclamando el nombre de Dios de la Vida (2 Macc 14, 43-46), en una auténtica *devotio*: prefiere morir con honor antes que caer en manos de sus enemigos (Heyman, 2004, 203). Ambas muertes son honorables, porque tanto Eleazar y Razis fallecen con una hombría que puede ser reconocida tanto por los hebreos como por los griegos y romanos.

El 4ª Libro de los Macabeos narra de nuevo la muerte de Eleazar. El anciano, primero entre la multitud y experto en conocimientos de la ley (4 Macc 5, 4), se muestra firme en su posición pese a los continuos intentos de Antíoco por persuadirle y hacer que coma carne de cerdo y presenta su filosofía, su ley, como impulsora del autocontrol para dominar las pasiones, del valor para soportar el dolor, de justicia para obrar correctamente en sus asuntos y en la piedad para adorar al único Dios verdadero:

“Y aunque nuestra ley, como tú supones, no respondiera a la verdad, si nosotros la creemos divina por otra razón no podemos tampoco renunciar a nuestro criterio sobre la piedad (...). **Tú te burlas de nuestra filosofía, como si por culpa de ella viviéramos en contra del recto uso de la razón. No, a nosotros nos inculca la templanza, para que vencamos todos los placeres y deseos; nos ejercita en la fortaleza, para que soportemos el dolor con facilidad; nos educa en la justicia, para que en todas nuestras disposiciones de ánimo actuemos con equidad; nos instruye en la piedad,** para que adoremos profundamente al único Dios que existe.” (4 Macc 5, 22-24)²⁵²

Eleazar presenta a su religión como una fuente de masculinidad y de rejuvenecimiento frente a una tiranía injusta e irracional, además de impulsora de la razón y del control de las pasiones. A través de la razón, el anciano se vuelve joven de espíritu a pesar de que su cuerpo ya no sea tenso y firme:

“No soy tan viejo ni tan poco hombre como para no poder rejuvenecer mi razón por medio de la piedad. Prepara, pues, las ruedas del tormento y atiza el fuego con más intensidad. No me compadeceré de mi vejez hasta el punto de quebrantar la ley de mis padres. **¡No te traicionaré, ley educadora! ¡No huiré de tí, amada fortaleza! ¡No te deshonraré, razón amante de la sabiduría!** ¡No te negaré, venerable sacerdocio y ciencia de la ley! ¡No mancharás, boca mía, mi venerable ancianidad ni toda una vida consagrada a la ley! Mis antepasados me recibirán puro, sin temor a tus coacciones de muerte.” (4 Macc 5, 31-37)

La razón aparece aquí estrechamente ligada a la masculinidad. La ancianidad no puede ser una excusa para no comportarse como un hombre racional, fuerte, piadoso, sabio y sin miedo a la muerte. Tras esta respuesta, Eleazar es cruelmente torturado, aunque él, mirando al cielo y “engalanado con la hermosura de la piedad” pese a su desnudez, parece ser torturado en sueños y, aunque cae al suelo víctima de los dolores, “su razón permanece firme e inquebrantable” (4 Macc 6, 7). Su resistencia sobrecoge a los torturadores:

El anciano se sobrepuso a los dolores, despreció la violencia, aguantó las vejaciones y, batiéndose como un bravo atleta, venció a sus verdugos. Con el rostro bañado en sudor y jadeando intensamente, su nobleza de espíritu suscitó la admiración de los mismos que lo atormentaban. **Así, compadecidos de su ancianidad, emocionados por su actitud y admirados de su fortaleza (...).** (4 Macc 6, 9-12)

Pese a su debilidad física, producto de su edad, Eleazar, como defensor de la fe y su razón, soporta los tormentos y, en una de las muchas analogías que podrán observar en las historias de corte martirial entre los condenados y los atletas, vence a los verdugos, incapaces de hacer que el anciano coma carne impura. Los propios verdugos, derrotados e incapaces, se quedan prendados de la fortaleza de Eleazar, evidenciando así

²⁵² Todas las traducciones del 4º Libro de los Macabeos son de DÍEZ MACHO (1982).

la manifiesta superioridad de la fe hebrea y sus seguidores. Como ocurre en *2 Macc*, Eleazar es instado a simular comer carne de cerdo para salvar la vida, lo que el anciano rechaza, pues sabe que su muerte va a servir de ejemplo:

“Sería absurdo que, tras haber vivido hasta la vejez para la verdad y haber conservado fielmente la reputación en esto, ahora cambiáramos de actitud y nos convirtiéramos en un modelo de impiedad para los jóvenes, hasta el punto de animarles a comer carne impura. Sería vergonzoso que viviéramos un poco más a costa de que todos se burlasen por nuestro apocamiento y, **despreciados por el tirano como faltos de hombría, dejásemos de defender nuestra ley divina hasta la muerte. ¡Ánimo, hijos de Abraham!, morid noblemente por la piedad. Y vosotros, esbirros del tirano, ¿a qué aguardáis?**” (*4 Macc* 6, 18-23)

Eleazar es consciente de que está siendo un *exemplum* para los que vienen detrás de él. Resalta una vez más el vínculo entre la hombría con la defensa de la fe judaica, para finalmente dirigirse hacia los verdugos de forma provocadora. Eleazar es conducido al fuego, donde finalmente sucumbe, no sin antes otorgar a su muerte un aura sacrificial por la redención de los pecados de su pueblo, en que la sangre actúa a modo agente purificador de rescate:

“Tú sabes, Dios, que habría podido salvarme, pero muero en estos tormentos de fuego a causa de la ley. **Ten misericordia de tu pueblo y acepta nuestra muerte como satisfacción por ellos. Haz que mi sangre los purifique y recibe mi alma como rescate por ellos**”. Con estas palabras, el santo varón murió noblemente en medio de los tormentos. **Por causa de la ley resistió con la razón hasta las últimas torturas.** (*4 Macc* 6, 27-30)

La razón es descrita una vez más como el sostén principal que explica la conducta varonil y noble del anciano Eleazar. La figura de este personaje recibe una gran alabanza por parte del redactor, que muestra cómo la razón es superior a toda pasión en una analogía entre el control de las emociones y la navegación:

Está pues, fuera de discusión, que la razón piadosa es dueña de las pasiones. Si las pasiones hubieran dominado a la razón, nos habríamos rendido ante el testimonio de su superioridad. Ahora bien, como la razón venció a las pasiones, le atribuimos lógicamente el poder de dominarlas. Y es justo reconocer que la superioridad está de parte de la razón, puesto que domina los dolores que proceden de fuera (...). **Y no solo demuestro la superioridad de la razón sobre los dolores, sino también sobre los placeres, ante los cuales tampoco se rinde.** Como excelente piloto, la razón de nuestro padre Eleazar guió la nave de la piedad por el mar de las pasiones. **Aunque zarandeado por las amenazas del tirano y sacudido por el enorme oleaje de las torturas, no desvió en ningún momento el timón de la piedad hasta tocar el puerto de la inmortal victoria.** Nunca una ciudad, por fortificada que estuviera con múltiples artefactos, resistió tanto como aquel santo, que, torturado en su alma bendita con golpes, ultrajes y fuego, venció a los asaltantes por medio de la razón piadosa, que lo cubría como un escudo. Porque nuestro padre Eleazar, manteniendo su pensamiento firme como la roca que se

asoma al mar, rompió las embravecidas olas de las pasiones (...) ¡Oh, anciano más fuerte que los tormentos! **¡Noble anciano más vigoroso que el fuego!** (...) Pero lo más admirable es que, **anciano como era, con los tendones de su cuerpo ya debilitados, flojos los músculos y agotados los nervios, se rejuveneció en su espíritu por medio de la razón.** (4 Macc 6, 31- 7, 14)

A Eleazar le siguen los siete hermanos, todos ellos hermosos, sencillos, nobles y agradables en todos los aspectos, formando una especie de coro en torno a su anciana madre (4 Macc 8, 3-4). En primer lugar, de la misma forma que había tratado de hacer con Eleazar, el rey trata de persuadirles para que acepten su amistad, abandonando las costumbres hebreas y adoptando las griegas, disfrutando así de su juventud y belleza, a las que apela en más de una ocasión (5-11). Para hacer más efectivo su intento de persuasión, el tirano acompaña sus palabras con la exposición de todo tipo de instrumentos de tortura, pensando que, al tratarse de unos jóvenes, iban a sucumbir al terror que les producía tal visión. No obstante, lejos de rendirse, se opusieron con argumentos al tirano y derrotan su tiranía con la recta razón, pues desprecian las pasiones y dominaban el dolor (15) y contestan de la siguiente manera al monarca Antíoco:

“¿A qué esperas, tirano? Preferimos morir a quebrantar los preceptos de nuestros padres (...). Nos quieres asustar amenazándonos con una muerte en medio de torturas, como si nada hubieses aprendido de Eleazar hace unos momentos. **Si los ancianos del pueblo hebreo mueren por la piedad sobreponiéndose a los tormentos, con mayor razón moriremos nosotros los jóvenes, que despreciamos tus violentas torturas, sobre las que triunfó el anciano maestro.** Porque nosotros, gracias a este sufrimiento y a nuestra perseverancia, lograremos el premio de la virtud y estaremos junto a Dios, por quien sufrimos. Tú, en cambio, por culpa de nuestro asesinato, sufrirás de manos de la justicia el castigo eterno.” (4 Macc 9, 1-9)

En este pasaje están presentes muchos de los tópicos que vamos a encontrar en estos textos de carácter martirial: Antíoco es incapaz de comprender que si un anciano como Eleazar, que gracias la razón masculinizadora ha podido soportar los duros tormentos, estos jóvenes, de mayor fortaleza física y vigorizados por el *exemplum* del anciano, no se van a dejar persuadir por las ofertas del tirano o el miedo a los tormentos. Eleazar ha vencido como un atleta y los jóvenes harán lo propio, con una perseverancia que les llevará a la virtud y a la cercanía con la divinidad, mientras que Antíoco, fruto de su impiedad e injusticia, va a sufrir el castigo eterno, porque a pesar de todo el poder terrenal que ostenta no es el que ejerce el verdadero control de todo cuanto le rodea. Encolerizado por la ingratitud de los hermanos, comienza a torturarlos de uno en uno y los jóvenes, mientras son víctimas de terribles tormentos, replican al tirano que las

torturas no son suficientes para doblegar su razón²⁵³. El primero de los hermanos pretende alentar a los demás con su ejemplo:

“Seguid mi ejemplo, hermanos. No desertéis en la lucha ni abjuréis de nuestra valerosa fraternidad. Librad una santa y noble batalla en aras de la piedad. Así, la justa providencia que guio a nuestros padres será propicia para nuestro pueblo y castigará al maldito tirano.” (4 Macc 9, 23-24)

La defensa de la costumbre y religión judaica adquiere el tono de una batalla que ha de ser vencida para que la divinidad, gracias al valor sacrificial de la muerte de los hermanos, redima a la nación hebrea de sus pecados. Uno tras otro los hermanos van siendo ejecutados en una descripción muy gráfica de los tormentos que sufren y con todo tipo de improperios dirigidos hacia la figura de Antíoco (4 Macc 10, 17, entre otros). El sexto de los hermanos vuelve a presentar su muerte y la de sus hermanos como un combate en el que abanderan la virtud:

“¡Oh, santo combate! A Él hemos sido convocados tantos hermanos para competir en los tormentos por causa de la piedad, pero no hemos sido derrotados. ¡Sábetelo, tirano, que la ciencia de la piedad es invencible! Armado de virtud, también yo moriré con mis hermanos. Y tendrás a mí otro gran vengador contra ti, inventor de torturas y enemigo de los que son piadosos de verdad. Seis jóvenes hemos derrotado tu tiranía (...). Tu fuego nos resulta frío, tus grilletes indoloros, tu violencia impotente. Nuestros guardianes nos protegen no ante un tirano, sino ante la ley divina. **Por eso es invencible nuestra razón.**” (4 Macc 11, 20-27).

El macabeo resalta la impotencia de toda acción y recurso del monarca Antíoco, que carece de toda capacidad de ejercer el control. En esta batalla la virtud se alza como la armadura que, junto a la razón, hace que estos hermanos sean invencibles. Antíoco vuelve a tratar de convencer al menor de los siete hermanos, instándole a contemplar la crueldad de la muerte de sus hermanos y prometiéndole formar parte de la administración del reino. Hecho esto, hace traer a la madre de los hermanos:

[Antíoco] hizo traer a la madre del niño para ver si, por compasión hacia sí misma tras la pérdida de tantos hijos, animaba al superviviente a obedecer y salvarse. Su madre lo exhortó en hebreo, como diremos en seguida (...). (4 Macc 12, 6-7)

El autor del texto advierte de la inversión de expectativas que se va a producir. El rey, dando por hecho que, tras la muerte de seis de sus siete vástagos, la madre iba a ser incapaz de dejar morir al último de su descendencia, aunque fuese por compasión

²⁵³ Especialmente el primero y mayor de los hermanos: “¡Miserables esbirros! Vuestra rueda no es suficientemente fuerte para estrangular mi razón. Cortadme los miembros, quemadme la carne, dislocadme las articulaciones: en medio de todos esos tormentos os demostraré que los hijos de los hebreos son los únicos invencibles a causa de la virtud.” (4 Macc 9, 17-18).

propia, la hace llamar para que trate de convencer al séptimo hijo. El menor de los hermanos solicita, tras hablar con la madre en hebreo, parlamentar con el rey.

Creendo que la madre ha logrado convencer a su hijo para que coma la carne, se muestran encantados y hacen traer al niño, pero no reciben sino una dura reprimenda en la que el joven macabeo denomina a Antíoco “bestia salvaje” y le amenaza con los castigos eternos, mientras que con su muerte solicita al Dios de sus padres que sea propicio con su pueblo (*4 Macc* 12, 11-19). Tras un nuevo elogio por parte del redactor en el que vuelve a resaltar el dominio de la razón y la virtud sobre las pasiones, evoca las exhortaciones que se dirigían los hermanos entre sí mientras eran conducidos al cadalso, instándose a no deshonrar a los que ya habían padecido la muerte, pues su razón y virtud era más fuerte aún que su amor fraterno (*4 Macc* 13, 9; 14, 10).

La presentación de la madre es sumamente interesante. Si una mujer es capaz de soportar tales circunstancias, entonces no ha de ser sorprendente que estos hombres, aunque se resalte su juventud, hagan lo propio: “No os sorprendáis de que la razón venciera en estos hombres a las torturas, pues también el temple de una mujer despreció los más diversos padecimientos” (*4 Macc* 14, 11). Ella es empleada como elemento comparativo respecto a la conducta masculina: si una mujer, en su debilidad, había sido capaz de comportarse con templanza en esos terribles momentos, no debía ser sorprendente que los hermanos, todos ellos hombres y adalides de la razón, hayan vencido al tirano, pues son superiores. Posteriormente compara el amor maternal, sobre el que una madre hace girar todo, con el amor que las madres de los animales sienten por sus crías (las aves y las abejas). No obstante, el amor maternal no hace cambiar a esta madre de intención, pues su alma “era semejante a la de Abraham” (*4 Macc* 14, 20). Es así que la razón se impone a la pasión maternal en esta madre:

¡Oh, razón, dueña de afectos maternos! ¡Oh, piedad, más preciosa para aquella madre que sus propios hijos! **La madre, al tener que elegir entre la piedad y la momentánea salvación de sus siete hijos según las promesas del tirano, prefirió la piedad, que salva la vida eterna según las promesas de Dios.** ¿Cómo podría yo describir la pasión del amor de los padres hacia los hijos? (...) sobre todo las madres, pues su unión con los hijos es mayor que la de los padres. Cuanto más sensible es el alma de una madre y mayor número de hijos ha tenido, tanto mayor es su amor hacia ellos. (*4 Macc.* 15, 1-5)

El autor describe a la madre como la más amante de sus hijos entre todas las madres. El temor a Dios le hace menospreciar su amor maternal por cada uno de sus

hijos, a los que ama con motivo del dolor en cada uno de los siete partos, y por la nobleza y bondad de cada uno de ellos. En cambio, el amor de esta madre por sus hijos no impide que exhorte a cada uno de ellos a morir por la ley que les ha inculcado:

Aquella madre, viendo atormentar y quemar a un hijo tras otro, permaneció inmovible por causa de la piedad. Vio cómo la carne de sus hijos se consumía por el fuego, cómo los dedos de los pies y de sus manos se esparcían por el suelo y la carne de la cabeza les caía hasta la barbilla como si fuera una máscara. ¡Oh, madre, probada hoy por sufrimientos más amargos que los dolores de los partos! **¡Oh, única mujer, que has concebido la piedad perfecta! (...) No derramaste una lágrima al ver cómo a tus hijos, uno tras otro, les quemaban las carnes, les cortaban las manos, les desollaban la cabeza, y cómo se amontonaban sus cadáveres y la gente acudía atraída por sus tormentos.** (4 Macc 15, 14-20)

Se hace uso de un lenguaje explícito para resaltar así la firmeza de la mujer. La razón hace a la madre sobreponerse a los “consejeros” que aparecen en su alma: la naturaleza, el parentesco, el amor maternal y la tortura de los hijos; porque ella es una hija de Abraham y como tal tuvo presente la fortaleza de este, también temeroso de Dios (4 Macc 15, 25-28). Esta conducta le hace a la madre ganarse las alabanzas del autor:

¡Oh, madre de nuestro pueblo, valedora de la ley, defensora de la piedad, vencedora de tu batalla interior! **¡Oh, mujer más noble que los hombres en fortaleza y más viril que los varones en resistencia!** Así como el arca de Noé, llevando el mundo por carga, resistió en el diluvio universal los embates de las olas, **así tú, guardiana de la ley, zarandeada por el oleaje de las pasiones y agitada por el huracán de las torturas de tus hijos, soportarse con nobleza las tempestades en favor de la piedad.** (4 Macc 15, 29-32)

De nuevo resalta el contraste entre la feminidad de la madre de los hermanos con la virilidad que demuestra en su conducta: la razón prevalece en la batalla de su naturaleza interior y la hace más viril que los propios hombres. Empleando una vez más una analogía con la navegación, se presenta a la mujer como la capitana de una nave invulnerable ante las pasiones y las emociones, incluso el natural amor materno-filial. De nuevo insiste el autor en la superioridad de la razón imperante en esta mujer, siete veces madre y además entrada en años, para lo que señala los argumentos que una mujer débil habría empleado para convencer a sus hijos: la dificultad de los embarazos, del amamantamiento, la educación, el no poder ser llamada abuela, la hermosura de sus hijos, la ausencia de hijos para que cuiden de ella y la entierren, etc. (4 Macc 16, 6-11). En cambio, la madre se dirige a sus hijos y les arenga de esta forma:

“¡Oh, madre, soldado de Dios por la piedad! Aunque anciana y mujer, con tu fortaleza derrotaste al tirano y en tus hechos y palabras te revelaste más fuerte que

un hombre. Cuando fuiste apresada con tus hijos, permaneciste firme viendo cómo torturaban a Eleazar y **dijiste a tus hijos en lengua hebrea:**

“Hijos míos, el combate es noble. A Él habéis sido convocados para dar testimonio de nuestro pueblo. Luchad con ánimo por la ley de nuestros padres. Sería una vergüenza que ese anciano soportara los dolores por causa de la piedad y que vosotros, jóvenes como sois, retrocedierais ante las torturas. Recordad que, si por Dios vinisteis al mundo y gozáis de la vida, por Dios debéis soportar cualquier dolor (...)”²⁵⁴. “Así que vosotros, que tenéis la misma fe en Dios, no os turbéis. Sería absurdo que, conociendo la piedad, no afrontarais los dolores.” (4 Macc 16, 14-23)

Finalmente, el redactor narra que, según el relato de algunos guardias, cuando se dirigían a agarrar a la mujer para darle muerte ella misma se arrojó al fuego, acción que veremos repetida en alguna historia martirial femenina y que demuestra, una vez más, que no se puede entender a estos personajes como víctimas pasivas de la violencia. Son ellos los que mantienen el control de la situación y los que, en un acto que ha de ser contemplado como algo enteramente racional y producto de la virtud, abrazan la muerte, mostrando además la incapacidad de sus enemigos (ya sean magistrados o verdugos) a la hora de cumplir de forma eficaz con su cometido. La narración de los siete hermanos y la madre toca a su fin con un último elogio, en el que compara a la madre con un techo sobre unas columnas que son sus hijos (4 Macc 17, 1-3) y con lo que debería ser su epitafio:

Aquí yacen un anciano sacerdote, una mujer cargada de años y siete jóvenes, víctimas de la violencia de un tirano que pretendió destruir la nación judía. Ellos vengaron a nuestro pueblo con la mirada puesta en Dios y resistiendo las torturas hasta la muerte (...). **Realmente libraron un combate divino.** El premio lo fijaba la virtud tomando como criterio la perseverancia. El galardón era la incorruptibilidad en una vida perdurable. Eleazar inició el certamen; entró luego en liza la madre de los siete hijos; los hermanos lucharon. El tirano era su adversario; el mundo y la humanidad, sus espectadores. **Y venció la piedad, la cual coronó a sus atletas. ¿Quiénes no admiraron a estos atletas de la ley divina? ¿Quiénes no se sorprendieron?** El mismo tirano y todo el consejo quedaron maravillados de su perseverancia, gracias a la cual están ahora junto al trono divino y viven la bienaventurada eternidad (...). **Y ellos, que se santificaron por causa de Dios, no sólo fueron honrados con tal honor, sino también con el lograr que los enemigos no dominaran a nuestro pueblo, que el tirano fuera castigado y nuestra patria purificada: sirvieron de rescate por los pecados de nuestro pueblo.** Por la sangre de aquellos justos y por su muerte propiciatoria, la divina providencia salvó al antes malvado Israel. El tirano Antíoco, al ver la intrepidez de su virtud y su perseverancia en los tormentos, mandó pregonar tal actitud, para que sirviera de modelo a sus soldados. Así consiguió que estos se mostraran valerosos e

²⁵⁴ El redactor del texto emplea en su exhortación de la madre a los hijos varios *exempla* del Antiguo Testamento: Abraham e Isaac, que no se asusta al contemplar cómo la mano de su padre avanza hacia él; la historia de Daniel, que es arrojado a los leones, y la de Ananías, Azarías y Misael, arrojados a un horno de fuego.

intrépidos en la batalla y el asedio, de modo que despojó y venció a todos sus enemigos. (*4 Macc* 17, 9-24).

La madre, a diferencia de lo que ocurre en el *2º Libro*, ocupa un lugar central en esta narración a pesar de lo escueto de su muerte, que confirma su modestia. En el *4º Libro* se ha suprimido el discurso que la madre proclama ante el último de sus hijos (*2 Macc* 7, 27-30), aunque conserva el citado alegato la madre pronuncia ante su descendencia, sin especificar si se produce en un contexto público o privado. Por último, el autor también recoge unas palabras que la madre transmite a sus hijos y que, frente a su caracterización previa, donde nos hace verla como una mujer notablemente masculinizada (valentía, racional, control de las emociones, atleta, soldado, guardiana, etc.) se presenta aquí como una casta *univira* domesticada:

Yo fui una joven pura, no traspasé el umbral de la casa paterna, guardé mi cuerpo de mujer. No hubo seductor del desierto, corruptor en el campo, que me mancillara; ni seductor del engaño, serpiente que ultrajara la pureza de mi virginidad. Viví con mi marido el tiempo de mi plenitud. Cuando estos hijos estaban crecidos, murió su padre. ¡Feliz él, pues vivió con la bendición de los hijos y no sufrió el dolor de su pérdida! **Cuando aún estaba con nosotros, os enseñó la ley y los profetas (...).** (*4 Macc* 18, 7-10)

Durante todo el texto previo la mujer ha disfrutado de atribuciones y encomios extraordinarios, pero en su vida conyugal y en un contexto intragrupal hebreo es retratada como una mujer respetuosa con los cánones de género tradicionales: permanece en casa de su marido, al que le es fiel, y es él el encargado de transmitir la ley a su descendencia. Además, las palabras de coraje que tiene con ellos se producen en privado (Moore y Anderson, 1998, 272). Esta mujer es, por lo tanto, “refeminizada” mediante el recurso del refuerzo de su modestia y su preocupación su modestia y la preocupación por salvaguardar su cuerpo y pudor.

El *4º Libro de los Macabeos* trata de plasmar, en suma, la lucha del raciocinio contra la tiranía, y la madre, cuya razón ha sido fortalecida por el coraje masculino, es el paradigma de la racionalidad religiosa, que le lleva a priorizar el respeto a la ley a la vida de sus hijos (*4 Macc* 14, 11) y a superar la afección materna. Es la encarnación de la *andreía*, el valor, el dominio sobre el cuerpo y las pasiones. Como señalan Stephen D. Moore y Janice C. Anderson (1998, 252), no deja de ser irónico que sea una mujer la que personifique el mayor ejemplo de masculinidad del relato. Precisamente por su debilidad física y mental, superadas por la razón, que hace que en su corazón haya

coraje masculino (*4 Macc* 15, 23); por su avanzada edad, por el amor que siente por sus hijos, a los que contempla morir, la madre del *4º Libro de los Macabeos* es el paradigma de que la razón puede imperar sobre las emociones, más incluso que las últimas palabras del anciano Eleazar, que muere en las llamas por la defensa de la ley y la purificación de su pueblo (*4 Macc* 6, 27-28); más incluso que las horribles muertes de sus hijos.

Shaw (1996, 276) observa que este relato es una contemplación extraordinaria de los significados antiguos de cuerpo, mente, sexualidad, muerte, castigo y resistencia. Esta madre, que lejos de obligar a sus hijos a consumir el manjar prohibido les incita a no hacerlo para preservar la observancia de la ley, actúa como un agente martirial para acabar ella misma asumiendo el papel de mártir. Para Moore y Anderson (1998, 254) el *4º Libro de los Macabeos* trata de reforzar la masculinidad del pueblo judío y versa sobre lo que significa ser un verdadero hombre: las torturas a las que son sometidos los hijos y la presión psicológica a la que es sometida la madre al contemplar a sus hijos morir dan buena muestra de su capacidad para ejercer el control racional sobre las emociones y los afectos, esto es, ella es más masculina que sus enemigos. El autor del relato construye su masculinidad en base a la racionalidad de estos personajes, de su adhesión a la Torá y de su dominio sobre sí mismos.

Por el contrario, la incapacidad del tirano, el rey Antíoco, para someter sus sentimientos y su furia, provoca que su masculinidad (*andreía*) y, por lo tanto, su capacidad como gobernante, sea constantemente cuestionada. Es incapaz de mantener el control sobre sí mismo, por lo que tampoco es capaz de controlar al pueblo judío. Mención aparte merece el carácter “nacionalista” del texto: las muertes de todos estos mártires tienen un valor sacrificial y de purificación para su pueblo (*2 Macc* 7, 37-38; *4 Macc* 6, 29 y 17, 22, etc.). No obstante, el papel central que ocupa la madre en el relato debe ser entendido como algo excepcional teniendo en cuenta que los héroes de las tradiciones martiriales rabínicas son generalmente hombres.

La cristianización de estos mártires se produjo seguramente durante la segunda mitad del siglo IV en Antioquía, ciudad siria que recibe el nombre precisamente del rey que es antagonista en los textos y en la que los cultos judío y cristiano convivieron en armonía hasta la llegada de Teodosio. Para entonces ya existía una especie de templo sobre la supuesta tumba de los macabeos y un culto vinculado a la sanación con cierta

antigüedad. Independientemente de sus creencias, en el siglo IV muchos habitantes acudían al templo de las reliquias a pasar la noche (Vinson, 1994, 185-88).

La influencia de la figura de la madre de los siete hermanos se advierte en autores cristianos posteriores²⁵⁵. Es una figura recordada en textos martiriales que incorporan personajes femeninos como la madre del mártir Flaviano en el martirio de Montano y Lucio, de la misma manera que todos son recordados honoríficamente en homilías como la de Gregorio de Nacianzo (*Hom.* 15), la primera homilía que se conserva sobre estos mártires, pronunciada en el año 362, durante el gobierno de Juliano el Apóstata (Vinson, cit., 166 ss.), en la que, utilizando a los mártires macabeos como pretexto, se critica de forma velada la política anticristiana del emperador. Gracias a la relevancia de este sermón de Gregorio los mártires macabeos pasaron a ser uno de los *exempla* de la literatura veterotestamentaria²⁵⁶.

Agustín se refiere en *Contra Gaudentium* (3.7-8) a la figura de Razis, por la que siente una gran admiración, en el que señala que su suicidio es producto de la falta de alternativas y que el autor del *2º Libro de los Macabeos* no elogia esta forma de proceder²⁵⁷. En su sermón dedicado a los mártires Protasio y Gervasio, Agustín invita a los fieles a avergonzarse ante la madre de los macabeos, que prefirió que los hijos muriesen porque sabía que no iban a morir (Aug., *Serm.* 286.6), mientras que en su sermón 300 alude a los mártires macabeos como antecesores del cristianismo, que evidentemente se dio a conocer más tarde²⁵⁸. Ellos son testigos de Cristo, si bien de forma menos implícita –pues Cristo aún no ha nacido– y respetan la ley de Moisés –cuya verdad, aunque velada, es la misma que la del Nuevo Testamento (*Serm.* 300.3-5).

Los “mártires” macabeos ocupan asimismo varias homilías de Juan Crisóstomo. En una de ellas, sobre Eleazar y los siete muchachos (pronunciada en Constantinopla en los años finales del siglo IV; cf. Meyer, 2006, 120), se defiende con ardor la pertenencia

²⁵⁵ Cf. JOSLYN-SEMIATKOSKI (2009).

²⁵⁶ Ambrosio de Milán también sanciona el culto a los mártires macabeos en *De Jacob et vita beata* 2.12.

²⁵⁷ Sin duda es algo muy conveniente teniendo en cuenta que *Contra Gaudentium* es un tratado antidonatista, por lo que trata de evitar el lenguaje sacrificial y su valor testimonial (GARBARINO, 2010, 144).

²⁵⁸ “Una cosa, ante todo, he de recomendar a vuestra caridad: cuando os sentís llenos de admiración ante estos mártires, no penséis que no fueron cristianos. Fueron efectivamente cristianos y precedieron con sus actos heroicos al nombre cristiano divulgado después. Podría pensarse que no confesaron a Cristo, puesto que el rey impío y perseguidor no los obligaba a negarlo, cosa que luego los mártires fueron impelidos a hacer; y, al resistirse a ello, alcanzaron idéntica gloria (...). A estos [*a los macabeos*], en cambio, se les exigía que negasen la ley de Moisés. Al no hacerles caso, padecieron por la ley de Moisés. Los unos por el nombre de Cristo; los otros, por la ley de Moisés” (Aug., *Serm.* 300.2). Trad. DE LUIS, 1984.

a la cristiandad de los mártires macabeos, quienes ya disfrutaban de su propio culto en el distrito constantinopolitano de Sykai y que no parecían ser aceptados por la totalidad de la comunidad cristiana, ya que “ellos no habían derramado su sangre por Cristo sino por la ley y sus edictos (*Pan. Macc.* 1.2-4)²⁵⁹. Sin embargo, para Juan Crisóstomo sus méritos son mayores, puesto que se enfrentaron a la muerte antes incluso de que esta fuera conquistada tras la venida de Jesucristo, por lo que insta a sus feligreses a acudir al festival de los mártires macabeos con entusiasmo:

Como abejas de una colmena posaos sobre las heridas de los mártires y abrazad sus torturas, sin excusas acerca de la longitud del viaje. Porque si Eleazar, un hombre tan anciano, se enfrentó con valentía al fuego, **y si la mujer de esos jóvenes benditos soportó tal dolor en una edad tan avanzada, qué defensa podéis tener, qué excusa podéis aducir para no atravesar unos pocos estadios (...).** Apelo a vuestro amor para que acudáis: a las mujeres ancianas, para que contempléis a una mujer de vuestra edad; a las mujeres jóvenes, para que tengáis en esta anciana una maestra, a los hombres para que contempléis a la mujer coronada, a los hombres ancianos para que ellos también queden sorprendidos con Eleazar, y los jóvenes con el coro de los muchachos. Pues verdaderamente para cada género y cada grupo de edad hay ejemplos de combates, de victorias, de trofeos y de coronas que contemplar. Para que podamos observar esta hermosa vista, acudamos con entusiasmo para que contemplemos a estos luchadores convertirse en vencedores (...). (Chrys., *Pan. Macc.* 1.16)²⁶⁰

Crisóstomo enfatiza el valor ejemplarizante de cada personaje protagonista de esta historia, y cómo cada uno, independientemente de su edad o condición, tiene algo que aprender de los mártires macabeos. La madre vuelve a servir de elemento comparativo aludiendo a su avanzada edad y a la falta de argumentos de aquellos que no quieren acercarse a su tumba. La madre se constituye en *exemplum* para las muchachas antioqueñas, para quienes debe ser una maestra. Destaca igualmente las constantes analogías que Crisóstomo realiza entre el martirio de los macabeos y el ámbito atlético y militar, pues los macabeos son triunfadores victoriosos y como tal merecedores de coronas que han de ser contempladas.

Porque Cristo prepara no un combate del tipo que ellos hacen (los paganos), sino uno terrorífico y rebosante de miedo. Pues no es una lucha de hombres contra hombres, sino de hombres contra demonios. Por eso, cuando Él prepara este tipo de desafío para nosotros, no se acompaña de jóvenes y vigorosos atletas, sino de jóvenes inmaduros y con ellos a un anciano, Eleazar, y a una mujer anciana, la madre de los jóvenes. ¿Qué es esto, maestro? ¿Estás escoltando a un grupo de ancianos a la competición? ¿Quién ha escuchado alguna vez sobre una mujer compitiendo a tan avanzada edad? Nadie ha escuchado nada parecido. Pero Él

²⁵⁹ MEYER se refiere a este texto como una homilía, aunque en la abreviatura de LAMPE aparece como panegírico.

²⁶⁰ Traducción propia de las dos homilías de Juan Crisóstomo a partir de MAYER (2006).

dice “Yo confirmaré esta novedosa e increíble situación con los mismos hechos.”
(Pan. Macc. 1. 2)

Continuando con sus frecuentes alusiones guerreras, Crisóstomo compara peyorativamente los espectáculos paganos con la lucha cristiana, terrible y sin cuartel contra las fuerzas demoníacas. Además, consciente de la inversión de expectativas que un relato así suponía para la audiencia de su tiempo y sus convenciones sociales y literarias en torno a la masculinidad y la feminidad, se refiere a lo sorprendente que era que para tan dura prueba Jesucristo se rodease de unos competidores que, en principio, poco tenían que hacer frente al mal: un anciano, una mujer anciana, un grupo de jóvenes... Pero la voluntad de la divinidad se impone y los macabeos están llamados a ser los vencedores.

Por eso cuando contemples a una mujer temblorosa, anciana, que requiere de un bastón para caminar, participar en este desafío y destruir la furia del tirano, derrotando poderes incorpóreos, conquistando al Diablo con facilidad, aplastando su fuerza con gran fortaleza, maravillaos ante la gracia del presidente de los juegos, sorpredeos del poder de Cristo. Los atletas no son vigorosos en cuerpo, pero sí en la fe. Su constitución es débil, pero la gracia que les sostiene es poderosa (...) Mientras que en los juegos del mundo exterior escrutan tanto la edad como el género y la entrada está prohibida para mujeres y esclavos y ancianos y adolescentes, aquí el teatro permanece abierto con toda seguridad a todo estatus, cualquier grupo de edad y cada género, para que aprendáis la generosidad y el inefable poder del que organiza los juegos, y contemplar la enseñanza apostólica certificada en la práctica: *su poder es perfeccionado en la debilidad* (2 Cor 12.9). (Chrys., Pan. Macc. 1.3)

Crisóstomo hace hincapié en la aparente debilidad física de la madre macabea, que precisaba incluso de un bastón para poder caminar, en contraste con la fortaleza que acaba demostrando en su lucha contra los demonios, a los que vence con facilidad. Estos atletas de la verdad carecen de vigor físico, pero cuentan con el vigor de la fe, sobre lo que reposan el resto de las virtudes que demuestran en su victoria contra las fuerzas del mal. Además, a diferencia de las pruebas de los espectáculos paganos, en los que solo tienen cabida hombres maduros y fuertes, en las pruebas del Señor todos tienen cabida: ancianos, mujeres, esclavos, jóvenes. En suma, el martirio, como *dignitatio divina*, no hacía distinciones.

Para que aprendáis que la debilidad de los atletas, la debilidad externa, hace que la corona de los vencedores sea más brillante, vamos, dejemos al anciano y a los niños y centrémonos en el más débil entre ellos, la mujer, la anciana esposa, la madre de los siete hermanos. Ciertamente sus dolores en el parto no son un pequeño obstáculo para esta competición de lucha. **Entonces, ¿cuál de sus cualidades merece en primer lugar nuestra admiración? ¿La debilidad de su género, la madurez de sus años o el frágil**

estado de su compasión? Ciertamente son estos grandes obstáculos para la carrera que requieren de una gran resistencia. Y aun así puedo mencionar uno aún más extraordinario a través del cual veamos el coraje de esta mujer y la malicia del Diablo en todo su esplendor. (...) (El Diablo) no le arrastró primero a ella a la arena, sino que la acompañó a las competiciones de lucha después de sus hijos. ¿Para qué? Para que, **deprimiéndola primero con las torturas de sus siete hijos y debilitando la firmeza de su resolución y, con su fortaleza gastada con el castigo de su descendencia, Él podría así atacar su débil condición.** (Chrys., *Pan. Macc.* 1. 4-5)

Para Crisóstomo, reflejo de las convenciones literarias de la época, la más débil de los que protagonizan el martirio macabeo es la mujer, anciana y madre de los jóvenes hermanos. Más allá de los dolores del parto –un tópico muy recurrente siempre que son referidos dolores y pruebas femeninas– y de la debilidad natural de su género y de su avanzada edad, la mujer muestra su gran fortaleza, sobre todo soportando que la muerte de sus siete hijos suceda antes que la suya propia, sin duda estratagema del diablo para hacerla caer. La fe de la mujer se sobrepone a la contemplación de la ejecución de sus hijos, con lo que el diablo fracasa en su intento de minar así la débil condición de la mujer. Porque la mujer muere con cada hijo suyo que sucumbe para acabar sobreponiéndose:

Considerad que ella ha soportado el dolor de cada tortura de sus hijos, y fue ejecutada con uno de ellos. **Y toda aquella mujer que haya experimentado un parto y sea madre sabe a lo que me refiero (...).** La madre fue castigada más duramente que sus hijos con sus torturas, y su martirio fue mayor que el de sus hijos (...) ¿Cómo es que no perdió la cabeza cuando vio cómo cada uno de ellos eran asesinados lentamente con diversas y terroríficas torturas? (...). **Porque si bien era una amada del Señor, estaba revestida de carne. Si bien era celosa, ella compartía también la naturaleza de una mujer.** (...) Reflexionad sobre cómo nos maravillamos con el patriarca Abraham, porque ofreció a su hijo, y le ató de pies y manos y le colocó en el altar, y entonces veréis el extraordinario coraje de esta mujer (...) **Ella olvidó sus dolores de parto, ella despreció su naturaleza femenina, ella ignoró su edad. Ella despreció su naturaleza, algo tiránico, la naturaleza, que controla incluso a los animales salvajes.** (Chrys., *Pan. Macc.* 1.5-6)

Crisóstomo apela al amor natural de madre de todas aquellas mujeres que forman parte de su audiencia para tratar de hacer ver el suplicio que tiene que suponer para la macabea ver cómo torturaban y ejecutaban a cada uno de sus siete hijos. Por ello su tortura es mayor, porque, aunque contaba con la gracia del Señor, su naturaleza seguía siendo femenina y, por lo tanto, débil. La madre macabea supera su propia feminidad –una verdadera tiranía– y se impone a su edad y al dolor de la muerte de sus hijos, lo que le vale ser comparada con el gran patriarca Abraham. Ahora, este recurso no es sino la forma en la que Crisóstomo recuerda lo extraordinario de esta mujer y de

su hazaña. Algo así solo es entendible en un contexto martirial y en una acción de corto plazo. Es por eso que su valor retórico es de suma importancia y se convierte en ejemplo para todos, en una larga interrogación:

Porque, ¿qué hombre, qué mujer, qué anciano, qué joven que tiene miedo de los peligros a los que han de hacer frente por Cristo va a obtener perdón o tener una defensa, **cuando una mujer, anciana y además madre de tantos hijos, y una que compitió antes de la llegada de la gracia cuando las puertas de la muerte** estaban todavía cerradas, cuando el pecado aún no había sido extinguido ni la muerte derrotada, puede ser vista resistiendo con tanto entusiasmo y coraje tantas torturas por Dios? (*Pan. Macc.* 1.10)

La madre de los macabeos sirve a Crisóstomo para hacer ver, como va ser habitual en el legado de los Padres de la Iglesia y otros autores cristianos contemporáneos, que no hay excusa posible para amedrentarse ante un peligro. Si una mujer –que además es anciana, ve contemplar a sus hijos morir y muere antes de la derrota sobre la muerte de Cristo– ha alcanzado el martirio, todos –mujeres, ancianos, jóvenes, todos ellos en principio superiores a la madre macabea– han de ser capaces de hacerlo. Una vez más Crisóstomo exhorta expresamente a las mujeres de su audiencia para que tomen ejemplo de esta madre: no es el dar a luz lo que da esa condición, sino la forma en la que se educa a los hijos, privilegio en que puede entrar en juego la voluntad de cada una:

Que las madres escuchen estas cosas, para que emulen el coraje de esta mujer, su amor por su descendencia. Dejad que eduquen a sus hijos de esta manera. Porque dar a luz no es la característica definitoria de la madre, ya que es una cuestión de la naturaleza; sino que lo que define a una madre es educar a sus hijos, ya que eso una cuestión de elección. (*Pan. Macc.* 1.8)

La siguiente homilía trata la experiencia de los siete hermanos. La festividad de los mártires macabeos duraba por lo tanto dos días en Antioquía, tal y como indica en el comienzo, ya que el propio Juan Crisóstomo informa de que la jornada previa se había dedicado el sermón completo a la figura de la madre (Mayer, 2006, 147). Aun así, también realza la figura materna, haciendo especial hincapié en su relación con el último de los hijos vivos:

Ella no dijo ninguna de estas cosas [*las consecuencias de quedarse sin ninguno de sus hijos para que cuide de ella en su ancianidad*], no las pensó, sino que, elevándole con el coraje de sus palabras, y de su propia mano, arrojó a su hijo al caldero, glorificando al Señor por dar la bienvenida al fruto de su vientre, y no renegar de ninguno, sino que cosechó todo el árbol. En consecuencia, diría que ella sufrió más que sus hijos (...) Arrojadlos en el fuego, ellos no se quemaron tanto como ella por su amor. **Pero ella prevaleció por su piedad, y la**

naturaleza (femenina) batalló con la gracia, y la gracia se hizo con la victoria. La piedad superó los lazos del parto y el fuego conquistó el fuego – el fuego espiritual al físico, de la misma forma que al fuego prendido por el salvajismo del tirano (...). **Ella mostró al tirano que era realmente su madre, que ellos eran sus hijos, pero no por una relación natural, sino porque su virtud era compartida por ellos.** Ella no consideró que estaba contemplando el fuego de la tortura, sino el fuego nupcial. **Una madre que embellece a sus hijos para una boda no se alegra tanto como ella se alegró al contemplarles torturados** (Chrys., *Pan. Macc.* 2.4-5)²⁶¹

El coraje de la madre es tan extraordinario que es capaz de arrojar al último de sus siete hijos al caldero (no sabemos si literalmente o es una metáfora) y permanecer alegre, pues ninguno de sus hijos había renegado de la fe y su educación había dado fruto. En el interior de la madre se había producido una batalla entre la propia naturaleza femenina contra la gracia divina, que se hace con la victoria. Crisóstomo emplea el término *pístis*, algo que sería impensable en la tradición romana, donde precisamente la *pietas* suponía el cuidado de la descendencia y el respeto a las tradiciones familiares. También alude Crisóstomo a la prevalencia de la unión espiritual por encima de la biológica, pues prima la gracia que une a la madre con sus hijos, y no tanto que ella sea su progenitora. Finalmente, el autor establece una analogía entre el instrumento de la muerte, la hoguera, con el ritual nupcial, como si los hijos fueran a encontrarse con su esposa celestial, la divinidad, en uno de los inusuales casos en los que la divinidad cristiana adquiere cierto matiz femenino.

Y todo estaba lleno de humo y vapor, y recibía la experiencia de sus hijos a través de todos sus sentidos, viendo con sus ojos, escuchando sus amadas palabras, oliendo por la nariz el dulce y tóxico humo de la carne quemada—tóxico para los no creyentes, pero el más dulce de todos para Dios—ese humo que contaminaba el aire, pero no la mente de la mujer. **Porque ella permaneció inquebrantable e inamovible, se quedó firme ante todo lo que pasaba.** (Chrys. *Pan. Macc.* 2.5)

Crisóstomo emplea en la homilía el estilo crudo de la literatura martirial, y no será primera vez que se lea algo referente al olor de la carne humana quemada, un olor repulsivo para todos aquellos que carecen de fe en el Señor, complacido por el aroma de aquel que entrega su vida por la fe, y que además contamina todo cuanto rodea, menos la razón de la mujer. De nuevo, la madre macabea se convierte en *exemplum* para todos los que escuchan las palabras de Crisóstomo:

Que los padres la imiten, que las madres la emulen, y las mujeres y hombres que viven en virginidad y vestidos en arpillera y llevan collares. **Porque por mucho que logremos una dura autodisciplina y filosofía, la filosofía de la**

²⁶¹ Trad. propia a partir de MAYER (2006, 148 ss.).

mujer supera nuestra resistencia. Por ello, no dejéis que alguien que ha alcanzado un pico de coraje y resistencia se crea que está por encima de su dignidad el tener a esta anciana mujer como maestra. Al contrario, recemos juntos, los que habitáis en ciudades, y aquellos que pasan su vida en los desiertos, y aquellos que practican la virginidad y los que brillan en el sagrado matrimonio, y aquellos que desdeñan todo lo relacionado con el presente y crucifican su cuerpo, para que invocando el mismo discurso que ella podamos ser merecedores de la misma raza que ella (...). Lo conseguiremos si ofrecemos todo por nuestra cuenta junto con sus sagradas oraciones, conquistando las pasiones antes de las guerras y las torturas en este tiempo de paz, puliendo las agitaciones indisciplinadas de la carne, mortificando el cuerpo y tratándolo como a un esclavo. Porque si vivimos nuestra vida de esta manera en tiempos de paz, recibiremos una brillante corona por nuestro entrenamiento. Si Dios, que ama a la humanidad, decide preparar el mismo desafío para nosotros, acudiremos a los combates preparados y recibiremos las bendiciones celestiales. (Chrys., *Pan. Macc.* 2.6)

En esta homilía se contempla cómo Juan Crisóstomo entiende el martirio como una renuncia definitiva a la carne, una especie de transmutación del ascetismo, una vez que el cristianismo hacía tiempo que había dejado de ser objeto de persecuciones y por lo tanto el martirio, en todo caso, no dejaba de ser una opción cuanto menos extraña. Así, en su *Homilía sobre los Macabeos*, exhorta a todos, incluidos aquellos que llevan la más dura vida ascética, a imitar a la madre de los macabeos, pues ella aventaja a estos en su filosofía (Meyer, 2006, 32). Es una invitación a la vida ascética, el nuevo martirio, el que promueve Juan desde sus homilías, algo que los laicos pudiesen asumir y que formaba parte de su estrategia pastoral.

En efecto, Juan Crisóstomo enfatiza la figura de la madre como figura central de martirio. Para ello une a la madre, a sus hijos y a Eleazar en su debilidad por causa de la edad, pero la madre es un sujeto aún más débil, al estar atada por su fragilidad y por su amor maternofilial. Su debilidad es triple: por ser mujer, por ser de avanzada edad y por ser madre; pero es ejemplo de cómo el cuerpo femenino puede manifestar la fuerza de Cristo. La manifiesta incluso mejor de lo que lo haría un hombre fuerte y sano, pues es la debilidad femenina lo que es perfeccionado por la fuerza de la divinidad. Para Juan Crisóstomo, la madre de los macabeos, que sufre un martirio en vida al contemplar la muerte de sus hijos antes que su propio martirio, es un ejemplo tanto para hombres como para mujeres, y, con su triunfo sobre la muerte, abre el camino para los mártires que vendrán después de ella. Esta mujer es un ejemplo de martirio cristiano porque alienta y alecciona a sus allegados no con sus palabras, sino con sus actos.

La historia de esta madre y sus siete hijos tiene una continuación en una versión más prolongada del siglo V, las *Lamentaciones de Rabbah*, en la que el suceso se sitúa

seguramente en la 2. Guerra Judeo-romana (132-135) y en que la mujer, aquí llamada Miriam bat Tanhum, acaba suicidándose, lo que es contemplado no como un acto de valor sino de locura²⁶².

²⁶² DORAN (1980, 200) ha interpretado esto como un intento por parte de los editores del Talmud babilónico de restar preeminencia al papel de la mujer en este acto, sustituyendo así la gloria del martirio por la vergüenza del suicidio.

5.1.2. Tecla de Iconio: la compañera independiente de Pablo

5.1.2.1. Algunas consideraciones previas: el origen del texto, el enfado de Tertuliano y los lectores potenciales

Tecla de Iconio, considerada por la tradición la primera mártir del cristianismo antiguo, destacó por la extensión de su culto, atestiguado tanto por testimonios arqueológicos como literarios. Pronto fue *exemplum* de virginidad y referente en tratados ascéticos, leyendas biográficas y relatos de milagros de la Tardoantigüedad. Además, con el desarrollo de las investigaciones académicas de género, Tecla ha sido estudiada como fruto de las diferencias ideológicas que vivió el cristianismo en el siglo II y como modelo de empoderamiento femenino en un orden fundamentalmente patriarcal, lo que ha hecho que su santidad, retirada en 1969 tras el Concilio Vaticano II, haya estado rodeada de cierta polémica.

Gracias a los *Hechos de los Apóstoles* canónicos conocemos que en torno a los años 47-48 Pablo y Barnabás viajaron a la Turquía central como parte de su primer viaje misionero y que, entre otros lugares, visitaron Iconio, actual localidad de Konya. Allí predicaron a judíos y gentiles en la sinagoga (Hch 14, 1-21) y Pablo volvió a Iconio una segunda vez en compañía de Silas dos años más tarde (Hch 16, 2). Con todo, Tecla ni aparece en ninguna de las cartas de Pablo ni es mencionada en los *Hechos de los Apóstoles*, con lo que lo más probable es que sea una creación del segundo siglo²⁶³. Su vida es narrada por primera vez en los *Hechos de Pablo y Tecla* (*Acta Pauli et Theclae* = *A.Paul. et Thecl.*)²⁶⁴. Formaba parte de una colección más amplia de los *Hechos de Pablo*, escrito apócrifo sobre la actividad predicadora y misionera del apóstol de Tarso, aunque es posible que pudiera igualmente circular de forma independiente²⁶⁵.

Los *A. Paul. et. Thecl.* son un testimonio del gran interés que había en la época por los detalles de las vidas de las mujeres que aparecen en la vida de Pablo y de cómo

²⁶³ Cf. COOPER (2014, 77). La historicidad de este personaje ha sido estudiada por autoras como JENSEN (1999) y BROCK (1994), sin llegar a resultados definitivos.

²⁶⁴ A pesar de que es así como se conoce al texto, lo cierto es que tal título está presente solo en uno de los manuscritos conservados. El título más extendido es “El martirio de la santa protomártir Tecla” (PIÑERO y DEL CERRO, 2004, 733), aunque su protagonista funciona más como modelo temprano de futuras mujeres ascetas que como mártir.

²⁶⁵ Egeria indica que, durante una oración colectiva en su estancia en el santuario de *Hagia Tekla* en Selécia de Cilicia, se leyeron los *Hechos de Tecla* (*Itinerarium* 23.5), sin hacer mención a Pablo: *lecto omnis actus sanctae Theclae*. En www.thelatinlibrary.com. Aspegren (1990, 100) cree sin embargo que, a pesar de la independencia del material relativo a Tecla, no se puede dejar de lado la conexión narrativa de Tecla con los *Hechos de Pablo* como un todo.

Pablo era recordado en las comunidades posteriores (Cooper, 2014, 78). Se trata de un texto extraordinariamente bien conservado y transmitido. Se han enumerado hasta 46 manuscritos griegos –su lengua original–, lo que ha ayudado extraordinariamente a reconstruir el texto en su totalidad. Además son numerosas las traducciones en latín, copto, sirio, armenio, ge'ez –lengua extinta de un antiguo reino etíope– y antiguo eslavo (contabilizadas por Lehtipuu, 2010, 250²⁶⁶). Los *A. Paul. et Thecl.* plasmarían por escrito una tradición oral precedente (MacDonald, 1983, 27-33).

Streete (2009, 10) sitúa la elaboración de los *A. Paul. et Thecl.* aproximadamente en la época en que se redactó el *Martirio de Perpetua y Felicidad*. A falta de una cronología concreta, Tertuliano nos facilita una fecha *ante quam*²⁶⁷. El prolífico autor norteafricano los menciona en su tratado *De Baptismo* (17) –respuesta a la supuesta presencia en Cartago de una “víbora cainita”, miembro de una secta gnóstica, que predicaba que el bautismo era innecesario–, escrito entre los años 198 y 203 (Barnes, 1971, 55). Este dato evidencia que para esos años había una versión escrita de los *A. Paul. et Thecl.* lo suficientemente influyente como para hacer que Tertuliano desplegara sus grandes dotes polemistas y a la vez demuestra que este relato apócrifo fue polémico y objeto de controversia desde prácticamente su composición: con su estilo descarnado, critica duramente ciertas enseñanzas que una mujer estaba predicando amparándose en este texto, que no era apostólico, y que estaban causando sensación:

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 tinguendique defendant. (...). 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. (Tert., Bapt. 17.4-5). Ed. Evans, 1964.

Pero la audacia de la mujer, que ha usurpado el poder de la enseñanza, no dará a luz por sí misma al derecho a bautizar, a no ser que surja una nueva bestia como la última, de forma que, tal y como una abolió el bautismo, la otra pueda por su propio derecho conferirlo. Pero los escritos que, erróneamente, están suscritos por Pablo, proclaman el ejemplo de Tecla como una licencia para que la mujer enseñe y bautice. Debe saberse que, en Asia, el presbítero que compuso ese escrito (...) después de ser condenado, confesó que todo lo había hecho por amor a Pablo, y fue depuesto. Porque cómo iba a ser posible que aquel que no había permitido a una mujer ni siquiera aprender con su exceso de

²⁶⁶ El texto eslavo ha sido estudiado por DAVIS (2015, 586 ss.). A estas versiones ELLIOTT (1993, 353) suma una, probable, en árabe.

²⁶⁷ Para otras posibles fechas, ver HENERY (2011, 161 ss.).

audacia, fuera a conceder a una mujer la autoridad para enseñar y bautizar. Que ellas permanezcan en silencio, dice, y que consulten a sus maridos en casa. (Tert., *Bapt.* 17.4-5). Trad. propia a partir de Thelwall, 1885.

Esta furiosa reacción por parte del autor africano revela que el legado de Pablo, ambiguo en algunos aspectos clave, como se ha visto en apartados anteriores, fue canalizado de forma diversa por distintos sectores dentro del cristianismo primitivo. Tecla no es un personaje que aparece en las fuentes del primer siglo, y el Pablo de los *A. Paul. et Thecl.* dista, en varios aspectos, del redactor de textos fundamentales para el cristianismo como las epístolas a los romanos o a los corintios. Este Pablo difícilmente animaría a una mujer a predicar y a bautizar, y por eso es que las autoridades eclesiásticas se apresuraron a evitar que las conductas de Tecla se convirtieran en un antecedente que pudiera ser imitado por otras mujeres. Al autor africano parecen enojarle fundamentalmente dos cuestiones. La primera es que Quintila –de la secta cainita, a la que Tertuliano identifica con la bestia primordial, cuyo nombre coincide curiosamente con el de una profetisa montanista– dice enseñar la falta de necesidad del bautismo, y la segunda es que use el ejemplo de Tecla para legitimar su actividad. Esta nueva bestia es la mujer que, como Tecla, se cree con la potestad de bautizar. Es evidente que un sector de la audiencia se había identificado con el personaje de Tecla y que esta había sido asociada al empoderamiento social y religioso de la mujer y también que a Tertuliano, más que el texto, lo que parece preocuparle es cómo este pueda ser interpretado (Barkman, 2011, 191). Actualmente los académicos no están del todo seguros sobre si Tecla se bautiza a sí misma o no, aunque, si en aquel tiempo no existiera la firme creencia de que así lo habría hecho, el polemista cartaginés no se hubiera mostrado tan furibundo.

Es complejo responder a la pregunta sobre si el autor de los *A. Paul. et Thecl.* conocía las cartas de san Pablo, pues no hay citas prolongadas de las mismas. Pero, como señala Davis (2000, 454), esto no debe ser extraño, ya que no es el objetivo de esta narración ser un comentario exegético de las cartas, sino más bien una fuente para la leyenda paulina y sus enseñanzas. Aunque las citas no son numerosas, la influencia del apóstol está presente a lo largo de los *A. Paul. et Thecl.*²⁶⁸. A diferencia de lo que podíamos leer en las *Cartas Pastorales*, en las que hay una búsqueda constante de la

²⁶⁸ DAVIS (2000, 454) sostiene que el autor de los *Hechos de Pablo* conocía referencias tanto de todas las cartas originales de Pablo (Rom, 1 y 2 Cor, Gal, Flp, 1 Tes y Flm) como de varias de las denominadas deuteropaulinas y pastorales (Ef, 2 Tes y 1 y 2 Tm).

respetabilidad social a costa de reducir la visibilidad y participación de la mujer en la comunidad, el grupo cristiano que da forma a la tradición de Tecla persevera en un estilo de vida difícilmente aceptable en la Antigüedad²⁶⁹. Por el contrario, Tertuliano, basándose en el discutido pasaje de 1 Cor 14, 33-36, reniega del liderazgo femenino en las comunidades y propone un discurso de sumisión. Su fuerte rechazo de este texto puede ser además indicio de que, tal como advierte Schüssler-Fiorenza (1989, 222), algunas mujeres de la comunidad cartaginesa hubiesen recurrido a este relato para justificar su labor predicadora, para bautizar y para desempeñar funciones de liderazgo y reclamar otras atribuciones ministeriales. Este texto pudo, por tanto, tener cierta fama entre las mujeres y pudo ser utilizado para justificar una mayor presencia en las actividades ministeriales (Davis, 2001, 12).

Tertuliano se sirve además del origen oscuro del texto -que atribuye a la mano de un presbítero de la provincia de Asia- para menospreciar el contenido del relato, aunque afirma que el objetivo del autor de los *A. Paul. et Thecl.* era ensalzar la figura de Pablo. Evidentemente, no hay forma de saber cuál era su verdadera intención, y es extraña tal afirmación pues el protagonismo de Pablo en los *A. Paul. et Thecl.* es muy escueto (aunque Tertuliano se pueda estar refiriendo a la totalidad de los *Hechos de Pablo* y no solo a los *A. Paul. et Thecl.*). Para Tertuliano también era inconcebible que los acontecimientos que se narran en este texto fuesen obra de Pablo, puesto que él no habría podido vulnerar el orden social de la forma en la que lo hace en los *A. Paul. et Thecl.* El hecho de que este supuesto presbítero se haya limitado a compilar los *Acta* refuerza la tesis de una leyenda oral precedente, que podría circular entre antiguas comunidades²⁷⁰.

Precisamente, la autoría del texto ha sido objeto de debates. Davies (1980, 95) atribuyó el texto a una mano femenina, sin ninguna prueba evidente y en contra de lo que señala Tertuliano, quien por otra parte es el único autor cristiano que tilda a este texto de invención, quizás (como ya he señalado) para reforzar su postura contraria a este escrito. MacDonald (1983), Burrus (1987) y Kraemer (1992, 153) coinciden al considerar estos *Hechos* como un testimonio literario con una marcada orientación hacia

²⁶⁹ D. MACDONALD, en su reconocido estudio *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon* (1983), opina que las cartas de Pablo, las escritas en su nombre y los *Hechos de Pablo* y *Tecla* compartieron un mismo momento cultural y las tres representan un intento por reclamar la memoria de Pablo y competían entre ellas en el mundo cristiano del siglo II.

²⁷⁰ Otra cuestión es dilucidar hasta qué punto este recopilador se mantuvo fiel a la tradición oral precedente.

una audiencia femenina, dada la especial sensibilidad que este escrito muestra por el mundo de la mujer (cf. Henery, 2011, 17 ss.). Estos *Hechos* y otros apócrifos pueden ser, así, restos históricos sobre la piedad de mujeres del cristianismo primitivo y evidencia de la autonomía espiritual de las ascetas. Es posible, además, que el presbítero asiático se hubiese limitado a poner por escrito lo que entre comunidades femeninas se iba transmitiendo de forma oral.

La historiografía tradicional consideró que los *Hechos de Pablo y Tecla*, al igual que los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, pertenecían a un género de la literatura popular y no merecían por tanto atención académica. Ya en su estudio de 1876 *Die griechische Roman und seine Vorläufer*, Erwin Rohde argumentó que su destinatario era una audiencia femenina. Al comienzo del siglo XX algunos historiadores alemanes dedicaron a estas fuentes algunos estudios; en 1902 Dobschütz concluyó que los hechos apócrifos pertenecían al género de las novelas griegas en su influyente artículo “Der Roman in der altchristlichen Literatur”²⁷¹; Radermacher (1916) relacionó el travestismo de Tecla con el episodio del quinto libro de *La historia efesia de Antia y Habrocomes* de Jenofonte de Éfeso (s. II) en que Telsinoe se disfraza de hombre para evitar un matrimonio no deseado, que incluye la práctica espartana de afeitarse la cabeza a las novias; en 1932 Rosa Söder, atendiendo a los milagros y elementos eróticos de este tipo de textos, propuso en su estudio *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, que habían sido compuestos a modo de entretenimiento instructivo para comunidades femeninas. Los *A. Paul. et Thecl.* pasaron desapercibidos hasta el desarrollo de los estudios de género, que sí se interesaron por la posibilidad de que, al estar supuestamente destinados a un público femenino, estos textos de gran protagonismo de la mujer podían estar recogiendo experiencias reales de aquellas del primer cristianismo. Precisamente, Davis concluyó en su conocido estudio *The Revolt of Widow. The Social World of the the Apocryphal Acts* (1980) no solo que los *A. Paul. et Thecl.* estaban destinados a una comunidad femenina, sino que tras la autoría del texto se escondía una mujer. Dennis MacDonald –en *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul un Story and Canon* (1983)– refuta sin embargo esta autoría femenina, pero no que este escrito estuviera destinado a una comunidad femenina; para llegar a estas conclusiones rastreó los signos de oralidad y advirtió que estaban basados en leyendas orales que se intercambiaban entre diferentes comunidades.

²⁷¹ En la revista *Deutsche Rundschau* 111 (1902, 87-106).

En ese mismo año Schüssler-Fiorenza publica su fundamental monografía *In Memory of Her*, que defiende que la historia de Tecla refleja una especie de impulso igualitarista en el cristianismo, más bien como muestra de rechazo del orden romano patriarcal tradicional. Por su parte Virginia Burrus, en *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts* (1987) afirma que los *A. Paul. et Thecl.*, como otras “historias de castidad” cristianas y helenísticas, son reflejo de un *éthos* de autonomía entre las comunidades de mujeres ascetas. Más allá de los textos cristianos que hoy forman parte del canon neotestamentario —escrito por los que se proclamaban los únicos herederos del legado de Pablo—, es evidente que había otros textos con un discurso sensiblemente distinto en el que la mujer juega un papel diferente.

La visión tan optimista acerca de las posibilidades de reconstruir el mundo social de las mujeres del cristianismo primitivo a partir del texto de Tecla comenzó a ser matizada desde finales del siglo XX. Davis (2015, 581) achaca este cambio de perspectiva al denominado “giro lingüístico”, que cuestiona la posibilidad de los historiadores de emplear las narraciones como reflejos de lo que realmente había pasado. La monografía de Kate Cooper *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity* (1996) es paradigmática a este respecto. Cooper opina que las historias como las de Tecla emplean a la mujer del cristianismo antiguo como una figura retórica (no histórica) en un debate teológico y polémico entre hombres de la élite sobre su propio estatus como hombres. Son textos no tanto sobre la castidad, sino sobre la *enkrátēia*, no la *sophrosýne* (Cooper, 1996, 56). Es posible que los *A. Paul. et Thecl.* no fuesen escritos con vistas a una audiencia femenina, sino que estas mujeres y figuras literarias actúen a modo de sujetos de la predicación de los apóstoles o como instrumentos para movilizar la empatía de los lectores de ambos sexos para promover la lealtad comunitaria y la autoridad masculina en las estructuras jerárquicas del cristianismo. Mucho se ha debatido sobre la posible audiencia de las novelas griegas²⁷²; y hallazgos como las tablillas de Vindolanda han impulsado estudios sobre la figura de

²⁷² Sobre la posible audiencia de las novelas antiguas véase, entre otros, el estudio de BOWIE (1992); HAGG (1994). Desgraciadamente es difícil rastrear la posición social de las mujeres lectoras, aunque indicios como los de Vindolanda o los papiros de Oxirrinco sugieren que no era una actividad exclusiva de las mujeres influyentes. Además, en una sociedad donde había mujeres que lideraban comunidades y disfrutaban de títulos como sacerdotisas, *agonothétai*, gimnasiarcas, *demiourgoí*, magistradas epónimas o miembros de la *boulé* o la *gerousía*, es lógico pensar que habría un potencial público femenino que apreciaría este tipo de lectura.

la mujer autora-lectora, pero en el ámbito del cristianismo este sigue siendo en buena parte un tema pendiente de estudios exhaustivos²⁷³.

A día de hoy continúa el debate entre quienes ven en los *Hechos de Pablo y Tecla* una tradición contra-canónica –que trata de legitimar el liderazgo femenino en el cristianismo primitivo y que muestra esa lucha entre la autonomía femenina y las formas de represión patriarcal contra esos ideales– y quienes no reconocen evidencias de existencia de comunidades femeninas propiamente dichas. No obstante, como observa Levine en su introducción del *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha* (2006), la mayor parte de los especialistas opinan que las mujeres heroínas como Tecla son menos representativas de las voces femeninas de lo que pudiera parecer y que más bien reflejan las preocupaciones de las mentes que las conciben, esto es, de mentes masculinas. Así, la historia de Tecla no versa tanto sobre una mujer maestra itinerante y autónoma como sobre la tensión entre Pablo como representante de una idea ética de la virginidad; y Támiris como representante del orden dominante simbolizado en el matrimonio convencional y socialmente sancionado y, con él, todo el sistema social, político y religioso. Se trata, por lo tanto, de la pugna entre dos hombres que están empleando a una mujer como objeto de reflexión. Estas figuras femeninas son empleadas como árbitros morales para su grupo de referencia, pero no como agentes sociales autónomos (Cooper, 1996, 55 y 145). En “Mimicking Virgins: Colonial Ambivalence and the Ancient Romance” (2005) la profesora Burrus contempla a Tecla como una producción cultural binaria que representaba a la vez el ideal virginal femenino y un “mimic-man” subversivo. Por su parte, Vander Stichele y Todd Penner en *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla* (2009) muestran a Tecla como una transgresora de límites que reconfigura los conceptos binarios de identidad de género en la Antigüedad: de su reclusión doméstica al tribunal, de prometida a seguidora de Pablo, de mujer modesta y humilde a ser una apóstol que viaja y predica en ropajes de hombre²⁷⁴. Con todo, Matthews (2001, 50) es crítica con

²⁷³ Cf. LANE FOX (1994) y ROUSSEAU (1995). En el mundo cristiano hay evidencias claras de mujeres lectoras. El autor del *Pastor de Hermas* hace una copia del libro para dárselo a una mujer, Grapte (Herm., Vis. 2.4.2). El gnóstico del siglo II Dionisio de Corinto escribe una carta teológica a Crisófora, una hermana llena de fe; el famoso gnóstico Valentín tenía seguidoras femeninas con pretensiones poéticas. Y en el *Martirio de Ágape, Quione e Irene* el gobernador les pregunta si cuentan en su posesión con tratados o libros de los impíos cristianos (*M. Agap.* 4.2; BREMMER, 2001, 161 ss.).

²⁷⁴ En cambio, en un reciente estudio *A Modest Apostle: Thecla and the History of Women in the Early Church* (2015) Susan HYLEN sostiene que Tecla encarna la virtud grecorromana tradicional de la modestia, para ella compatible con expresiones públicas de liderazgo femenino en la sociedad antigua.

esta postura concreta, aludiendo al hecho de que las primeras comunidades nunca fueron una secta exclusivamente masculina y no es posible que los dirigentes eclesiásticos nunca se cuestionaran que la autoridad y el orden social nada tenían que ver con las mujeres.

Davis (2001, 19) asume una perspectiva conciliadora, en cuanto que cree que no se puede considerar a la Tecla de estos *Hechos* un personaje sin barnizar de la mujer del cristianismo primitivo, pero eso no es óbice para que no se pueda indagar hoy en los roles y en los valores sociales de las mujeres, así como sus experiencias históricas de ascetismo e itinerancia. Aunque en *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Graeco Roman Mediterranean* (2011) Kraemer insiste en que los *A. Paul. et Thecl.* muestran mujeres reales bautizando, enseñando y ejerciendo autoridad de formas variadas. Lehtipuu (2010, 359) avanza en esa línea que la afirmación de que no reflejan la realidad de un relato sobre mujeres es un tanto exagerada, en especial porque esta fuente describe muchas de las situaciones a las que se tendrían que enfrentar las mujeres cristianas en la vida real: matrimonios con hombres paganos, mujeres ricas que, como la viuda Trifena, actuaban a modo de matronas de asociaciones culturales, etc. Por otra parte, también considera que 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. No obstante, si bien es verdad que en los *A. Paul. et Thecl.* Tecla protagoniza una serie de acciones que se podrían catalogar como desafiantes para otros textos cristianos contemporáneos, no termina de romper del todo con el orden patriarcal vigente, por lo que este personaje femenino podría ser una herramienta para reflejar la autoridad apostólica de Pablo.

Los *A. Paul. et Thecl.* tienen importantes semejanzas con otros relatos apócrifos de los *Hechos de los apóstoles*, pero se ha convertido en una especie de epítome de las aventuras de las heroínas de este tipo de textos (Cooper, 1995, 1), en los que es habitual encontrarse con personajes femeninos que, tras escuchar las enseñanzas del respectivo apóstol, tratan de seguirle rompiendo con sus roles sociales, desatando las iras del marido y otras autoridades masculinas, que tratarán de castigar duramente a la mujer. Su opción por el ascetismo les lleva a ser acusadas de destruir el hogar tradicional, proyección del orden del estado. Además, al igual que ocurre en este tipo de textos,

Tecla, una joven y bella heroína, forma parte de un triángulo de relaciones dramáticas compuesto por Pablo y las autoridades masculinas del relato (su prometido, los magistrados, el sirio Alejandro, etc.) y por ella. Burrus (1987, 87), al analizar las conductas femeninas en los *Hechos* apócrifos de los apóstoles, observa que hay cierta tendencia a mostrar personajes femeninos que transgreden las fronteras convencionales de la esfera femenina, abandonando el hogar e introduciéndose en el mundo masculino provocando desaprobación, hostilidad y constantes ataques a su pudor y honestidad. En los *A. Paul. et Thecl.* también son notables las similitudes con las novelas griegas, como demostró Kate Cooper en su magnífico estudio *The Virgin and the Bride*. Elliot (1987, 48) entiende también que nos hallamos ante un romance hagiográfico más que ante una hagiografía épica: unos amantes que se guardan fidelidad y que a pesar de todos los obstáculos acaban reuniéndose en un final feliz. El amor “novelesco” de la Tardoantigüedad cristiana ha metamorfoseado el género original, donde los héroes acaban casta y legítimamente casados, por una pasión de otro mundo donde los protagonistas acaban abrazando una santa muerte (Cooper, 1996, 44). A pesar de que Aristóteles (*Poet.* 1454A, 23-24) aconsejaba que no se mostrase en estas obras la una mujer como un sujeto inteligente, Konstan (1994, 26) observa que en la novela griega era habitual que la mujer adquiriera un rol más activo y con una mayor confianza en sí misma. Hagg (1994, 59) también opina que las mujeres eran las verdaderas heroínas de las novelas; tanto que Calirroé, Parténope, Antia, etc. son más astutas que sus esposos y amantes, lo que de nuevo nos situaría ante una posible audiencia femenina. Pero para Egger (1994, 32-33), en cambio, a pesar de que son mujeres que desprenden un gran poder emocional además de un erotismo cautivador, al mismo tiempo aparecen como unos sujetos socialmente restringidos y sin poder real, esto es, más del gusto de una audiencia masculina.

Hay que considerar otros elementos como la carga erótica de la relación de Tecla y Pablo y los obstáculos que ambos han de superar. Los *A. Paul. et Thecl.* comparten varios tópicos con las novelas helenísticas: la constante itinerancia (*wandering motif*), pues Tecla está en constante movimiento, rompiendo así las convenciones sociales; el tópico aretalógico, los milagros a través de los cuales Tecla es salvada de la muerte en más de una ocasión; el motivo teratológico, pues los animales se comportan de una manera inesperada y antinatural; el tópico de la muchedumbre como ayudante, el tópico del celibato (entendido aquí como virginidad), el tópico de la belleza de la heroína, el

vestirse en ropajes de hombres o el del amor a primera vista. Mientras una de las funciones fundamentales de la novela griega era la de reforzar el matrimonio y la familia reproductiva como la fundación de la sociedad cívica, los *A. Paul. et Thecl.* parecen estar parodiando y resistiéndose a esa ideología romántica (Cooper, 1996, 44).

Uno de los aspectos que se emplearon en favor de que estos *Hechos* fueron concebidos por una mujer es el considerable contraste que se aprecia en la caracterización de los géneros. Las mujeres del relato son por lo general descritas con benevolencia, en solidaridad con la heroína del relato. Destaca entre ellas Trifena, que acoge a Tecla en su casa. Ellas también protestan durante el juicio en Antioquía, lanzando más tarde perfumes a la arena que aturden a los animales. Por su parte, los hombres son presentados en toda su brutalidad, como Dimas y Hermógenes, los enemigos de Pablo, o el sirio Alejandro. Incluso el mismo Pablo muestra una actitud un tanto ambigua respecto a Tecla: cuando esta solicita ser bautizada, Pablo se niega por temor a que la belleza de la joven le haga sucumbir en la tentación (*A. Paul. et Thecl.* 25), a la vez que muestra una gran preocupación por ella y reza para que Dios le salve del fuego. Este contraste entre los géneros se traslada al mismo reino animal, pues es una leona la que protege a Tecla en la arena frente al ataque de un león (33).

No obstante, no se debe hacer una lectura forzada de las fuentes y esta visión requiere de matizaciones. No todas las mujeres son aliadas de Tecla. Su madre Teoclía, una de las antagonistas del relato, exige que su hija reciba un castigo ejemplar (20)²⁷⁵. Además, cuando Tecla es condenada por primera vez, tanto hombres como mujeres levantan la pira (22). Cuando está en la arena, la leona protege a Tecla del ataque de una osa a la que acaba matando (33)²⁷⁶. Por otra parte, no todos los hombres de los *A. Paul. et Thecl.* son tan malvados. Támiris da muestras de amar profundamente a su esposa (10), y solo actúa contra Pablo cuando es aconsejado por los enemigos de este, Dimas y Hermógenes. Los magistrados también manifiestan un carácter ambiguo, pues el gobernador Cestilio muestra una actitud prudente con Pablo y escucha sus hazañas (16, 17 y 20) y el gobernador de Antioquía está triste cuando castiga a Tecla (21 y 35). Por lo tanto, este supuesto contraste entre géneros no es tan radical como podría parecer en un principio.

²⁷⁵ El nombre de la madre biológica de Tecla, Teoclía, la alinea con el panteón griego, con lo que desde un primer momento sabemos que se va a oponer a la voluntad de su hija (NELSON, 2014, 105).

²⁷⁶ DAVIS (2001, 10) reconoce al animal como un oso, no una osa. JENSEN (1999, 36, n. 58) señala que el género de la osa no se recoge en las traducciones inglesas.

Otro aspecto a destacar es la encendida defensa de la virginidad que encontramos en el texto. Los *A. Paul. et Thecl.* se insertan así en esa literatura cristiana que comenzará a apostar por la virginidad, la continencia y la pureza femeninas, en contra de lo que podemos leer en otros escritos cristianos más o menos contemporáneos como las *Cartas Pastorales*. Los enemigos de Pablo dicen de él que proclama que para la resurrección es necesaria la castidad y que la carne permanezca sin mácula (*A. Paul. et Thecl.* 12). Es verdad que, tal y como advierten Piñero y Del Cerro (2004, 74), al ser Dimas y Hermógenes quienes ponen en boca de Pablo estas palabras, están tratando de exagerar el contenido de sus enseñanzas, como que la virginidad es un requisito para la resurrección, para que Pablo reciba así un duro castigo. Pero esto concuerda con lo que Pablo predica al comienzo de los *A. Paul. et Thecl.* en casa de Onesíforo, en un discurso muy al estilo del Sermón de la Montaña de los Evangelios de Mateo y Lucas:

Bienaventurados los que conservan pura su carne (...). Bienaventurados los castos (...). Bienaventurados los que tienen mujer como si no la tuvieran (...)
Bienaventurados los cuerpos de las vírgenes, porque ellos agradarán a Dios y no perderán la recompensa de su pureza. (*A. Paul. et Thecl.* 5-6)²⁷⁷

En las *Cartas Pastorales*, en cambio, se urge a la mujer a casarse y se proclamaba que solo serían salvadas las que hubieran tenido descendencia (1 Tm 2, 15). Ni siquiera el Pablo original era tan radical ni tan socialmente disruptivo: él optaba claramente por el celibato, pero no despreciaba el matrimonio para aquellos que corrían el riesgo de sucumbir a la tentación de la carne (1 Cor 7, 9). La herencia de Pablo resultó tan ambigua que, como se puede observar, justifica tanto a los que apostaban por el ascetismo como por los que contemplaban el matrimonio como la forma natural de vida.

Lehtipuu (2010, 357) opina que este punto tan contradictorio, junto con otros, no puede ser una casualidad. Las *Cartas Pastorales* son de una mayor antigüedad, con lo que el redactor de los *Hechos de Pablo y Tecla* estaría tratando de aportar su visión particular sobre el legado de Pablo. Piñero y Del Cerro (2004, 755), basándose en que en la reunión en casa de Onesíforo no hay mención a la carne y al vino (*A. Paul. et Thecl.* 5), plantean la posibilidad de que detrás del texto esté la mente de un miembro de la secta encratita. O, tal y como sugirió D. McDonald (1983, 34), los escritos deuteropaulinos están respondiendo a las leyendas orales que más tarde desembocarían

²⁷⁷ Todas las traducciones de los *A. Paul. et Thecl.* son de PIÑERO - DEL CERRO (2004).

en los *A. Paul. et Thecl.* y que no serían más que los cuentos de viejas a los que se hace mención en 1 Tm 4, 7. Difícilmente se sabrá si el autor que dio forma a estos *Hechos* en los que una mujer enseña, se bautiza a sí misma y en los que se ignora las palabras de Pablo sobre el silencio y la sumisión de las mujeres en las asambleas, o bien ignoró las enseñanzas del apóstol, o bien desarrolló una exégesis alternativa, diferente de la de los Padres de la Iglesia, que compatibilizaron las enseñanzas de Pablo sobre la “igualdad” (Gal 3, 28) con las convenciones sociales vigentes (Lehtipuu, 2010, 373).

Por otro lado, ha habido intentos de conciliar estos hechos con el contenido de las *Cartas Pastorales*. Las cartas prohíben con dureza la enseñanza de la mujer al hombre, aunque el autor de la *Carta a Tito* aconseja que la mujer anciana enseñe a la joven (Tt 2, 4-5), pero Tecla enseña a Trifena, que es mayor que ella. Ciertamente, como veremos, Tecla enseña solo a mujeres, aunque cuando va en busca de Pablo lo hace acompañada de hombres y mujeres (*A. Paul. et Thecl.* 40), con lo que parece ser que su enseñanza no era exclusiva del género femenino.

5.1.2.2. Análisis del texto: *tópoi* de masculinización y feminización de Tecla de Iconio

Tecla es una joven y bella mujer prometida y de rango social elevado (al igual que el personaje femenino de las novelas antiguas) que, cuando Pablo llega a la ciudad de Iconio, queda prendada de sus enseñanzas. Decidida a acompañarle, Tecla es condenada a la hoguera. Tras ser salvada milagrosamente, va en busca de Pablo y le acompaña a Antioquía, donde, con motivo del rechazo a Alejandro, vuelve a ser condenada. Una vez más, una intervención divina le salva de la muerte y, tras permanecer un tiempo en casa de la viuda Trifena²⁷⁸, acude de nuevo donde está Pablo, que le encomienda predicar la palabra de Dios, lo que Tecla hará hasta su muerte. A lo largo de estos acontecimientos se sucederán una serie de acciones que analizaremos con detenimiento, pues ofrecen importantes elementos que luego encontraremos en los textos martiriales con presencia femenina.

La llegada de Pablo a Iconio produce una gran conmoción. Su predicación sobre la pureza atrae a muchas mujeres vírgenes, entre ellas Tecla, una joven que es

²⁷⁸ Trifena es una mujer a la que Pablo alude en sus saludos a la comunidad romana (Rm 16, 12) pero es muy habitual entre los escritores del siglo II emplear nombres de textos anteriores y crear una historia en torno a ellos. Por ejemplo, Demas, Hermógenes, Onesíforo y Alejandro aparecen en 2 Tm.

presentada como un personaje femenino que responde a las expectativas del momento: virgen antes del matrimonio y prometida a Támiris, con lo que se halla en camino de convertirse en esposa. Queda prendada de la voz y las enseñanzas de Pablo y permanece largo tiempo junto a la ventana, inmóvil, sin comer ni beber. Esto provoca la reacción de su madre Teoclía, que se refiere a Pablo como un extranjero que predica palabras engañosas. Esta descripción de la madre de la joven concuerda con algunos aspectos que hemos señalado en la crítica de autores paganos a la religión cristiana y sus maestros itinerantes, que seducen a las mujeres con hábiles palabras y se aprovechan de su debilidad intelectual:

[*Teoclía a 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, que me extraño cómo su virginal pudor puede turbarse tan terriblemente.** (A. Paul. et Thecl. 8)

Este fragmento tan novelístico ha hecho considerar a Bremmer (2001, 165) la evidencia de que los redactores de los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles* se habían imbuido de las novelas de su tiempo y se inspiraron en ellas, al menos en parte y en algunos pasajes. A pesar de que hay diferencias notorias, pues el final “feliz” lo ocupa el martirio del apóstol o la castidad, no el matrimonio, para Thomas (1998, 278) las novelas griegas y los *Hechos* están hablando el mismo idioma narrativo. El hecho de que Tecla permanezca sin comer y beber recuerda a los casos de enamoramiento de las novelas románticas y su enfermedad del amor (“*lovesickness*” en Streete, 2009, 82), pero, a diferencia de estas, la historia no avanza hacia un matrimonio feliz entre dos miembros de la aristocracia, sino que los acontecimientos se suceden hacia una narración de carácter prácticamente martirial. Cuando Támiris y Teoclía lamentan y lloran por haber perdido a una esposa o a una hija, es como si hubieran sucumbido en una batalla y Tecla fuese un rehén, como si la joven hubiese muerto de cara a estos roles. Su hija y prometida está muerta socialmente. Es como si Tecla hubiera dejado de existir. Está continuamente como fuera de lugar de lo que cabe esperar de una mujer en edad casadera y de su condición social. No es solo una hija desobediente, sino que Tecla ha sufrido una muerte metafórica, y por eso se lamenta su familia (Barkman, 2011, 60).

La joven ignora estos hechos y centra toda su atención en las palabras de Pablo. La ventana de la casa de Tecla en este pasaje funciona a modo de límite entre el mundo interior, donde aún permanece Tecla, y el mundo exterior, al que se enfrentará cuando

finalmente decida seguir a Pablo. 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. Támiris, preocupado por perder a su futura esposa y aconsejado por los enemigos de Pablo, decide acudir donde el gobernador Cestilio para acusar al apóstol, al que ya se había referido como un “seductor de almas jóvenes y vírgenes que les engaña para que no se casen” (*A. Paul. et Thecl.* 11) y le acusa de corromper a las mujeres:

[*Támiris a Pablo*]: “Has corrompido la ciudad de Iconio y a mi prometida, de modo que no quiere casarse conmigo. Vayamos ante el gobernador Cestilio”. Toda la muchedumbre decía: **“Quita al mago de en medio, pues ha corrompido a nuestras mujeres.”** (*A. Paul. et Thecl.* 15.2)²⁷⁹

La imagen de Pablo que los personajes antagonistas transmiten recuerda a lo que Celso escribió sobre Jesús y su facilidad para corromper y embaucar. En los *A. Paul. et Thecl.* está muy presente ese miedo al cristianismo como elemento destructor de la familia y como pervertidor del orden social, que también se manifiesta en otros *Hechos* apócrifos de los apóstoles. Además, Támiris considera a Pablo un rival en su pugna por Tecla y está luchando por su honor, pues resulta una humillación ser abandonado por su prometida. Una vez que el apóstol ha sido arrestado y encarcelado, Tecla, a la que no le basta solo con escuchar al apóstol, decide ir a visitarle a la cárcel. Para ello soborna al portero de su casa y al carcelero y acude de noche a la celda donde se encuentra Pablo. Es una escena que recuerda a la mujer del molinero en la novela de Apuleyo o a las viudas que acuden a la cárcel a visitar a Peregrino en la obra de Luciano de Samosata. Tecla es una mujer que, de ser una hija y prometida ejemplar, tras la llegada del apóstol sale de casa de noche en el mayor de los secretos, dejando de lado su responsabilidad de preservar su pudor y el honor de su prometido. Está transgrediendo las convenciones sociales de la Antigüedad. Además, cuando se desprende de los objetos que emplea para los sobornos (brazaletes y un espejo), se está desprendiendo también de su estatus social e incluso de su género. Streete (2009, 83) piensa que estos objetos son los lazos que le unen a su familia y reflejan, como el espejo, el cosmos, su mundo, incluido el matrimonio, como si fueran joyas que formasen parte de la dote.

²⁷⁹ Esto hace que el episodio de Pablo en Iconio de estos *Hechos* sea incompatible con lo que se cuenta en los *Hechos de los Apóstoles* atribuidos a Lucas. Mientras que en el primero Pablo es denunciado por Támiris y juzgado por haberle arrebatado a su prometida, en el segundo, además de otras inconsistencias, son los judíos los que incitan a las autoridades a perseguir a Pablo (*Hch* 14, 1-5).

Cuando se produce el encuentro entre Pablo y Tecla en prisión se desarrolla una escena de gran carga erótica, producto de esa irrefrenable pasión que la de Iconio sentía cuando escuchaba las palabras de Pablo desde su ventana. Sentada a los pies de Pablo, al igual que María de Betania con Jesús (Lc 10, 39), escucha embelesada las enseñanzas del apóstol:

(...) y, sentándose a sus pies, se puso a escuchar las grandezas de Dios. Pablo no albergaba ningún temor, sino que se conducía con la libertad de Dios, y la fe de Tecla aumentaba mientras besaba sus cadenas. (*A. Paul. et Thecl.* 18)

Una vez Támiris descubre que Tecla está en la cárcel, la encuentra como “encadenada” por el amor. Esta relación entre Pablo y Tecla recuerda a la novela griega y sus flechazos de enamoramiento entre los dos personajes. Su amor, a pesar de todos los obstáculos y trabas orquestadas por sus enemigos, acabará triunfando. No obstante, nos estamos refiriendo en este caso a un amor puramente espiritual y nunca carnal. Tecla está espiritual y locamente enamorada de Pablo y por eso le sigue y permanece fiel a él en todo momento (Schüssler-Fiorenza, 1989, 22). Por su parte, Jackson-McCabe (2010, 275) ha contemplado en esta relación la influencia de lo que podría ser una especie de *agogé*, una magia según la cual la mujer se siente fuertemente atraída al realizador del hechizo hasta el punto de abandonar su hogar. El mismo autor de los *A. Paul. et Thecl.* 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. De hecho, las versiones latinas cambian los términos de esta frase y es al amor de Cristo a lo que Tecla está encadenada. Una vez que la familia descubre a la joven en la prisión en semejante actitud, su disponibilidad sexual para con el apóstol debía ser muy evidente, según las convenciones de la Antigüedad.

Este nuevo hecho desencadena aún más la furia de los habitantes de Iconio y llaman de nuevo al gobernador. Cuando Pablo es llevado al tribunal, Tecla permanece en el suelo donde Pablo había permanecido en prisión, sin duda producto del dolor y el sufrimiento que le produce el haber sido separada de su “amor” espiritual. Cuando el gobernador ordena que ella también sea llevada al tribunal, parte rebosante de gozo, de la misma forma que acudirán muchas mártires a su condena final. El de Tarso, sin haber realizado ni un acto milagroso, sino que simplemente por la devoción que suscita entre las jóvenes de Iconio, es acusado de ser un mago:

El gobernador ordenó traer a Pablo ante el tribunal, mas Tecla andaba rondando por el lugar en donde Pablo, sentado en la cárcel, le había enseñado. El gobernador ordenó que trajeran también a aquella ante el tribunal. Tecla, gozosa y alegre, salió de allí. La muchedumbre, cuando trajeron de nuevo a Pablo, gritaba aún más fuerte: “Es un mago. ¡Quitadle de en medio!” (A. *Paul. et Thecl.* 20)

Siguiendo con la descripción benevolente de las autoridades romanas de estos hechos, el gobernador escucha a Pablo con agrado (*ibid.*) y cuando pregunta a Tecla por qué no se desposa con Támiris, esta permanece en silencio, únicamente mirando a Pablo, con lo que continuamos con esa profunda devoción que la de Iconio siente por el apóstol. Una vez que ha sido condenada y está siendo dirigida a la estaca para ser quemada, Tecla solo está pendiente de buscar a Pablo, como un cordero busca a su pastor:

Como un cordero que 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 dijo: “Como si yo no fuera capaz de resistir, ha venido Pablo a contemplarme”. Y continuó mirándolo fijamente, pero él subió al cielo. (A. *Paul. et Thecl.* 21)

Tecla no contempla a Pablo sino a Dios mismo, a pesar de que no parece darse cuenta de ello, pues cree que es Pablo quien ha ido a contemplarla. Pero cuando Tecla vuelve a fijar su mirada en la persona que ella pensaba que era Pablo, esta desaparece en los cielos. Tecla no necesita a Pablo de intermediario, sino que ahora disfruta ella misma de las revelaciones de Dios. No obstante, a diferencia de otros textos donde, como Perpetua, el agraciado narra sus visiones y revelaciones, Tecla no lo hace. Es evidente que cuenta con el poder de Dios, a pesar no describir su relación personal con la divinidad. Tecla disfruta de uno de los grandes dones de los que son merecedores los que van a sufrir el martirio: las visiones. Esto evidencia su progresión espiritual, pero esta imagen que realza el valor de la figura de Tecla se ve enseguida mermada por lo que dice la joven: Pablo se le ha aparecido temiendo que Tecla no fuera a resistir, reflejo de esa convención cultural que contempla a la mujer como un sujeto débil tanto física como intelectualmente. Tecla cree que la presencia de Pablo es producto de su miedo a que ella no fuese capaz de soportar la dureza de un juicio y su posterior condena.

Teoclía, entonces, ordena que su hija sea quemada a modo de escarmiento y ejemplo para el resto de mujeres de Iconio:

[*Teoclía al gobernador Cestilio*]: “Quema a esta **impía**, quema a **esta enemiga del matrimonio** en medio del teatro, para que se atemoricen todas las mujeres que reciben de este hombre enseñanza.” (*A. Paul. et Thecl* 20)

Para Cooper (2014, 77-79), es este uno de los enfrentamientos entre madre e hija más duros de la literatura antigua. Tecla no es condenada por su nueva fe, sino por violar el orden social, por ser una enemiga de los dioses romanos y porque es vista como un sujeto subversivo y peligroso por su asociación con un hombre santo cristiano. Esta reacción tan violenta por parte de la madre de Tecla indica hasta qué punto la nueva fe altera el funcionamiento del mundo de entonces. Teoclía pide que su hija sea duramente castigada por ser célibe, enemiga del matrimonio, por ser una criminal, con lo que el texto, a pesar de que ella no ha vuelto a casarse (como mandaría la ley Julia Papea sobre las viudas), caracteriza a Teoclía en línea con la imagen tradicional de la madre preocupada porque su hija cumpla con sus obligaciones civiles, como la legislación de tiempos de Augusto, y antepone así el bien de la comunidad civil al de su propia hija. Por su parte, para Torres (2005, 198) es bastante peculiar que sea la madre la que se encargue de solicitar un castigo para su hija y que no sea el padre de la joven, al que no se le menciona a lo largo de los *A. Paul. et Thecl.*, aunque Teoclía no es en ningún momento descrita como una viuda²⁸⁰. Además, Teoclía teme que otros miembros impresionables de la sociedad de Iconio se dejen engatusar por el ejemplo de Tecla, de ahí que el castigo deba ser ejemplar.

Tecla es víctima de la visión crítica de una “*outsider*”, de un miembro de la opinión pública que contempla como, por efecto de las palabras de Pablo, su hija estaba transgrediendo el orden familiar, pilar fundamental en la sociedad de la Antigüedad. Además, siendo como son Tecla y Támiris miembros de dos familias adineradas, su contribución civil a la ciudad estaba en serio peligro²⁸¹. Es muy llamativo que, mientras que Pablo es simplemente azotado y expulsado de la ciudad, Tecla sea condenada a la muerte en el fuego. Ella supone un desafío mayor para la ciudad de Iconio, pues ha abandonado la modestia femenina no para consumir el matrimonio con Támiris, sino para seguir a un extraño que ha provocado que Tecla se comporte de manera

²⁸⁰ El autor se refiere a Tecla como una “cierta virgen, hija de Teoclía”. En la literatura de la época la designación paternal era siempre preferible a la maternal. En los textos cristianos como el *Evangelio de Lucas* (4, 22), que emplea la asignación maternal sobre la paternal, este hecho indica que hay una ausencia de la figura paterna (NELSON, 2010, 118). Esta hipótesis se refuerza en el momento en el que todos los miembros de la *domus* lloran la pérdida de Tecla, incluidos los sirvientes, pero en esa lista el padre de la joven tampoco hace acto de presencia.

²⁸¹ PIÑERO - DEL CERRO (2004, 739) señalan que en las versiones latina y siria Támiris es el hijo de un rey o de un personaje principal de la ciudad de Iconio, con lo que la afrenta era todavía mayor.

escandalosa, como salir de casa en mitad de la noche para ir a ver a Pablo, un hombre extranjero y del que ni siquiera es pariente. Cuando Tecla reniega de forma tan vehemente de lo que se espera que haga, la comunidad afectada por su comportamiento reacciona con la misma vehemencia, siendo el caso de Teoclía un ejemplo.

Las decisiones de castigar a los condenados provocan en el gobernador un profundo dolor. Por un lado, el autor continúa aquí con el retrato benevolente de las autoridades romanas, pero a la vez está mostrándonos a un personaje masculino investido de un gran poder que se ve afectado por las emociones, cuando la masculinidad precisaba de un férreo control de las mismas. Además, este dolor que siente el procónsul manifiesta que se trata de una sentencia injusta, tan injusta que hasta un enemigo de los cristianos es consciente de semejante injusticia.

La pira es montada por niños y muchachas en Iconio, precisamente por aquellos que se conforman con los roles sociales a los que Tecla ha renunciado. Tecla es desnudada y el gobernador prorrumpe en lloros, mostrando de nuevo su emotividad y su falta de masculinidad. Las lágrimas del gobernador son producto de la contemplación de la fuerza que reside en el cuerpo de la joven, aunque en algunas variantes del texto se refieren a su belleza o a la fuerza de su belleza, lo que viene a confirmar el empleo del cuerpo femenino como un instrumento para erotizar y aumentar la carga dramática de la historia. Por otra parte, la fuerza que desprende Tecla es tan notoria que esta puede ser advertida ya incluso por las autoridades romanas (*A. Paul. et Thecl. 22*). ¿Cuál es el poder que el gobernador percibe en Tecla? Para Streete (2009, 84) es el poder que la mujer ha adquirido tras haber optado por la integridad de la carne, donde reside también su fortaleza espiritual. Es el poder aprobado por Dios, la divinidad que a continuación va a desatar una gran tormenta para proteger a Tecla.

A pesar de que son los verdugos los que le ordenan que suba a la pira, es ella misma la que trepa por la leña tras hacer el signo de la cruz. Tecla es así la que decide finalmente su destino, la que está dispuesta a morir, pero por ser su propia voluntad. No es la víctima pasiva de la violencia de las autoridades romanas y las gentes de Iconio. Los verdugos prenden fuego a la pira, pero las llamas no tocan a Tecla y se produce una intervención divina que le permite salvarse:

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. (*A. Paul. et Thecl. 22*)

Dios, sintiendo compasión, proyecta una nube cargada de lluvia y granizo que cae en tromba sobre los habitantes de Iconio que contemplaban la ejecución de Tecla, produciendo muchas muertes. Además, se apaga el fuego de la pira y Tecla se salva. La nube había cubierto igualmente la desnudez de Tecla, lo que demuestra hasta qué punto era frágil la pureza femenina, además del papel de la divinidad cristiana, entendida como un ente masculino, como garante del pudor y la pureza sexual de Tecla. Además, Henery (2011, 171) cree que, gracias a que la joven ha conservado su carne pura, su cuerpo se ha convertido en templo de Cristo y es por eso que, al igual que en los evangelios, el cielo se ensombrece (Mt 27, 51). Es este pudor el que a su vez actúa como punto donde reside la fortaleza espiritual-moral y el favor divino del que disfruta Tecla (Davis, 2001, 26).

Tras salvarse del fuego, la joven acude en busca de Pablo, que se encuentra con Onesíforo y su familia y que permanece en ayunas y rezando para que Tecla hubiese logrado salir del suplicio sana y salva. Tecla le encuentra precisamente así, rezando para que el fuego no le tocara, y ella responde dando las gracias a Dios porque había sido salvada para reunirse de nuevo con su maestro Pablo, que agradece a la divinidad el haber hecho realidad lo que había estado orando con fervor. Esto puede hacer pensar que la salvación de Tecla es entonces resultado de las oraciones y las ayunas de Pablo, que han provocado la intervención de la divinidad, no de que Tecla haya ascendido a la pira haciendo el signo de la cruz y metamorfoseándose en Cristo mismo (Henery, 2011, 172).

Tecla aparece a lo largo de los *A. Paul. et Thecl.* como una mujer decidida a acompañar a Pablo. Tras haber sido salvada milagrosamente de la primera condena, acude rápidamente donde está el apóstol. Cuando Tecla abandona Iconio también ha dejado atrás su identidad para adoptar una nueva: es ahora una poderosa virgen esclava de Dios (Streete, 2009, 84). El celibato permite a Tecla disfrutar de una nueva autonomía. Al haber rechazado el matrimonio para seguir las enseñanzas de Pablo, puede moverse fuera de los límites que determinaban las convenciones sociales. Está escapando al control masculino gracias a su adquirida autodeterminación. El abandono de sus responsabilidades domésticas ha adquirido una dimensión pública. Su

independencia hará que se intente acabar con ella de nuevo. Pero a la vez estos *Hechos* están demostrando que el celibato (y la virginidad) era algo más fácil de asumir para las mujeres pertenecientes a las familias más acomodadas que a las humildes²⁸². Pues aquí estas acciones escapistas al control masculino y la adquisición de una autonomía lejos del matrimonio están protagonizadas por dos mujeres: Tecla, y más tarde la viuda Trifena, que son miembros de familias ilustres.

En el reencuentro entre Pablo y Tecla se produce uno de los pasajes más significativos de estos *Hechos*:

Dijo Tecla a Pablo: **“Voy a cortarme la cabellera y te seguiré adonde vayas”**²⁸³. Pablo respondió: “Los tiempos son malos y tú eres hermosa... no sea que te sobrevenga una tentación peor que la primera y no puedas resistir, sino que desfallezcas”. Replicó Tecla: “Concédeme solamente el sello de Cristo y no me alcanzará ninguna tentación”. Añadió entonces Pablo: **“Ten ánimo, Tecla, y recibirás el agua.”** (*A. Paul. et Thecl. 25*)

Tecla desea cortarse los cabellos, asemejar su apariencia a la de un varón en el momento de seguir a Pablo. La melena femenina, de gran potencia erótica, es atributo de la belleza femenina a la que Tecla está renunciando²⁸⁴. Pero él se niega, argumentando que son tiempos oscuros y que por su belleza es posible que le sobrevenga una tentación, una prueba más dura que la primera y que ya no pueda ser superada. El apóstol recurre por lo tanto al estereotipo de la flaqueza y la endebles espiritual femenina y evidencia a su vez esa faceta un tanto ambigua que Pablo muestra con su seguidora. ¿Por qué se opone Pablo en un principio a que Tecla vaya con él? Ella ya ha demostrado haber creído firmemente en sus enseñanzas sobre la virginidad y se ha enfrentado con gran valentía a la muerte. Sin embargo, Pablo teme que en un nuevo juicio Tecla flaquee y se comporte como una cobarde (*deilandreses*), pues Pablo emplea aquí el término *andreía*, la palabra griega que designaba la virtud masculina del coraje y la virilidad. A pesar de que Tecla ha superado con éxito una dura prueba, Pablo teme que su seguidora deje de ejercer el autocontrol “masculino” y actúe como una mujer. O, ¿quizás teme que la compañía constante de una mujer joven y atractiva puede comprometer su ministerio? (Cooper, 1995, 2) ¿Por qué Tecla se quiere cortar los

²⁸² Cf. BREMMER (1996, 58); BROWN (1988, 6-21).

²⁸³ Según PIÑERO - DEL CERRO (2004, 755, n. 135), en la versión latina lo que dice Tecla es que sea Pablo el que le corte la cabellera.

²⁸⁴ La sensualidad de los cabellos femeninos es un recurso que también se emplea en otros textos martiriales como el de Inés, Eulalia o figuras ascetas y de redención como María Egipcíaca.

cabellos? ¿Lo hace para asemejarse a un hombre? ¿O es el propio Pablo el que teme sucumbir a la belleza de Tecla? ¿Está Tecla así renegando, al cortarse el pelo, a la necesidad de llevar velo, en contraposición con lo que Pablo dicta en su *1ª Carta a los Corintios* (11)?

Por otro lado, cuando Tecla solicita a Pablo ser bautizada, Pablo se niega y le ordena que se muestre paciente. Esta actitud distante y fría de Pablo respecto a Tecla y su renuencia por temor a la fragilidad del espíritu femenino parece estar anticipando la postura de posteriores ascetas y padres del desierto en torno a la mujer. Streete (2009, 86) piensa que estas negaciones de Pablo a Tecla (a que le siga y a ser bautizada) responden a un lugar común en las historias martiriales femeninas: la paradoja de que el cuerpo femenino es una fuente de fuerza, pero a la vez es una fuente de debilidad y de tentación. El cuerpo de Tecla es eso, una tentación, y por eso ha de ser puesto a prueba una y otra vez, de manera que la feminidad de ese cuerpo quede resaltada constantemente. Por otra parte, puede ser que, estando bautizada, Tecla piense que así estará protegida de la tentación, así como de su capacidad para tentar a otros, lo que de hecho ocurrirá con el sirio Alejandro. O simplemente Pablo es capaz de vislumbrar el extraordinario bautizo de Tecla en Antioquía y por ello se opone a bautizarla en ese momento.

Pablo y Tecla marchan finalmente juntos a Antioquía, a pesar de que el de Tarso se ha negado a bautizarla y a hacer de ella su discípula. Aymer (1997, 51) contempla aquí un problema al que tiene que hacer frente el redactor de los *Hechos*, que trata de conciliar dos historias diferentes (la de Iconio y la de Antioquía), que son muy persuasivas, pero a la vez bastante contradictorias. Al de poco de entrar en la ciudad Tecla se va a ver acosada por un hombre, Alejandro, ciudadano ilustre de la ciudad. Este, nada más ver a la joven de Iconio se enamora, poniendo en primera plana la dimensión física, la carnalidad del cuerpo femenino:

Pero el sirio, que era poderoso, la rodeó con sus brazos en la calle. Más 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 haberme querido casar con Támara he sido expulsada de la ciudad”**²⁸⁵. **Puso sus manos sobre Alejandro, le desgarró la**

²⁸⁵ De nuevo se vuelve a hacer hincapié en que Tecla no ha sido condenada por ser seguidora de una nueva religión, sino por no haberse casado con Támara y haber puesto en jaque la institución familiar.

clámide, le arrancó la corona de su cabeza y lo dejó en ridículo. (*A. Paul. et Thecl. 26*)

La actitud de Alejandro nos muestra hasta qué punto una mujer viajera, una mujer en el marco de un contexto público, era sinónimo de disponibilidad sexual y carencia de pudor o vergüenza. ¿Es atacada precisamente por llevar a cabo acciones que como mujer no le corresponden? ¿O lo es por no molestarse en proteger y esconder su belleza con un velo, como les correspondía a las vírgenes, y estar así expuesta a la mirada y el deseo de los hombres? Tecla es una virgen que está en un espacio público, en compañía de un forastero y sin el permiso de su familia (y sin velo, añadiría seguramente Tertuliano), con lo que la joven cumple con todos los requisitos para ser vulnerable. Pese a que Alejandro, que supone que Tecla es propiedad de Pablo, le ofrece a este dinero y presentes por quedarse con Tecla, lo que demuestra que aun así el sirio reconoce la autoridad que el compañero masculino de Tecla tiene sobre ella, el apóstol se desentiende de la situación y niega conocer a la joven. Pablo está rechazando actuar como guardián de Tecla, como garante de su honor, y está reconociendo la capacidad de Tecla de asumir una competencia tan masculina como era el proteger su propia dignidad:

(...) (Alejandro) pretendía ablandar a Pablo con dinero y presentes. Pablo le dijo: “No conozco a la mujer de la que hablas, pues no es mía.” (*A. Paul. et Thecl. 26*)

Otra posible lectura de este mismo hecho podría ser que el autor trata de hacer ver que la protección que supuestamente Pablo ejerce sobre Tecla no siempre es fiable, muy diferente de la protección que sobre Tecla ejercerá la viuda Trifena. De hecho, tras este pasaje Pablo desaparece por largo tiempo de los *A. Paul. et Thecl.* y, a diferencia de lo que ocurre en Iconio, no le apoya con sus oraciones. Esta constante ausencia de Pablo en muchos pasajes determinantes o su falta de ayuda sirven, por un lado, para enfatizar el papel de Tecla y, por otro, para reforzar su autonomía, persistencia y fortaleza.

Tecla se enfrenta entonces al sirio Alejandro informándole de su estatus en la ciudad de Iconio, haciéndole frente y humillándole: le desgarró la clámide y le arranca la corona de la cabeza. Alejandro es un hombre que ha tratado de humillar a Tecla en un espacio público y ella le humilla en público a él y a voz en grito. Tecla, como ella ha dicho, es la primera entre los iconios²⁸⁶, con lo que esto es más que un conflicto entre

²⁸⁶ De la misma forma que Támara es denominado el primero de la ciudad (*A. Paul. et Thecl. 11*), o Alejandro el primero de los antioquenos (26), Tecla se denomina a sí misma la primera entre los iconios

géneros: es un conflicto entre primeros ciudadanos (Streete, 2009, 87). Castelli (2007, 142) señala cómo Tecla se identifica a sí misma como una extranjera (exiliada de su propia ciudad) y además como una esclava (del Señor), lo que era la quintaesencia de los “outsiders” de la comunidad cívica, los que estaban permanentemente fuera de lugar. Al actuar de esta forma, la joven va a recibir la atención que parece estar buscando. Tecla ha vuelto a demostrar que es una amenaza para el orden social, de la misma forma que se enfatiza su poderío y su autonomía verbal, su capacidad para elegir su propio destino.

Alejandro, que ha quedado en ridículo en un espacio público al ser vencido por una mujer, se venga de Tecla conspirando y denunciando el hecho ante el gobernador. Alejandro se muestra, así, como un personaje despiadado, sin honor, sin vergüenza, que es incapaz de controlar su furia y que actúa de forma injusta. Es, a fin de cuentas, un hombre carente de toda atribución masculina. Tecla es entonces llevada al gobernador y al confesar haber humillado a Alejandro, es condenada a las fieras²⁸⁷, lo que provoca el enfado de las mujeres reunidas a las afueras del tribunal, que claman contra esta decisión gritando: “¡Mala sentencia! ¡Injusta sentencia!” (*A. Paul. et Thecl.* 27). Lo que antes habían hecho las lágrimas del gobernador en Iconio lo están haciendo ahora las mujeres antioqueñas: están denunciando y evidenciando la injusticia que se está cometiendo con Tecla²⁸⁸. Las mujeres de Antioquía, a diferencia de las de Iconio, condenan cada acción contra Tecla, pues en la sección antioqueña del texto las mujeres son vistas siempre de forma muy benévola. Tecla solicita ser mantenida pura hasta el cumplimiento de la condena, y es entonces cuando Trifena, una ciudadana rica, que algunas versiones vinculan con la familia de Nerón²⁸⁹ y madre de una hija difunta, acoge a Tecla en su casa y la protege hasta el día de la ejecución. Trifena, frente a

(*ibid.*). En otros de los *Hechos* apócrifos aparecen referencias similares, habituales en las ciudades griegas, como demuestran inscripciones de Éfeso o Esmirna, aunque el centro de esta autodenominación aristocrática fue Afrodisias de Licia. También era empleado en regiones como Frigia, Bitinia o Pisidia, donde los judíos antioqueños avivaron al “primero de la ciudad” contra el apóstol Pablo (*Hch* 13.50). Por eso BREMMER (2001, 159) cree que los *Hechos de Pablo* pudieron ser escritos en esta zona de Asia Menor, quizás en la misma Iconio.

²⁸⁷ Este tipo de condena, la *damnatio ad bestias*, no era habitual en tiempos de Pablo, cuando tienen lugar los hechos, pero sí en la época en la que el texto es redactado.

²⁸⁸ En la versión latina es toda la ciudad la que protesta, no solo las mujeres (PIÑERO - DEL CERRO, 2004, 759, n. 149).

²⁸⁹ Pese al carácter literario y fantasioso de los *A. Paul. et Thecl.*, Trifena es un personaje histórico: fue reina de Tracia y pariente lejana del emperador Claudio, como señala una de las versiones latinas (PIÑERO - DEL CERRO, 2004, 759, n. 150). Trifena es un nombre que aparece en la *Carta a los Romanos* de Pablo (Rom 16, 12), donde es descrita como una mujer que trabaja duro en el Señor, con lo que es un personaje literario cuya actuación va en la línea de los ideales cristianos del autor (NELSON, 2014, 106).

Teoclía, viene a presentar un modelo ejemplar para la mujer madre y viuda, en un momento en el que este ideal cristiano se tenía que establecer. Frente a Pablo, cuya protección se había mostrado ineficaz en el episodio del acoso de Alejandro, Trifena actúa ahora como guardiana del pudor de la de Iconio y su personaje viene a ser la antítesis de la madre de Tecla, Teoclía. Además, frente a la madre biológica de Tecla, valedora de los valores civiles tradicionales, Trifena responde al modelo cristiano del celibato propuesto en la literatura paulina y postpaulina, pues no ha elegido casarse tras la muerte de su marido y se convierte en la mayor defensora de la virginidad de Tecla, lo que la misma joven reconoce, al igual que recomendaban las *Cartas Pastorales* a las viudas de avanzada edad.

Cuando Tecla es llevada en procesión es atada a una leona. Pero esta, en vez de atacarla, le lame los pies, dando continuidad a la serie de vínculos de solidaridad femeninos que se han ido estableciendo a lo largo del relato y reconociendo el estatus de autoridad espiritual que está alcanzando Tecla:

Cuando se formó un desfile de fieras, ataron a Tecla 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 (*A. Paul. et Thecl.* 28)

Tecla es acusada de ser una sacrílega (*hierósylos*)²⁹⁰, lo que hace pensar que Alejandro podría desempeñar algún tipo de función religiosa en la ciudad de Antioquía, o bien que su virginidad ha sido recibida como un ataque contra el orden social. De nuevo, las mujeres y los niños vuelven a denunciar la injusticia que supone la condena de la joven, pues gritan que en la ciudad se está ejecutando una impía sentencia (28, *cit.*).

Tras esto, Tecla es llevada de nuevo a la casa de Trifena, ya que su difunta hija se le había aparecido en sueños y le había encomendado cuidar de la joven de Iconio:

Después del desfile, Trifena la llevó de nuevo a su casa, pues su hija Falconila²⁹¹, que había muerto, le había dicho en sueños: “**En mi lugar tendrás a Tecla, la extranjera abandonada, para que ruegue por mí** y pueda yo pasar al lugar de los justos.” (*ibid.*)

²⁹⁰ Término empleado también en la comedia romana y en la comedia griega nueva en tono burlesco. Sobre las acepciones del término *hierosyllía*, cf. CHANIOTIS (1996, 66).

²⁹¹ Falconila, hija de la reina Trifena en el texto, supone para BREMMER (2001, 153) un *terminus post quem* en torno al 160, ya que, para él, este nombre, un tanto extraño, podría derivar de Pompeya Sosia Falconila, la esposa del cónsul romano del año 169 M. Poncio Laeliano, conocido por varias inscripciones contemporáneas.

Trifena le cuenta la visión a Tecla, a la que se refiere como su hija y a la que ama profundamente, y esta ora por el bienestar de Falconila y por su vida eterna:

Cuando después del desfile la recibió de nuevo Trifena, estaba ésta triste porque al día siguiente Tecla tenía que luchar contra las fieras y, a la vez, la amaba tiernamente como a su hija Falconila. Le decía: **“Tecla, mi segunda hija, ven, ruega por mi hija para que viva por siempre, pues esto es lo que he visto en sueños”**. Y Tecla, sin perder un momento, levantó su voz y dijo: “Dios mío, Hijo del Altísimo que estás en los cielos, concédele, según tu voluntad, que su hija Falconila viva por siempre. (*ibid.* 29)

Falconila reconoce la capacidad de Tecla de poder interceder por ella y lograr el favor de la divinidad, al igual que luego hará Perpetua con su hermano difunto Dinócrates. Tal y como había hecho la leona previamente, Falconila muestra en su visión a su madre la autoridad espiritual que Tecla ha ido adquiriendo, la misma autoridad carismática que posteriormente le permite bautizarse a sí misma. Además, en esta nueva red de lazos femeninos se está procediendo a una reconfiguración del orden familiar en la casa de Trifena. Falconila, la difunta hija carnal de Trifena, está dejando paso a Tecla, que pasa a ser la hija, en el sentido espiritual, de Trifena, en lo que Kraemer (2011, 115) observa la crítica a la familia biológica en la literatura cristiana primitiva con la subsiguiente construcción de la familia espiritual. De hecho, como cualquier madre, Trifena sufre una gran angustia sabiendo que Tecla va a ser pasto de las fieras al día siguiente.

Llegado el día de la ejecución, Alejandro, que había costado las fieras que iban a participar en la ejecución de Tecla, acude a llevar a la arena a la joven él mismo, pues el público está abucheándoles. Pero Trifena se niega a ello y le grita a Alejandro, que sale huyendo despavorido y, otra vez, con su masculinidad cuestionada. Trifena actúa de nuevo como protectora de Tecla y cuando los soldados vienen a llevársela ella no se aparta de su lado y van cogidas de la mano, anteponiendo la seguridad de su “hija” Tecla a la suya propia, al igual que haría una viuda ideal romana, sacrificándose por el bienestar de su descendencia. Se vuelve referir a Tecla como su hija y reza a su Dios para que ayude a la joven de Iconio. Las palabras de Trifena conmueven a Tecla, que comienza a llorar mientras ruega a Dios que recompense a Trifena, pues se ha encargado de que su pureza se mantuviese intacta. Piñero y Del Cerro (2004, 763) señalan que, aunque en este pasaje Tecla manifiesta su femineidad al no controlar sus emociones y sucumbir al llanto (frente a otros mártires que acuden radiantes y serenos a

su momento final), Tecla no está llorando por su destino fatal y su lucha contra las fieras, sino por las palabras conmovedoras de Trifena:

El gobernador envió a unos soldados para que llevaran a Tecla. Pero Trifena no la abandonó, sino que, tomándola de la mano, la llevó [*al circo*] mientras decía: “Yo he conducido al sepulcro a mi hija Falconila, y a ti, Tecla, te llevo a pelear contra las fieras”. Lloró entonces Tecla amargamente y suplicó al Señor entre gemidos: “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.” (*A. Paul. et Thecl.* 31)

En el lugar del suplicio se produce una división de opiniones. La muchedumbre en general reclama que la sacrílega sea sacada, mientras que las mujeres, una vez más, se refieren a la condena como una injusticia. Esta sensación de profunda arbitrariedad rodea la condena de Tecla desde el primer momento, en una escena que muestra una situación caótica en la que la autoridad romana no puede ejercer el control y solo Tecla parece mostrarse serena:

Se produjo pues un tumulto: rugían las fieras, vociferaba el pueblo y gritaban las mujeres que estaban sentadas juntas. La plebe le decía: “**¡Saca a la sacrílega!**”. Las otras exclamaban: “**Perezca la ciudad por esta impiedad. Aniquílanos a todas, procónsul. ¡Triste espectáculo, malvada sentencia!**” (*ibid.* 32)

Cuando Tecla es desvestida y arrojada a las fieras, el manuscrito sirio conserva una plegaria en la que Tecla manifiesta cómo Dios ha de contemplarla ahora que “las vergüenzas de las mujeres están en ella descubiertas”. Una leona que se acurruca a sus pies se encarga de protegerla. Primero del ataque de una osa, a la que da muerte. Y posteriormente del ataque de un león que había sido adiestrado por Alejandro para devorar humanos. Burrus (1995, 32) subraya que el león simboliza la violencia sexual que iba a ejercer el llamado a ser el marido de Tecla, así como la violencia de las miradas masculinas sobre el espectáculo de la desnudez. Tecla está exponiendo al león sus partes vitales, lo que es una metáfora erotizada de la renuncia de su sexualidad a su marido. La sexualidad masculina es representada como una devoradora de la mujer y el león es el símbolo de la rapacidad sexual del marido, pues los cristianos habían heredado un discurso de la sexualidad como algo invasivo y violento (G. Clark, 1998, 107). Hay una analogía entre el hambre del león por devorar la carne de la joven virgen y la lujuria del marido por consumir el matrimonio.

La leona parece actuar, así, como una proyección de la propia Tecla en lucha contra sus antagonistas varones. Durante el fiero combate contra el león la leona muere

también, provocando los llantos de las mujeres asistentes, ya que la protectora de Tecla había muerto. La leona continúa así con esa red de solidaridad femenina construida en torno al personaje de Tecla, que en este caso es rota por una osa, y la reacción que la muerte de la leona ha causado en las mujeres evidencian que el animal actúa a modo de mártir en la defensa de la causa de Tecla (Davis, 2001, 10). Este pasaje de las fieras recuerda a lo ocurrido con Daniel cuando es lanzado a la arena con los leones (*Dn* 3, 19 ss.). La arena se llena de más animales, mientras Tecla permanece en oración. Cuando ha acabado la plegaria, contempla una fosa de agua con focas y Tecla decide bautizarse:

Lanzaron entonces a muchas fieras, mientras ella, de pie, extendía sus manos y rezaba. 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 último día.”** (*ibid.* 34).

El bautizo, o, mejor dicho, el autobautizo, que reside en su poder carismático, vuelve a manifestar la autoridad espiritual que Tecla ha adquirido a lo largo del relato (Davis, 2001, 29) y evidencia la temprana relación que se va a establecer entre el rito del bautismo y el martirio como un acto purificador. Para Dunn (1996, 64), sin embargo, el autor no deja claro en ningún momento que Tecla se bautice a sí misma, aunque sí se arroja al pozo. Yo considero en cambio que el texto griego es bastante explícito al respecto y enfatiza que es de la propia Tecla de la que parte la acción. Es llamativo este acto pues Pablo se había negado previamente a concederle el bautizo por miedo a que Tecla cayese en tentación. Además, en las *Constituciones Apostólicas* el bautizo a manos de una mujer es descrito como un acto impío²⁹², aunque toda esta acción se sucede en un momento de muerte inminente. Las mujeres que contemplan la escena se arrojan al agua y lloran, lo mismo que el gobernador, triste al pensar que las focas iban a devorar tanta belleza. De nuevo, un hombre representante del poder político de Roma se muestra incapaz de contener sus emociones y ejercer el autocontrol y también se vuelve a aludir al cuerpo femenino en su dimensión material, haciendo de Tecla un objeto.

Cuando Tecla está en el pozo se produce una segunda intervención divina. Dios lanza un rayo que fulmina a las focas y Tecla se ve envuelta en una nube de fuego que, otra vez, protege su desnudez de la mirada de los asistentes y de los ataques de las fieras

²⁹² *Const. App.* 3.9. En la misma línea, la *Didascalia* (15.3.9) prohíbe a las mujeres bautizar.

(*A. Paul. et Thecl.* 34)²⁹³. Este continuo empeño por evitar que la desnudez de Tecla sea contemplada por los espectadores demuestra hasta qué punto es fundamental ese vínculo entre la virginidad/pureza y el carisma y poder del que disfruta Tecla. Dunn (1996, 64 ss.) observa que con esta nueva intervención divina Tecla es consciente de que es la mano de Dios la que se encuentra detrás de todos los milagros que le salvan y es como si la divinidad estuviese sancionando su propio bautizo y la estuviese bendiciendo con su protección. De hecho, ella misma dice en *A. Paul. et Thecl.* (40) que su bautizo había sido divino y, aunque es ella misma la que se arroja en el foso con las focas, es Dios el que lleva a cabo el rito, enfatizando así el autor la presencia divina en la vida y ministerio de Tecla. No obstante, si esto es así, ¿por qué dice Tertuliano que hay mujeres que están administrando el bautizo amparándose en este texto?

Llevan más bestias y las mujeres reaccionan arrojando flores y otras sustancias olorosas, haciendo que los animales estén aturdidos y no ataquen a Tecla. Las mujeres vuelven así a demostrar que su poder es efectivo a la hora de derrotar a los hombres y que la protección femenina es la única que parece ser efectiva a lo largo de los *A. Paul. et Thecl.* Alejandro decide entonces amarrar a la joven a unos toros para que la desmiembren. El gobernador, sumido en la tristeza, permite a Alejandro cumplir su voluntad. Estimulan a los toros colocando hierros rusientes en sus genitales. Estas bestias con sus genitales al rojo vivo han sido interpretadas como un símbolo de su dueño Alejandro²⁹⁴. La llama, sin embargo, quema las cuerdas y Tecla queda libre así de sus ataduras.

En este momento Trifena pierde en conocimiento, con lo que esclavas dicen que su señora ha muerto. Esto expande el temor de Alejandro, que se humilla ante el gobernador, rogándole que permita sacar a Tecla de la arena para evitar que la ciudad sea pasto de la ira del César, del que Trifena es pariente. El hecho de que una ejecución fuese detenida de forma tan abrupta y poco ortodoxa vuelve a poner de manifiesto la

²⁹³ Esta nube ha sido interpretada como una alusión bíblica. Es una nube de fuego la que guía a Moisés y los israelitas en el Éxodo (13.21-22), o bien podría aludir a la nube de fuego que aparece en el pasaje de la transfiguración de Mateo 17, 5, donde Cristo se aparece a los discípulos junto a Elías y Moisés. En ambos casos la nube es un signo inequívoco de la presencia y actuación de Dios. Este pasaje es una alusión a la interpretación que Pablo hace del Éxodo en 1 Cor 10, 1-11, donde establece una conexión entre la nube que cubre al pueblo de Israel y su bautizo (cf. DAVIS, 2000, 456). Otros pasajes de nubes protectoras en *Ps* 105, 39; *J.*, *AJ* 4.79; *Sabiduría de Salomón* 10, 17.

²⁹⁴ STREETE (2009, 88). Este pasaje sirvió a DAVIES (1980, 106) para argumentar la autoría femenina del texto. Esta escena de unos toros con los genitales al rojo vivo tratando de descoyuntar a Tecla supone un retrato de sadismo sexual tan gráfico que se inclinó por una mano femenina resentida con los hombres.

injusticia que se estaba cometiendo con Tecla. El gobernador se dirige a ella y, consciente de su poder, le pregunta por qué ninguna de las fieras había osado tocarla. En la versión latina, en cambio, el gobernador le pregunta por los encantamientos mágicos que ha dispuesto para que ninguna bestia le hubiera tocado, haciendo presente el estereotipo de la mujer hechicera dotada de poderes sobrenaturales. La respuesta de Tecla es uno de los pocos discursos de la joven que se recogen en los *A. Paul. et Thecl.*:

“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. Por Él no me ha tocado ninguna bestia, pues Él solo es la frontera de la salvación y el fundamento de la vida inmortal. Él es el refugio para quienes castiga la tormenta, el descanso para los oprimidos, la protección para los desesperados y, en una palabra, si alguno no cree en Él, no vivirá, sino que morirá eternamente.” (*A. Paul. et Thecl.* 37-38)

Con estas palabras, pronunciadas en un espacio público y dotadas de una oratoria brillante y persuasiva de carácter apologético y repletas de alusiones bíblicas, Tecla convence al gobernador, haciendo gala de su capacidad de convicción, y este le ofrece unos ropajes para vestirse, simbolizando así que las amenazas para su pureza y virginidad han tocado a su fin (Barkman, 2011, 163). Acto seguido promulga un edicto según el cual la “piadosa Tecla” es entregada libre, lo que es recibido por las mujeres con un grito tan sonoro que retumba en toda la ciudad antioquena (38).

Posteriormente Trifena acude al encuentro de Tecla y le manifiesta su conversión, pues está segura de que su hija Falconila está viva. Esto culmina la intercesión de Tecla por la hija Falconila y Tecla es invitada a casa de Trifena, concluyendo también con la sustitución de la familia espiritual por la biológica. Tecla permanecerá en casa de Trifena durante ocho días, donde enseña y convierte a la mayor parte de las sirvientas. Tecla se sitúa así a la cabeza de esta nueva familia espiritual. Trifena es para Nelson (2014, 134 ss.) un personaje que sirve de modelo de viudez y maternidad cristianas en un momento, el siglo II, en el que las viudas que practicaban la continencia y el ascetismo comenzaron a adquirir cierto protagonismo por haber renunciado a lo terrenal y sacrificado todo tipo de deseo personal. Tanto Trifena como Teoclía no son personajes secundarios, sino que son construcciones retóricas sobre cómo la madre viuda ideal debe actuar. Que Tecla permanezca en casa de Trifena durante ocho días es especialmente relevante, en especial cuando documentos cristianos como la *Didaché* recomienda un máximo de tres días (*Did.* 11-12) para evitar abusos y que los maestros itinerantes obtuviesen una mala reputación. Nuevamente la capacidad

de conversión de Tecla vuelve a evidenciar el estatus de prestigio espiritual que ha adquirido. Su habilidad como maestra, que podría revelar la enseñanza pública de las mujeres durante los primeros tiempos del cristianismo, entra en contradicción con otros pasajes del Nuevo Testamento (como 1 Cor 14, 34 o 1 Tm 2, 12), que carga contra las mujeres predicadoras. Este pasaje revelaría además el papel ejercido por el orden de las viudas y sus hogares como foco de religiosidad y propagación de la nueva fe.

Al igual que en las novelas griegas, aún falta la reunión final de los amantes. Tecla añora a Pablo y manda hacerlo buscar. Cuando sabe que está en Mira, toma esclavos de ambos sexos, lo que entra en contradicción con el hecho de que Tecla, durante su estancia en casa de Trifena, solamente hubiera logrado conversiones entre las esclavas, y se ajusta su capa al estilo de los hombres para marchar al encuentro de Pablo:

Le indicaron que (Pablo) estaba en Mira. Tomó esclavos de ambos sexos, se ciñó e hizo ajustar su túnica como si fuera una capa varonil y se dirigió a Mira. (*A. Paul. et Thecl.* 40)

Tecla ya no solo se ha transformado espiritualmente, sino también físicamente: ahora viaja vestida como un hombre, con su propio grupo de hombres y mujeres. Este gesto andrógino por parte de Tecla puede ser entendido, según Meeks (1974, 180), como una expresión física de la disolución de géneros que Pablo anunciaba en su carta a los Gálatas (3, 28). Esta manifestación del proceso interno que ha vivido el personaje, esto es, de esta progresión espiritual-moral que ha hecho que esté muy próxima a la excelencia cristiana, solo puede ser entendida en términos masculinos.

Por otra parte, los dos momentos en los que Tecla adquiere una apariencia masculina, cuando se corta los cabellos y cuando se viste como varón, están relacionados con el momento del bautismo: el primero cuando solicita a Pablo ser bautizada y este se lo niega, y el segundo después de haberse bautizado a sí misma y convertir a Trifena y su casa. Parece que, cuando Tecla adquiere una posición de cierta independencia, ha de adquirir una apariencia varonil y cumplir unos cánones de actuación igualmente masculinos.

Por otro lado, podría tratarse de una mera cuestión práctica. Este cambio de ropaje se produce antes de un viaje a Mira en busca de Pablo, un nuevo viaje en la que ella como mujer podía ser víctima de nuevos peligros dada su disponibilidad sexual,

como ya le había ocurrido en Antioquía con Alejandro. Davis (2001, 33-34) señala cómo Basileo de Ancira recomienda a las vírgenes que adopten la manera de hablar y andar de los hombres para evitar acercamientos no deseados (Bas. Anc., *Virg.* 18-19). Igualmente, Eusebio de Emesa informa de una virgen, Teodora, que escapa de ser violada tras intercambiar ropajes con su hermano cristiano Dídimos (Eus. Em., *Hom.* 6. 25-28). Arsenio, padre del desierto, también advierte de los peligros que suponía para una mujer peregrina el viajar (*Apoph. Patr.* 28). Otra posibilidad, como apunta McInerney (2003, 43), es que Tecla esté adoptando el manto del filósofo o *tribón*.

Los ropajes masculinos no son exclusivos de Tecla. En los *Hechos de Andrés* (19, 28, 46) Maximila, una mujer disfrazada de hombre, disfruta de una mayor libertad para viajar de incógnito. Además, Davis (2001, 14 y 19) señala que en la literatura helenística de castidad es habitual que la mujer abandonada acuda en busca de su amado en ropajes de hombre, con lo que las acciones de Tecla no serían tan extraordinarias como podrían parecer en un primer momento y, además, responden de forma verosímil a las posibles preocupaciones de las mujeres cristianas: el ascetismo, los viajes misioneros, etc. Piñero y Del Cerro (2004, 771) opinan que el hacerse ajustar la túnica tendría como fin facilitar el viaje a pie acortando la longitud de su vestido. La versión latina hace pensar más bien en un disfraz enteramente masculino, pues Tecla se corta también los cabellos. También puede ser que el travestismo de Tecla haga referencia a su condición de maestra carismática e itinerante. El hecho de que el travestismo fuese condenado en el Sínodo de Gangra (C. Gangr., *Can.* 13), celebrado en el año 340, hace pensar que pudo tratarse de una práctica relativamente extendida.

Cuando Pablo y Tecla se encuentran sucede el siguiente episodio:

Allí [*en Mira*] encontró a Pablo predicando la palabra de Dios y se acercó a él. Pablo quedó admirado al verla a ella y a la gente que con ella estaba, pensando que le sobrevenía a ella alguna otra prueba. Mas ella, cayendo en la cuenta, le dijo: “**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 y rogaron por Trifena. (*A. Paul. et Thecl.* 40-41)

En primer lugar, Pablo teme al ver a Tecla que a su discípula aún le restase alguna prueba más. Es por eso que Tecla se apresura a explicar a Pablo que ya ha recibido su bautismo, con lo que las pruebas de cara al mismo ya habían sido superadas. Piñero y Del Cerro (2004, 771) apuntan a que el autor parece sentir la necesidad de

señalar que Tecla ha requerido de una especial indicación divina para realizar algo tan extraordinario como bautizarse a uno mismo, y más siendo mujer. Pablo, lejos de estar contrariado por lo que ha hecho su discípula, escucha lo que Tecla le cuenta. Ella parece querer buscar la sanción de Pablo, pero ya había actuado de forma independiente de nuevo (de ahí su “peligrosidad”), de la misma forma que antes cuando Pablo se negaba a que Tecla le siguiese. La joven le informa de que va ir a Iconio y Pablo la envía a enseñar la palabra de Dios en una misión apostólica (*A. Paul. et Thecl.* 41). Estando Tecla en su ciudad natal, acude a casa de Onesíforo y se postra en el suelo llorando allí donde se había sentado Pablo, muestra una vez más de la profunda devoción que Tecla siente hacia el apóstol y donde realiza una nueva plegaria.

Se reencuentra posteriormente con Teoclía, puesto que, aunque su prometido Támiris había fallecido, su madre seguía viva. Durante este encuentro Tecla dice así a su madre:

“Madre Teoclía, ¿puedes creer que el Señor vive en los cielos? Pues si deseas riquezas, el Señor te las dará por mi medio; si quieres una hija, aquí estoy yo.” (*A. Paul. et Thecl.* 41)²⁹⁵

Tras esto Tecla partió para Seleucia, donde, tras iluminar a muchos con la palabra de Dios, se durmió en un bello sueño.

5.1.2.3. Tecla después de los *Hechos*: la “domesticación” de una mujer diferente

Con el tiempo los rasgos más rompedores de Tecla se van a ir desvaneciendo en obras posteriores en la que la joven de Iconio hace acto de presencia. Pese a su papel como predicadora y maestra independiente de Pablo, Tecla será recordada fundamentalmente como virgen, asceta ejemplar y mártir, aunque no muera ejecutada. De hecho, ella nunca es mencionada en el texto como tal ni sufre condenas por causa su fe cristiana, sino que las recibe por renunciar al papel que como mujer debía cumplir en la sociedad. Tecla no se presenta en ningún momento renegando de los dioses paganos o de la adoración al emperador; ni siquiera hay una confesión de la fe (Boyarin, 1999, 87). Todo gira alrededor de su virginidad, aunque esta sea producto de sus creencias. Así,

²⁹⁵ Algunos manuscritos latinos añaden una nueva plegaria de Tecla: “Madre mía: yo no amo este siglo, sino solo al Señor vivo y a Cristo, su Hijo, que es padre, madre, hermano y Señor de toda criatura. Quienes amen lo propio de este mundo, no verán al Señor ni al Hijo de Dios, sino tendrán un amargo juicio y un tormento sempiterno, por haber despreciado el precepto de Dios” (trad. PIÑERO - DEL CERRO, 2004, 773, n. 201).

Tecla es una “*confessora*” que no muere, que no culmina su martirio, con lo que está adelantando el problema que va a suponer la autoridad alcanzada por los llamados a ser mártires que finalmente no son ejecutados. Además, es muy probable que los *A. Paul. et Thecl.* fuesen escritos en un momento en el que los conceptos de martirio y de ascetismo no estaban desarrollados y no eran aún coherentes en el discurso cristiano.

La erosión de los rasgos más polémicos del personaje de Tecla es ya notoria en el *Symposium* de Metodio de Olimpia, un diálogo sobre la virginidad de finales del siglo III que, siguiendo el modelo homónimo de Platón, recoge un concurso de discursos de diez vírgenes pronunciados en el jardín de Areté, encarnación de la virtud de la filosofía. Metodio cambia el tema del simposio y, en lugar del amor, los discursos versan sobre la virginidad. La de Metodio es la primera aparición literaria de Tecla desde el tratado de Tertuliano *De Baptismo*. Entre vírgenes que pronuncian discursos se encuentra Tecla, quien pronuncia un panegírico en alabanza de la virginidad, al igual que las otras, aunque su discurso el más prolongado. No obstante, Tecla no descarta el matrimonio, en la consideración de que la virginidad era un regalo de Dios para el que no eran aptas todas las mujeres (Meth., *Symp.* 2.1-7 y 3.14)²⁹⁶. Las alusiones a los escritos paulinos son constantes en los discursos de estas mujeres, pero curiosamente en el de Tecla no son tan frecuentes. Ella es descrita como una discípula de Pablo e incluye algunos pasajes de su vida, con lo cual Metodio conoce su historia, pero su discurso se centra en la mujer y su hijo que luchan contra el dragón en el *Libro de las Revelaciones* (Ap 12, 1-6), una especie de poema nupcial de la Iglesia con Cristo. Areté elige vencedora a Tecla por su encendida defensa de la virginidad. Tras su triunfo, Tecla se coloca junto a Areté y actúa como preceptora, mientras que el resto de mujeres actúa a modo de coro.

La *Vida y Milagros de Santa Tecla (V. Thecl.)* es una hagiografía de mediados de la quinta centuria, atribuida durante mucho tiempo a Basilio de Seleucia, pero actualmente considerada pseudónima y obra de un sacerdote que fue excomulgado por Basilio (Dagron, 1978, 140)²⁹⁷. Su texto, que destaca por el énfasis que se hace en la defensa de la fe nicena, se divide en dos partes. En la primera se elabora una biografía de Tecla, a la que se le añaden sus últimos años en Seleucia; es allí donde se entierra a sí

²⁹⁶ En el segundo discurso, Teófila habla en buenos términos del matrimonio y la descendencia. Es interrumpida sin embargo por Marcela, que a su vez será objeto de una brillante réplica por parte de Teófila.

²⁹⁷ Para DAGRON (1978, 13) no es la obra menor de un gran autor, sino la obra cumbre de un autor menor.

misma profundamente en el suelo en el lugar donde luego se erige su templo, para quizás así explicar la falta de reliquias de su *martyrium*. Tecla no muere, sino que es Dios quien abre la tierra para recibir vivo su cuerpo. La *Vita* sigue conteniendo pasajes que enfurecerían a Tertuliano (Hayne, 1994, 213), como el autobautismo (V. *Thecl.* 29) o como cuando Pablo acepta a Tecla como evangelista y apóstol que ha de marchar a convertir a otros (26 y 28)²⁹⁸. La segunda parte es una serie de milagros que realiza Tecla. Este texto refleja bien los cambios producidos en torno al matrimonio. Demas y Hermógenes afirman que la verdadera resurrección es la sucesión de los hijos (5) y Támiris pronuncia un encendido discurso en contra de la denigración de Pablo al matrimonio. Por lo tanto, a pesar de que es un texto evidentemente favorable a Pablo y Tecla, el autor se molestó en recoger el sentir de los que querían proteger el matrimonio. Además, se ha conservado una versión extendida de los *A. Paul. et Thecl.*, basada en los *Hechos* originales, pero, al igual que la *Vida y milagros de Santa Tecla*, aumenta los datos biográficos de Tecla en los últimos años en Seleucia, tratando de justificar así el establecimiento del templo dedicado al culto de la mártir en este lugar (Davis, 2001, 40).

La devoción de Tecla, cuya popularidad rivalizó con la de con la de la propia virgen María en los comienzos del cristianismo, se extendió por toda Asia Menor, pero su foco principal fue el *martyrium* de Hagia Thekla, en Meriamlik de Seleucia, actual Silifke, en Turquía, donde, según la tradición, Tecla había muerto tras muchos años dedicados a la enseñanza itinerante. En su día fue visitado por Egeria, que dejó constancia de su estancia allí en su *Itinerarium*. Ella acudió al templo en el año 384, cuando volvía a Constantinopla tras haber visitado Jerusalén. Una de las formas de hospitalidad del centro era la visita a la iglesia del complejo y la lectura en voz alta de los *Hechos de Tecla*. Seguramente la gran mayoría de los visitantes conocerían el texto, pero la lectura compartida les permitía conectar con ella de forma más vivida en el lugar donde la historia de Tecla había tenido lugar (Cooper, 2014, 217). Marana y Cyra, dos mujeres ascetas de Siria, también acudieron a Hagia Tekla, sin probar bocado durante los viajes de ida y regreso (Thdt., *H.E.* 29). Al igual que Tecla, Egeria, Marana y Cira se habían convertido en itinerantes independientes²⁹⁹. Este tipo de testimonios muestran

²⁹⁸ Cf. JOHNSON (2006).

²⁹⁹ Gregorio de Nacianzo (*De vita sua*, 548-9) también había visitado el santuario en el año 374, tras la muerte de su padre, y permaneció retirado allí durante cuatro años.

hasta qué punto trataban de recrear la historia de Tecla con sus vidas y cómo los primeros días heroicos de la Iglesia eran objeto de meditación (Cooper, 2014, 217).

Las intervenciones arqueológicas, que han sacado a la luz restos de una basílica que alcanzaría los 80 metros de longitud, evidencian un rápido crecimiento del complejo durante el siglo V. El emperador Zenón, que había sido depuesto por su madrastra en el año 475 y había marchado a su tierra natal, Isauria, levantó a finales de la quinta centuria una iglesia de gran belleza en el santuario de Hagia Tekla, según Evagrio Escolástico (*H. E.* 3.8), a modo de gratitud a la mártir por una aparición en la que Tecla le prometía el trono, con la consiguiente victoria sobre el usurpador Basilisco (Davis, 2001, 6 y Cooper, 1995, 12)³⁰⁰.

La fama de Tecla se extendió con el tiempo más allá de Asia Menor y del periodo tardoantiguo. Producto de su fama fueron los continuos desdobles que ha sufrido esta figura femenina. Se ha documentado una Tecla de Aquileya, cuyas reliquias se adoraban en un monasterio de Alvernia durante el periodo altomedieval. Eusebio de Cesarea menciona también a una Tecla palestina (*M. P.* 3.1). El *Martirologio Romano* hace lo propio con un desdoblamiento en la propia Roma, cuyo *dies natalis* es celebrado el 26 de marzo. En las catacumbas romanas hay una tumba del siglo III perteneciente a una mártir de nombre Tecla (Aspegren, 1990, 108, también en Armellini, 1889 y Fasola, 1964³⁰¹) y contó con su propio culto allí en época altomedieval. Proviene de una variación final de un manuscrito griego de los *A. Paul. et Thecl.* por parte de un autor que ya conocía la *Vida y Milagros de Santa Tecla* (pues Tecla se adentra en una roca en Seleucia) y que Cooper atribuye hipotéticamente a un monje isaurio exiliado en Roma (Cooper, 1995, 23). En este texto Tecla acude a Roma a visitar la tumba de su mentor ejecutado. La historia de la versión romana tenía que explicar la presencia del cuerpo de la mártir en Roma sin desacreditar la tradición seléucida. Tecla es también la patrona de la ciudad de Tarragona, donde en periodo altomedieval se desarrolló un importante culto dedicado a este personaje femenino. Se ha encontrado una inscripción en una antigua basílica funeraria que se remonta al siglo V, dedicada a una anciana de origen egipcio que se había consagrado a la virginidad, aunque las últimas investigaciones

³⁰⁰ Para las intervenciones arqueológicas en el lugar, cf. HILL (1996).

³⁰¹ Para una descripción de las intervenciones arqueológicas cf. COOPER (1995, 17-20).

(López Vilar y Gorostidi Pi, 2015) apuntan a que no hay vínculo alguno entre esta inscripción y el posterior culto que se desarrolló en la antigua Tarraco³⁰².

Tecla es además es la mujer que más veces aparece en la literatura patrística como modelo a imitar para las mujeres (Cooper, 1995, 2). Siempre aparece ligada a otro nombre como ejemplo y raras veces se cuenta su historia, porque seguramente sería tan conocida como la de la propia virgen María. Hayne (1994, 209) sostiene que es el trato que recibió por parte de autores posteriores lo que permitió que durante muchos cientos de años la figura de Tecla fuese aceptada, a pesar de que su biografía nunca formó parte del canon de la Iglesia. Pero, ¿cómo transformar un personaje polémico en alguien alejado de la controversia y objeto de piedad? Tecla se ganó las alabanzas de numerosos autores que contemplaron en ella a una mujer mártir que defendió con su vida una virtud que ellos apreciaban: la castidad. Se convirtió así en un ejemplo de virginidad con el que potenciar el ascetismo, en un momento en el que este era venerado, pero en ningún caso la autonomía o el liderazgo femenino en la Iglesia, como mujer que había superado los límites de su cuerpo femenino y de su feminidad.

Por ejemplo, Atanasio de Alejandría incluye a Tecla en un listado de mujeres bíblicas de su *De virginitate*, cuyo recuerdo y conmemoración pretendía ayudar a la hora de la formación espiritual de las receptoras de su obra (Cooper, 1996, 112) Gregorio de Nisa, por su parte, escribió que la historia de Tecla fue de una gran importancia entre las vírgenes (*Hom. in cant.* 4). Además, en su *Vita Macrinae* informa de que la madre de Macrina, Emelia, quería llamar Tecla a su hija tras la visión de un ángel, ya que era famosa entre las vírgenes (*V. Macr.* 2). De esta forma Gregorio presenta el sueño de su madre como un presagio de la que va a ser la virtud de su hermana Macrina, la virginidad, o quizás reflejaba los deseos de Emelia de que su hija siguiera los pasos de Tecla. También es posible, como apunta Cooper (2014, 169), que Emelia contara esta historia de su visión para que se recordara que ella quería llamar a su hija Tecla, aunque finalmente, siguiendo la tradición de llamar a la primera hija como la abuela paterna, acabó llamándose Macrina.

Gregorio Nacianceno presenta a Tecla como una mujer que ha escapado del matrimonio y de la tiranía de su prometido (*Or.* 24.10) y la incluye como única mujer

³⁰² *Haec hic beata Techla / virgo Chr(isti) ei Patria Aegypt(us)/ vixit (ann(os) LXXVII ut meru/ it in pace requievit d(omi)ni.* (En *HEp* 10, 2000, 600).

entre mártires apostólicos como Juan, Pedro, Pablo, Santiago etc. (*Or.* 4.69). Conocedor de importantes pasajes de la historia de Tecla –como que fue salvada del fuego y de las bestias por Dios o que tuvo que enfrentarse a un prometido tiránico y a una madre aún más cruel–, Gregorio considera a Tecla como una figura vinculada a la ortodoxia cristiana, ya que contrasta la gloria pasada de Seleucia, que había albergado a figuras excelsas como la joven de Iconio, con la vergüenza que estaba viviendo la región por aquel entonces, puesto que era uno de los bastiones más representativos de los concilios arrianos (*De vita sua*, 545-49).

Ambrosio de Milán (*Virg.* 2.3.19-21), por su parte, recomienda a su hermana Marcelina que, así como María le había enseñado la autonegación (*disciplina vitae*), Tecla es maestra de cómo sacrificarse a uno mismo en la muerte (*Thecla doceat immolari*)³⁰³. Posteriormente conecta su figura a una virgen anónima de Antioquía (*Virg.* 2.4) que es enviada a un burdel del que logra escapar vestida en ropajes de hombre, pero al que vuelve voluntariamente para reclamar un final martirial. Ambrosio muestra su gran capacidad retórica al ocultar el hecho controvertido de que Tecla logra sobrevivir a las dos condenas, de forma que, con el ejemplo de la mártir antioquena y su muerte voluntaria, esta última completa el martirio de Tecla. En Milán se levantó durante los años 345 y 350 una basílica en honor a la protomártir de Iconio, que fue conocida como la “Nueva catedral” y que se convirtió en el centro de la iglesia milanesa, donde Ambrosio celebraba la eucaristía prácticamente a diario.

Jerónimo alaba a Melania la Vieja como una nueva Tecla (*Chron.* 32). Además, en su más famosa epístola, anima a Eustoquio con la certeza de que ella, en recompensa por su vida ascética, iba a ser recibida en los cielos por Tecla, María y Cristo, su esposo mismo (*Ep.* 22.41). En esta línea, la anónima *Vida de Olimpia* (1.24-27) recomienda que para alcanzar el cielo hay que seguir los pasos de Tecla. La *Vida de Sinclética* (8), por contraste, advierte que mientras a Tecla el demonio le atacaba desde el exterior, Sinclética debe hacer frente al demonio desde dentro y combatir sus pensamientos destructivos. Además, el anónimo autor de la obra se refiere a Sinclética como la verdadera discípula de Tecla, pues comparten pretendiente (Cristo), guía de noviazgo (Pablo), cámara nupcial (la Iglesia) y los mismos obstáculos frente al mismo enemigo

³⁰³ En *Ep.* 37.36 nombra además a Tecla junto a Inés y Pelagia como ejemplo de mártir que rechaza la muerte. Y en *Serm.* 46.10 Tecla es comparada con Inés, que gozaba de una gran devoción por parte del obispo milanés.

(Satán). Una homilía anónima restaurada por Michael Aubineau en “Panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome” (1975) alaba la fortaleza de Tecla, que debía ser compartida por mujeres casadas, viudas, vírgenes y prostitutas. Agustín de Hipona (*Virg.* 1.45) alaba a Tecla y Crispina como ejemplos de obediencia: a una como *virgo*, a otra como *mulier*, advirtiendo a la mujer virgen que no ha de despreciar a su hermana casada. Agustín menciona también a Tecla en un tratado antimaniqueo para refutar a Fausto las enseñanzas de Pablo sobre el matrimonio (*Aug. C. Faust.* 30). Así pues, mientras en Oriente, donde Tecla disfrutó de una mayor veneración, este personaje fue recordado como mártir y como virgen, en Occidente fue esta segunda faceta la más conmemorada (Hayne, 1994, 213).

Así, solo Tertuliano se muestra, como explicábamos al comienzo, contrario a este personaje femenino. Barkman (2011, 39 y 55) ha estudiado el contraste de las visiones de este autor africano sobre Tecla y Perpetua de Cartago y concluye que lo que irrita a Tertuliano no es solo que la de Iconio bautice y enseñe, sino que Tecla en ningún momento se comporta como él piensa que se debería comportar una virgen, tema que desarrolla en tratados como *De virginibus velandis*. La virgen ha de ser sumisa, desaparecer de la vida pública, ser indistinguible de cualquier otra mujer, nunca buscar el reconocimiento público y, evidentemente, jamás detentar la autoridad de la comunidad eclesiástica. Además, el ritual de bautismo que se contempla en los *Act. Paul. Et Thecl.* es un ataque a la autoridad de la Iglesia y está desafiando la tradición apostólica. Ni siquiera los mártires, a los que reconocía la capacidad de impartir paz en la Iglesia, disfrutaban de la capacidad de bautizar a otros o bautizarse a sí mismos (*Mart.* 1). Pero Tertuliano no logró borrar el recuerdo de Tecla. Ni siquiera en África, pues unos años más tarde Cipriano hace mención en una de sus cartas (*Ep.* 75.11) que el diablo estaba bautizando a través de una mujer (Hayne, 1994, 209-10).

¿Por qué Tecla disfrutó de tal fama, aun tratándose de una historia apócrifa, cuando otros personajes muy similares como Migdonia no lo hicieron? Hayne (1994, 215) hace constar que este personaje disfrutó de un particular “*appeal*” popular que fue aprovechado por los padres de la Iglesia tanto para enfatizar su ortodoxia como para alabar la virginidad en un momento en la que esta disfrutaba de su edad dorada. Aspegren (1990, 107) señala que el personaje de Tecla, más allá de que sea 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 *De vita ac miraculis Theclae*, sugiere un cambio de actitud notable respecto a lo que encontramos en el relato apócrifo. Como apunta Castelli (2007, 137), la maleabilidad de la memoria caracterizó los restos textuales de su conmemoración. Varios aspectos de la tradición de Tecla fueron reinscritos, otros se estabilizaron y otros simplemente han desaparecido, siempre sirviendo a firmes propósitos: asentar la cada vez más institucionalizada vida ascética, asegurar la ortodoxia de la teología de épocas anteriores y conformar un pasado épico para las vidas litúrgicas y sus templos. Es así que sus facetas como mártir y asceta han superado con creces el paso de los siglos, mientras otros aspectos de este personaje como su predicación y apostolado han quedado atrás.

Heroínas como Tecla y la identificación que una mujer pudiera sentir con sus problemas y triunfos ofrecían una forma de percibir la lógica de su propia situación (Cooper, 2013, 531 ss.). En manos de una lectora, estas historias eran un instrumento que podía dar sentido a las ambigüedades de la posición de la mujer en el mundo. Muchas de las fuentes cristianas invitan al lector a proyectarse en la narrativa, dentro del texto, como si fuese un protagonista invisible. Cuando un romance es estilizado como es el caso del de Tecla, Cooper (*ibid.*, 532) observa que hay aspectos sobre la identidad que preocupan a los autores cristianos: heroínas núbiles que constantemente son removidas de su posición en el hogar y han de hacer frente al mundo en soledad. Estas mujeres sufren naufragios, son secuestradas, vendidas a piratas y tienen que vencer muchos sinsabores antes de recuperar su antigua posición en el mundo y su relación con padres y maridos. Los autores cristianos adoptan estos motivos literarios y los trasladan al mundo de las mujeres en la era apostólica. Pero en vez de reunirse, tras muchos problemas, con su prometido, aquí las heroínas abandonan al prometido y el matrimonio, quizás como forma de explorar la renuncia a las expectativas que generaba la conversión religiosa.

5.1.2.4. Una (re)lectura de los *Hechos de Tecla: la Passio Eugeniae*

La *Pasión de Eugenia* es un texto que, como ocurre frecuentemente, está ambientado en los tiempos de las persecuciones, pero fue redactado en un periodo más tardío, entre los siglos V y VI. Según Cooper (2014, 228), en cierta forma reinventa la historia de Pablo y Tecla y evidencia la evolución de la literatura generada en torno a la temática del abandono familiar por parte de una heroína. Está presente igualmente el

tópos del travestismo, al igual que ocurre en las aventuras de la maestra de Iconio, lo que en este caso llevará a situaciones un tanto rocambolescas.

Eugenia aparece en el *Martirologio Jeronimiano* y en el *Romano* (11 sept.), aunque ha pasado a la tradición bajo la sombra de los eunucos Proto y Jacinto, como ocurre en la *Leyenda Áurea* de Jacobo de la Vorágine.

Eugenia, la “bien nacida”, es una joven que se encuentra en el umbral de la edad adulta y que pertenece a las élites aristocráticas romanas, pues es hija del prefecto de Egipto. La historia comienza con Eugenia y su padre cavilando sobre una proposición de matrimonio. El candidato es el hijo del cónsul Aquilino, pero Eugenia no se fía y cree que, como es habitual en la literatura romántica de la época, primero ha de conocer el carácter del candidato, pues, como Eugenia misma dice, un marido ha de ser elegido más por su carácter que por su nacimiento y debe ser aceptado por su comportamiento y no por sus honores públicos. Mientras la joven está reflexionando sobre estos asuntos, llegan a sus manos las epístolas paulinas y comienza a leerlas, causándole tan gran impresión que cada día padece de llanto y, a pesar de que vive en un hogar pagano, comienza a gestarse su conversión³⁰⁴. Eugenia solicita el permiso de su padre y, con dos eunucos como acompañantes, abandona Alejandría para dirigirse a una de las fincas de la familia para poder reflexionar. Pero en el carruaje comienza a leer los *Hechos de Pablo y Tecla* y es entonces cuando culmina su conversión al cristianismo. El redactor dice que mientras leía durante el viaje en su litera, meditaba en su corazón sobre las experiencias de la virgen Tecla. Las lecturas de las hazañas de este personaje femenino le llevan a tomar una decisión radical. Imitando a la joven de Iconio, decide rechazar su propuesta de matrimonio y, dejando atrás su elevada posición social como hija del prefecto de la provincia africana, se pierde entre las gentes humildes. Para ello, de la misma forma que sucede en el texto de Pablo y Tecla, se corta los cabellos y se hace pasar por hermano de los eunucos que le acompañan.

Este pasaje está sustancialmente inspirado por el momento en el que Tecla, embelesada por las enseñanzas de Pablo, permanece como hechizada en la ventana y

³⁰⁴ Este hecho lleva a reflexionar a COOPER (2014, 230) sobre la libertad intelectual de las mujeres en el periodo en el que se lleva a cabo la redacción del texto. Eugenia, que en la *passio* está dotada de al menos cierta habilidad filosófica, no necesita del permiso de su padre para leer las obras de Pablo, lo que plantea que hay que repensar los prejuicios sobre el enclaustramiento de las mujeres en una sociedad basada en el honor.

finalmente decide renunciar a su vida anterior y a su prometido Támiris. No obstante, a diferencia de Tecla, que se queda prendada de la voz de Pablo desde la lejanía, Eugenia da un cambio radical a su vida como resultado de una lectura. Tal y como señala Cooper (2014, 230), el autor de la *passio* tiene en mente a una mujer muy diferente al del redactor de los hechos apócrifos: una mujer que se sienta tranquilamente a leer un libro.

Eugenia y los dos eunucos llegan a un monasterio. El modo de vida que observan allí les agrada y se convierten en monjes. Al de poco tiempo el resto de monjes del monasterio alaban a Eugenia por su sabiduría e inteligencia y es elegida abad. Después, una mujer adinerada, Melancia, llega al monasterio aquejada de unas fiebres malarias. Eugenia le cura y Melancia se enamora de su sanadora. En un pasaje que resulta ser paralelo al protagonizado por Tecla y Alejandro en la llegada de la de Iconio a Antioquía, ya que cuando “el abad” Eugenia rechaza las insinuaciones de Melancia, esta le acusa de seducción a las autoridades de la provincia de Egipto.

Los motivos del travestismo femenino, que se multiplica en los textos en torno al ascetismo tardoantiguo, es un símbolo de cómo estas figuras renuncian a su feminidad y a la debilidad que esta conlleva³⁰⁵. El travestismo femenino es además concebido como una forma de evitar tentar a los hombres y de ser contaminada con su mirada. Es más, estas mujeres travestidas parecen un recurso para expiar los pecados de otros, como ocurre con Eugenia, pues va a ser calumniada por haber rechazado el amor de otra mujer. Anson (1974) pensaba que las historias de mujeres que se vestían como hombres no eran historia sobre mujeres, sino que estos disfraces surgen de la mente de los monjes para evitar sus propios impulsos carnales y por su temor a todo lo femenino. La razón por la que el personaje de Eugenia cambia sus ropajes y es aceptada en el monasterio es que, en la realidad, había jóvenes varones que ingresaban en el monasterio y era trabajo de los monjes ancianos contener su lujuria, tanto la de ellos mismos como el de los nuevos miembros. Así, el giro que da la vida de Eugenia tras la acusación que sufre como abad de seducir a una mujer es un recordatorio, en clave hasta humorística, de la importancia de las apariencias y la corrección en el trato de los monjes con los muchachos y las mujeres (Cooper, 2013, 539).

³⁰⁵ Es por eso que no encontramos situaciones inversas, es decir, con hombres que se disfrazan de mujeres.

Por lo tanto, el “abad” Eugenia es llevado ante el prefecto de Egipto, esto es, su propio padre. Cuando es conducido ante el magistrado, el abad entonces muestra su pecho y se revela a sí mismo como Eugenia, la hija del prefecto. Como consecuencia, la condena de ejecución deja paso a la anulación de los cargos y a la alegría. La familia de Eugenia se convierte al cristianismo y su padre es nombrado obispo de Alejandría. Finalmente, la persecución llega a Egipto y el progenitor de Eugenia es martirizado. A diferencia de otros relatos donde los padres o madres son los últimos en ser martirizados (como la madre de los macabeos, Sinforosa o Felicidad, etc.) es el padre el primero en morir.

Tras visitar la tumba de su padre, Eugenia marcha a Roma donde convierte a Basila, la nieta del emperador, que también se hace virgen. Como ya viene siendo habitual, el prometido de Basila acusa a ambas mujeres ante el emperador de ser cristianas y son martirizadas en pareja, como otras mártires: Inés y Emerenciana, Eulalia y Julia, etc. Una vez muerta, Eugenia se aparece en sueños a su madre para informarle de que se reunirán en la vida después de la muerte. El siguiente domingo a la visión la madre de Eugenia muere y es enterrada junto a su hija.

Es una narración que para el lector de la época tendría todos los elementos reconocibles de la literatura postmartirial y virginal: el abandono del prometido, los amagos de martirio, la confusión de una virgen como un abad o un eunuco, escenas de reconciliación familiar, el desierto egipcio, la persecución y acusaciones por parte de prometidos abandonados, etc... El redactor del texto sabe que las mujeres lectoras pueden centrar especialmente su atención en algunos aspectos del texto con algún vínculo con su propia experiencia. Cuando Eugenia está reflexionando sobre las experiencias de Tecla en su interior, está contrastando las vivencias de Tecla con las suyas propias. Por eso el autor de la *Passio Eugeniae* está apuntando directamente al lector o lectora: de la misma forma que la lectura de los *Hechos de Pablo y Tecla* suponen un cambio en la vida de la joven Eugenia, la vida del lector puede ser cambiada por la lectura de la *Passio Eugeniae* (Cooper, 2014, 230). Es un texto que tiene una conciencia muy clara sobre el papel que los libros, sobre todo la Biblia e historias de los apóstoles, tienen en la vida de las mujeres.

Arson entendió que las historias de travestismo estaban destinadas a los monjes, pero hay razones para pensar que la historia de Eugenia encontró una audiencia

femenina, pues una mujer de la Tardoantigüedad que hubiese leído la historia de Eugenia pudo haberse identificado con ella, reflejarse en su figura, o incluso compartir con ella el desafío de la heroína que comparten Tecla, aunque difícilmente se sabrá si ese es el objetivo del autor del texto (Cooper, 2013, 540).

La *Passio Eugeniae* revela igualmente un cambio radical en las relaciones paternofiliales. A diferencia del papel que la madre de Tecla cumple en las aventuras de su hija, la armonía entre Eugenia y su padre es absoluta y parece reconocer de buen grado la independencia y autonomía de su hija (Cooper, 2014, 232). Para el autor, la independencia moral de la virgen Eugenia respecto a su familia terrenal se convierte en la piedra angular de una nueva armonía familiar en la que los padres siguen el liderazgo de su hija, en aspectos tan espinosos como la propia renuncia al matrimonio. Para el autor de la *Passio* es perfectamente normal que la hija difiera sobre las razones de un matrimonio (el carácter y no el honor) y que obtenga un permiso de su padre para viajar a una finca familiar, etc. y todo ello a pesar de que apenas ha alcanzado la edad matrimonial.

La transición de Eugenia de hija a discípula es marcada espacialmente. La hija del gobernador marcha de la ciudad a una villa de la familia. Su estatus como persona en transición queda marcada por su biblioteca portátil: llevada por unos eunucos de un mundo a otro, la lectora y el libro se mueven juntos. El libro en sus manos se convierte en una ventana hacia un universo paralelo. A medida que va leyendo, se va transformando: cuando se baja de la litera ya no es la misma persona. Los dos eunucos, compañeros apropiados gracias a su género ambiguo, acompañan a Eugenia en este viaje físico y metafísico. La conversión significa dejar una comunidad, pero también construir una comunidad nueva.

Otro texto cuyo personaje principal guarda muchas similitudes con la figura de Tecla es Santa Helia, cuya vida latina fue transcrita por Guillermo Antolín, director de la Librería del Real Monasterio del Escorial, en 1909. El texto destaca por su longitud y por su naturaleza, ya que adquiere en su mayor parte el formato de un diálogo, y por su posible origen priscilianista (García Villada, 1923). El autor muestra un amplio conocimiento de textos narrativos como los *Hechos de Tecla* y de apologías de la virginidad como Ambrosio y Jerónimo, a pesar de que los únicos textos citados son las Escrituras (Burrus, 2013b, 445-46). En esta historia, Helia mantiene un intenso

intercambio dialéctico con su madre, aunque en esta ocasión esta también es cristiana. Helia quiere permanecer virgen y su madre que su hija contraiga matrimonio, y cada una trata de argumentar su postura recurriendo a citas del Nuevo Testamento. Helia, al igual que Tecla, escucha a Dirraquio, un presbítero recién llegado a la ciudad, y, mientras permanece en la ventana, queda prendada de sus palabras. Más tarde incluso escapa de casa de su madre con ropajes de hombre. La madre lleva a Helia donde un obispo y donde un gobernador para que le hagan entrar en razón, pero la joven acaba defendiendo su virginidad con ejemplos de las Escrituras, aunque curiosamente solo emplea figuras masculinas (Juan el Bautista, Juan el discípulo, Pablo...). Al igual que en los *Hechos de Pablo y Tecla*, Dirraquio hace acto de aparición al principio del texto y una vez que Helia ha comenzado con sus prácticas ascéticas, para luego desaparecer del texto.

5.1.2.5. Conclusiones

Tecla es una mujer que responde al prototipo de una mujer activa: evangeliza, predica y bautiza, pero con el paso del tiempo estos rasgos del personaje van a ir diluyéndose y serán sustituidos por otros más acordes a su época. De todas formas, en los propios *A. Paul. et Thecl.* hay cuestiones que han de ser matizadas: Tecla es una maestra, pero su magisterio se reduce al ámbito doméstico y principalmente, aunque no exclusivamente, a mujeres; es una mujer que predica, pero no ha quedado registrado ninguno de sus discursos, a excepción de algunas de sus lacónicas plegarias, sobre todo en la etapa antioquena de los *Hechos*, mientras que sí que han quedado registrados sendos discursos de Pablo; y Tecla bautiza, o, mejor dicho, se bautiza a sí misma y no bautiza a nadie más. Es por ello que esta visión de Tecla como una transgresora de las convenciones sociales y religiosas de la época necesita una importante revisión.

Por otra parte, es verdad que la Tecla del pasaje de Antioquía muestra una notable autonomía: humilla a Alejandro, se enfrenta al gobernador, se bautiza, enseña en casa de Trifena, etc. Este proceso en el que Tecla va adquiriendo un mayor nivel de independencia y madurez está estrechamente vinculado con el papel que el cristianismo está ocupando en su vida. Acaba demostrando que puede salvar cualquier obstáculo sin la ayuda de ningún hombre y, además, se bautiza y predica sin el beneplácito previo del apóstol Pablo. La fe de la joven y su fortaleza no dependen del apóstol de Tarso, a pesar de que el pasaje antioqueno se encuentra situado entre dos episodios, la Tecla de Iconio

y un epílogo, en los que Tecla muestra su sumisión a Pablo y se muestra silenciosa y dependiente, con lo que la domesticación del personaje es evidente. Es por ello que los *A. Paul. et Thecl.* parecen recoger dos leyendas ciertamente diferentes: una focalizada en Iconio, donde la mayor parte de las mujeres, incluida Tecla, son silenciosas pero a la vez muestran cierta iniciativa y pasión, y la parte de Antioquía, donde las mujeres se oponen a la autoridad masculina y acaparan los papeles parlantes. El redactor del texto trata, en la medida de lo posible, armonizar ambas versiones.

Es por ello que resultaría fundamental poder llegar a dilucidar cuál es el estrato más antiguo de la tradición de Tecla. Autores como Jensen (1999, 43) han sugerido que la joven hubiera podido ser un personaje totalmente independiente de Pablo y que su incorporación a los *Hechos* del apóstol fue producto de un intento de subordinar a esta figura femenina y someterla a la autoridad de un hombre. Para otros (Vorster, 2006, 60 y Kastner, 1979, 107) Pablo es una figura indispensable en el relato y, a pesar de que su presencia en el mismo como valedor apostólico y como inspirador y configurador de la personalidad y las acciones de Tecla. Ciertamente, Tecla y Pablo parecen personajes complementarios y hay pasajes en los que las conductas de la joven necesitan del respaldo del apóstol, pero a su vez hay episodios en los que Tecla es presentada como una mujer de una autonomía tan extraordinaria que se hace necesario resituarla en un escalafón espiritual inferior al de Pablo, del que vuelve a necesitar su presencia y sanción espiritual.

A diferencia de Occidente, donde la tradición ha hecho de Pablo uno de los grandes pilares de la cristiandad, en la antigua Asia Menor y en el mundo griego la figura de Pablo como apóstol y evangelizador ha quedado prácticamente desdibujada y ha estado muy vinculado al prestigio de los papas de Occidente. Así, cuando Egeria recorre estas regiones y visita el santuario de Hagia Thekla lo que quiere leer son los *Hechos de Tecla*, no los de Pablo.

5.1.3. La mujer de la *Apología* de Justino: el peligro de la conversión

Justino (nacido en Palestina, *ca.* 100), de formación pagana, se había sentido atraído por otras corrientes filosóficas antes de convertirse al cristianismo ya en su madurez. Después de su conversión fue maestro itinerante hasta que abrió, al modo de los filósofos populares contemporáneos, una escuela cristiana en Roma. Autor de la ya mencionada *Apología* y del *Diálogo con Trifón*, entre los años 165-168 fue acusado de ser maestro cristiano y, por ello, condenado y finalmente ejecutado.

La historia de la mujer cristiana que aparece en su *Apología* se produce durante el reinado de Antonino Pío (138-161), gobernante venerado por la historiografía antigua y por la propia tradición cristiana³⁰⁶. Este relato –también mencionado en la bien posterior *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesarea, (*H. E.* 4.17.2-13, *ca.* 324)– es conocido gracias a que Justino se refiere a él en la conocida como *Segunda Apología* (2 *Ap.* 2.1 ss.), que no es más que un apéndice de la primera, dirigida entre otros al propio emperador y compuesta en torno al año 155. El texto de Justino, conservado en un único manuscrito, contiene señales claras de haber sufrido importantes alteraciones en épocas posteriores a su muerte (De Churruca, 1998, 272).

El pasaje trata sobre un matrimonio en el que ninguno de los dos miembros respeta la fidelidad a su cónyuge, y la mujer se entrega a la diversión con esclavos y asalariados y a la bebida. Justino sitúa la acción en Roma, con Lolio Urbico actuando como juez; se trata del prefecto urbano de la ciudad en torno al año 150, que había desempeñado una carrera política brillante durante la dinastía Antonina. De nuevo se hace presente el tópico de la mujer con tendencia a la lujuria y a la embriaguez:

Vivía una mujer con su marido, hombre disoluto, entregada también ella, antes de ser cristiana, a la vida licenciosa. **Pero, apenas conoció las enseñanzas de Cristo, no solo tornó ella casta, sino que trataba de persuadir igualmente a su marido la castidad**, refiriéndole las mismas enseñanzas y anunciándole el castigo del fuego eterno, aparejado para los que no viven castamente y conforme a la recta razón. (Just., 2 *Apol.* 2.1-2)³⁰⁷

³⁰⁶ Tert., *Ap.* 5.7. Melitón de Sardes menciona disposiciones de este emperador para que no hubiese novedades perturbadoras en relación al tratamiento de los cristianos en las ciudades griegas (Eus., *H.E.* 4.26.10). Circuló en la apología cristiana un supuesto rescripto de Antonino Pío a la asamblea provincial de Asia muy favorable al cristianismo y cuya autenticidad es muy discutida (Eus., *H.E.* 4.13.1-7); cf. DE CHURRUCA (1998, 270, n. 9).

³⁰⁷ Todas las traducciones de la 2 *Apología* de Justino son de RUIZ BUENO (1979).

Se puede observar que esta situación se prolonga hasta que la mujer es convertida al cristianismo, cuando su conducta cambia de forma radical. Esta conversión a la fe verdadera coincide con el momento en el que la mujer es capaz de dominar sus instintos y controlar sus emociones e intenta persuadir a su marido de que también abandone la vida licenciosa que llevaba al castigo del fuego eterno. MacDonald (2004, 242) observa aquí que la mujer, en su osado intento por evangelizar a su marido, está contraviniendo los consejos que el autor de 1 Pe daba a las esposas cristianas; precisamente el resultado de todo esto desemboca en un escándalo público, que es al fin y al cabo lo que el autor de esta carta trataba de impedir.

El hombre no se deja convencer, frente a los textos martiriales, en los que la mártir disfruta de una gran capacidad para la conversión de su audiencia. Justino insiste en su libertinaje sexual aludiendo a comportamientos de extrema gravedad que transgreden la ley de la naturaleza:

Pero él, obstinado en las mismas disoluciones, **se enajenó con su conducta el ánimo de su mujer, pues teniendo ésta por cosa impía seguir compartiendo lecho con un hombre que trataba de procurarse medios de placer**, de donde fuera, contra ley de naturaleza y contra lo justo, decidió divorciarse. (Just., 2 *Apol.* 2.3-4)

Ante este panorama la mujer decide divorciarse, pero tras ser aconsejada por sus allegados, reclusa creyendo que podría cambiar la actitud de su marido³⁰⁸. No obstante, el comportamiento de su esposo y sus infidelidades se agravan cuando marcha a Alejandría y, finalmente, la mujer, por no querer ser cómplice de semejantes conductas al compartir mesa y lecho con el sujeto que las cometía, le entrega el libelo de repudio:

Tuvo el marido que hacer un viaje a Alejandría y pronto tuvo noticia la mujer de que no hacerse cómplice de tales iniquidades e impiedades, permaneciendo en el matrimonio y compartiendo lecho y mesa con hombre tal, presentó el que se llama entre vosotros libelo de repudio y se separó. (Just., 2 *Apol.* 2.6)

Ella, desde el primer momento, sustenta las razones de su divorcio en una cuestión teológica, pues no quería ser partícipe de la situación del otro³⁰⁹. Esta mujer

³⁰⁸ Quizás una alusión a Pablo y 1 Cor 7, 14-16, en que el cónyuge cristiano casado con un pagano es motivo de su santificación. En 1 Pe 3, 1 se aconseja igualmente a la mujer que sea dócil con su marido pagano en aras de su conversión.

³⁰⁹ En textos evangélicos como Mt 19, 5 y Mc 10, 8 se expresa que los cónyuges conforman una sola carne, de lo que se entiende que uno ha de responder ante Dios por los pecados del otro. En el *Pastor de Hermas*, escrito en una época cercana a la *Apología* de Justino, se subraya que el marido casado con una mujer adúltera está obligado a separarse para no participar de su pecado, lo que es aplicable a la mujer en caso inverso, aunque en caso de arrepentimiento se ordena que sean acogidos de nuevo (Herm., *Mand.*

muestra una firme determinación moral al negarse a compartir mesa y lecho con una persona, su marido, de tan nefastas conductas, unas conductas que tendrían su impacto negativo incluso entre los círculos sociales de las élites romanas³¹⁰.

Por lo tanto, esta mujer es presentada como un adalid de la moderación sexual y en ningún momento se percibe en el estilo de Justino la más leve crítica a su comportamiento, lo que apunta a que por entonces no existía una doctrina matrimonial definitiva. Es el marido el que se lleva el desprecio del autor cristiano, que hace ver que lo que le mueve no es la defensa del orden cívico, como podría pensar el Senado, destinatario también de la *Apología*, sino que el hombre actúa de forma sórdida para preservar su posición dominante (Cooper, 1996, 62). A pesar de que, desde los círculos eclesiásticos, en este caso los amigos, se había aconsejado a la mujer que permaneciera con su marido, aunque este fuera pagano, la mujer demuestra que no siempre se actuaba así y que las directrices en estas casuísticas no estaban muy claras.

Además, hay que tener en cuenta que, con su descripción de la mujer, Justino no solo está mostrando las prioridades de la cristiandad del siglo II, sino que está tratando de ganarse a la élite intelectual romana, entre cuyos principios estaba la moderación sexual que el marido ignora y que la mujer cristiana acata (MacDonald, 2004, 245).

Pese a todo, la religión cristiana ya ha actuado como un ataque al orden familiar y así lo hace ver Justino: los problemas de la mujer empiezan en el instante en el que la mujer se convierte. El fervor religioso por una divinidad que encima no era romana ha perjudicado seriamente la convivencia en un matrimonio, en una situación que tiene paralelos en las tramas que se desarrollan en los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*. El hombre reacciona denunciando a su mujer por ser cristiana; y esta escribe al emperador solicitando que se le permitiese primero poner en orden sus asuntos antes de defenderse de la acusación. Antonino le concede el plazo³¹¹ y el marido, sin posibilidad de proceder

4.1.1-6). Igualmente, Pablo en 1 Cor 7, 15 también recomendaba la separación en el caso de que la convivencia con la pareja pagana fuera insostenible.

³¹⁰ Para MACDONALD (2004, 246) la forma en la que Justino señala que la mujer quiere divorciarse, esto es, que se niega a seguir compartiendo mesa (comida) y lecho (sexualidad) con su marido, recuerdan a lo que José le dice a Asenet en la mencionada novela helenística (*José y Asenet* 8.5) y revela esa preocupación por la separación del mundo pagano: las actividades de su marido pueden convertir su cuerpo y su casa en impíos.

³¹¹ No hay que contemplar aquí ninguna conducta filocristiana por parte de Antonino Pío, porque seguidamente Ptolomeo y Lucio son ejecutados, ni tampoco como una medida humanitaria, sino que se trataba de evitar una injusticia de orden patrimonial (DE CHURRUCA, 1998, 297).

contra su esposa, arremete contra el maestro de esta, de nombre Ptolomeo, que le había introducido en la doctrina cristiana:

El antes marido de ella, no pudiendo hacer por entonces nada contra la mujer, se volvió contra un cierto Ptolomeo, que fue a quien Urbico llamó ante su tribunal, por haber sido maestro de ella en las enseñanzas de Cristo. **Y he aquí la traza de la que se valió. Era amigo suyo el centurión que metió en la cárcel a Ptolomeo, y así le persuadió que le detuviera y le hiciese solo esta pregunta: si era cristiano.** Ptolomeo, que era por carácter amator de la verdad, incapaz de engañar ni decir una cosa por otra, confesó, en efecto, que era cristiano, lo que bastó al centurión para cargarle de cadenas y atormentarle durante mucho tiempo en la cárcel. (Just., 2 *Apol.* 2.9-11)

El maestro de la mujer es encarcelado, sometido a tormento e interrogado sobre sus creencias por el prefecto de la ciudad, el ya citado Urbico. En el interrogatorio contra Ptolomeo, Lucio denuncia públicamente la injusticia cometida por el prefecto, que está condenando a Ptolomeo, con lo que él también es condenado a la pena de muerte, junto con un tercero del que no se dispone de más información.

Frente a la regularidad que se ha observado en el procedimiento judicial del caso de la mujer denunciada por su marido, en la condena de Ptolomeo y de Lucio hay algunos aspectos chocantes: Ptolomeo se había visto envuelto en el caso de esta mujer por haber sido su maestro e instructor en la fe y había sido encarcelado, castigado y puesto en libertad, y el marido ha recurrido a un centurión para el interrogatorio y su encierro de nuevo en prisión. En suma, Lucio, un cristiano presente en la sesión pública, denuncia la conducta del prefecto de condenar a Ptolomeo por el simple hecho de ser cristiano, presentando la contraposición entre la represión del cristianismo con el humanismo y el sentido de justicia atribuidos a Antonino Pío y su hijo adoptivo Marco Aurelio, destinatarios de la *Apología* de Justino:

Urbico sentenció que [*Ptolomeo*] fuera condenado al suplicio; pero un tal Lucio, que era también cristiano, viendo un juicio celebrado tan contra toda razón, increpó a Urbico con estas palabras: “¿Por qué motivo has castigado de muerte a un hombre a quien no se le ha probado ser adúltero, ni fornicador, ni asesino, ni ladrón, ni salteador, ni reo, en fin, de crimen alguno, sino que ha confesado solo llevar el nombre de cristiano? **No juzgas, Urbico, de la manera que conviene al emperador Pío ni al hijo del César, amigo del saber, ni al sacro Senado.**” (Just., 2 *Apol.* 2.15-16)

Estos elementos estaban muy presentes en la literatura apologética de la época, lo que no quita que la intervención de Lucio tenga una base histórica, aunque con una notable intervención literaria. Lucio además expresa su alegría de verse liberado de los

déspotas perversos y de reunirse con el Padre Celestial (Just., 2 *Apol.* 2.19). La concepción de la muerte como una liberación de un poder político injusto y tiránico está presente en otros testimonios martiriales (*M. Polyc.* 3.1). De Churruca (1998, 308) contempla de hecho un claro paralelismo entre este pasaje y lo que Lucio dice con lo que Platón pone en boca de Sócrates al conocer su condena (Plat., *Apol.* 40e-41a)³¹². Lucio es condenado tras un proceso sumario, pero Justino no especifica el cómo ni el por qué, aunque además del hecho de ser cristiano pudo ser condenado por su proselitismo de doctrinas peligrosas, por la intrusión en la vida privada y familiar o por su obstinación en abjurar, lo que podía ser considerado desacato a la autoridad.

Justino no informa acerca del destino de la mujer, pero De Churruca (1998, 297) apunta que, ante la solicitud de un plazo para el ordenamiento de su patrimonio, el proceso por su pertenencia al cristianismo o bien pudo quedar aplazado de forma definitiva o bien no había sido resuelto cuando Justino estaba componiendo su 2^o *Apología*. Aunque la tradición cristiana no haya conservado ni el nombre, ni el martirio, ni la apostasía, ni la absolución de la mujer, ello no significa que no se hubiese desarrollado alguna de estas opciones. Además, el verdadero protagonista de esta historia es Ptolomeo, el maestro cristiano de la mujer³¹³. Por otro lado, lo que Justino nos muestra en su *Apología* es cómo un desafío por parte de una mujer a ese concepto de la familia tradicional del orden social de su tiempo se salda en una historia de violencia en la que, que sepamos, fallecen varios miembros de la comunidad cristiana de Roma. Además, este pasaje de Justino permite cuestionarnos hasta qué punto eran respetadas y obedecidas recomendaciones como las que leemos en 1 Pe o 1 Tm, según las cuales las mujeres casadas con maridos paganos decían permanecer “encerradas” en las estructuras de la tradición patriarcal. Debemos superar, por tanto, la visión según la cual todas las mujeres cristianas primitivas vivían según idénticos parámetros sociales.

Esta mujer anónima se enfrenta valientemente a la hostilidad de la sociedad grecorromana. Justino, con gran habilidad, se vale de ella para presentar el cristianismo

³¹² La figura de Sócrates como un hombre honrado condenado injustamente por un poder tiránico sirvió de un claro antecedente para los autores de textos martiriales: *M. Apoll.* 41; *M. Phil.* 2.2. El propio Justino habla en la *Apología* de Sócrates como un hombre que destapó la actuación de fuerzas demoníacas en la sociedad y que fue acusado, al igual que los cristianos, de ser ateo. Just., *Apol.* 1. 5.3 y 2 *Apol.* 10, 5. En *Apol.* 1.46.3 se refiere a Sócrates incluso como un cristiano.

³¹³ GRANT (1985, 468) cree que el hecho de que Justino no informe sobre el martirio o la prisión de la mujer es porque aún no había solicitado ser bautizada ni estaba adherida a ninguna escuela cristiana. En todo caso nos movemos en el resbaladizo terreno de la especulación.

como un potenciador de una vida honrada, del autocontrol y de la justicia, que es lo que la mujer pretendía inculcar a su marido. La conversión de la mujer supone un nuevo estilo de vida, con matices más pedagógicos que religiosos. Cristo enseña cómo vivir, de la misma forma que lo hacían las corrientes filosóficas como el estoicismo: apelación a la justicia, vivir bajo el dominio de la razón, etc. La presentación del cristianismo casi como una corriente pedagógica continúa además con las referencias al maestro de la mujer, Ptolomeo, que ejerce su labor como predicador de una corriente educacional y no como un subversivo que se halla fuera de la ley.

La labor de Justino resultó fundamental, pues suministró al cristianismo ejemplos morales cercanos del ámbito de la filosofía, como el de Sócrates (Moss, 2012, 88). Esta conceptualización de cristianismo como una corriente filosófica continuó durante las actas del propio Justino, pues es Rústico, prefecto de la ciudad de Roma e ilustre estoico (mencionado por el emperador Marco Aurelio en *Med.* 1.15) el encargado de realizar el juicio y, frente a la resistencia de los condenados a renegar de la fe, se mostrará frustrado y furioso, a diferencia de Justino. De esta forma, el cristianismo se manifiesta superior a toda corriente filosófica.

Por otra parte, esta historia es un claro exponente de cómo el cristianismo podía conllevar cambios muy radicales y cómo estos podían suscitar la venganza de aquellos que observaban estos cambios como algo disruptivo y amenazador.

5. 2. Martirios desde Marco Aurelio (161-180) hasta Diocleciano (284-305)

En este apartado de la tesis, como ya se ha indicado anteriormente, se va a proceder al análisis de los textos martiriales compuestos en el marco cronológico y espacial determinado por las principales persecuciones anticristianas: el Imperio Romano, tanto en sus provincias de Oriente como de Occidente, y desde el gobierno del emperador Marco Aurelio (161-180) hasta la Gran Persecución en tiempos de Diocleciano (303-304). Se ha tratado de respetar el orden cronológico de la redacción de los textos, a pesar de que muchos de ellos han sido compuestos con posterioridad a los hechos narrados y cuentan con sendas interpolaciones. En la medida de lo posible se ha seguido una misma metodología: contextualización del texto y descripción de algunas características que permitan una mejor comprensión del mismo, el estudio de la figura femenina que protagoniza o aparece en él y, finalmente, la pervivencia y presencia de la mártir en obras de autores posteriores y el desarrollo de su culto.

5.2.1. Los martirios de Lyon y Vienne: los soldados de Cristo contra los enemigos de la Verdad

5.2.1.1. Introducción: el texto y el contexto

La historia de los mártires de Lyon (la antigua *Lugdunum*) y de Vienne (*Julia Vienna*) es conocida gracias a una carta encíclica que las comunidades de estas localidades enviaron a las iglesias de Asia y de Frigia y al obispo romano Eleuterio (175-189). Este documento ofrece un vívido retrato de un estallido anticristiano ocurrido en Lyon en el año 177, bajo el gobierno de Marco Aurelio y Lucio Vero³¹⁴. La carta ha sido transmitida de forma prácticamente íntegra por el historiador de la Iglesia Eusebio de Cesarea, que la transcribe al comienzo del quinto libro de su *Historia Ecclesiastica* (de principios del siglo III). La obra magna de Eusebio fue compuesta en diferentes etapas y se completó en 323 con una descripción de la Iglesia contemporánea³¹⁵ que sentó las bases para posteriores obras sobre la historia de la iglesia cristiana (Adler, 2008, 592). Para Eusebio, los mártires son protagonistas de primer nivel en la historia de la Iglesia y el desarrollo del cristianismo y así lo hace

³¹⁴ COLIN (1964, 21 ss.) sitúa los sucesos en Sebastópolis y Neoclaudiópolis de Galacia, en Asia Menor, ciudades que Eusebio habría confundido con las dos ciudades de las Galias, Lyon y Vienne. Por otra parte, hay autores como THOMPSON (1912, 360 ss.) que situaban el martirio, en caso de no ser una ficción, en tiempos del emperador Aureliano (270-275). Eusebio de Cesarea lo sitúa en el año 17 del gobierno de Antonino Vero (*H. E.* 5.1.1), queriendo referirse a Marco Aurelio en sus habituales confusiones con los nombres de los emperadores de la dinastía Antonina.

³¹⁵ Cf. BARNES (1980).

notar en su obra en varias ocasiones, como se podrá comprobar a lo largo de este trabajo. Llama la atención el hecho de que, para ser la sufrida por las comunidades de Lyon y Vienne una persecución importante, ningún autor cristiano del siglo III le dedicase atención alguna y más aún que posteriormente no lo mencionen más que Sulpicio Severo (*Chron.* 2.32) y Gregorio de Tours (*Mirac.* 1.48-49).

Este texto ha obtenido la alabanza de numerosos autores. El mismo Ruiz Bueno (2003, 318) lo define como “un documento de valor incalculable (...), el coro de alabanzas que críticos e historiadores han entonado a esta singular pieza de la literatura cristiana se compone de tantas voces cuantos han sido los que han posado los ojos en ella”. Leclercq y Cabrol (1931), por su parte, afirman que el texto forma parte de la conciencia de la Humanidad. También recogen en su *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie* cómo algunos autores fueron más críticos (s.v. “Lyon”, *DACL* vol. 10.1, col. 2 ss.); así, Havet consideró que este documento solo era el producto de un sectario maniático; y Abbott describió al autor de la carta como un cronologista que no sabía de cálculo. Ruiz Bueno (2003, 314), sin duda llevado por la pasión que le suscita el documento, denominaba a estos estudiosos menos convencidos de la grandeza del texto como “aullidos en la noche o voces en el desierto”.

A pesar de que Eusebio atribuye la carta a iglesias anónimas (*H. E.* 5.1.3) y no a un solo individuo, Nautin (1961, 56) y más recientemente Perkins (1995, 121) y Mateo Donet (2014, 384) siguen defendiendo la autoría de Ireneo de Lyon, que en tiempos de la persecución era presbítero y estaba relacionado con los mártires, aunque no sucumbió durante los tumultos (*H.E.* 5.4.1-2). Esta autoría ha sido negada por su parte por Moss (2012, 105). Sea como fuere, quien redactó el texto pudo ser testigo de los hechos (Shaw, 1996, 307) y mostró un profundo conocimiento de las Escrituras, puesto que cita a lo largo del texto varios escritos del actual Nuevo Testamento como la *Carta a los Romanos*, el *Libro de las Revelaciones*, el *Evangelio de Juan*, la *Carta a Filemón*, los *Hechos de los Apóstoles*, etc. Otros autores como Van Henten y Avemarie (2002, 98) y Dehandschutter (2005, 4-10) retrasan el texto hasta la segunda mitad del siglo III.

No debemos negar la posibilidad de que Eusebio modificara el texto original, pero es evidente que no pudo inventarse esta historia de la nada. Musurillo (1972, xxi) señala la posibilidad de que un editor alterara el documento primitivo en el siglo III, añadiéndole aspectos como la extraordinaria crueldad y lo macabro de la muerte de los

cristianos o la notable presencia del diablo en el relato. Los personajes aparecen bien caracterizados, con rasgos individuales y concretos. Además, en un pasaje en el que los reos corrigen a los visitantes y establecen que solo Cristo puede ser llamado mártir, el texto dibuja una clara línea que diferencia a los *confessores* de los mártires y que recuerda a la controversia habida en Cartago a mediados del siglo III, con lo que los añadidos posteriores son manifiestos. Aun con todo, la temática martirial de la carta, junto con su espléndida muestra conocimientos de las Escrituras, hacen de esta una fuente tanto de un notable rigor histórico como de exhortación edificante.

De la misma forma, Eusebio hace saber que las iglesias de Lyon y Vienne han compuesto una correspondencia sobre sus reflexiones sobre el montanismo (*H. E.* 5.3.4). Los mártires de Lyon no parecen condenar la Nueva Profecía, sino que, en palabras del historiador de Cesarea, emiten un juicio ortodoxo y precavido³¹⁶. Eusebio gustaba de presentar a los mártires como una especie de protoheresiólogos, tal y como se puede observar en los prólogos que realiza de martirios como el de Policarpo y Justino. A ello hay que un pasaje con un personaje heterodoxo, Alcibíades, que podría responder a algún tipo de montanismo radical (Moss, 2012, 116). Por eso Moss (2012, 105) advierte que la conclusión de la carta pueda ser obra del mismo Eusebio. De hecho, el prólogo de la misma, en que afirma que los mártires han de ser recordados eternamente, recuerda a cómo el de Cesarea abre el texto de los mártires palestinos (*M. P.* 2.28). Son pruebas de que Eusebio modificó y editó el contenido de la supuesta carta, que a su vez ya podría haber sido modificada por otro editor en el siglo III. Pero eso no significa que episodios como los referidos el ambiente social previo al estallido de las persecuciones, las detenciones y las ejecuciones no provengan de una fuente primitiva que fuera testigo directo de los hechos.

La *Carta*, adaptada en su forma a la tradición epistolográfica cristiana, pretende demostrar que el martirio es el equivalente a un combate, que los mártires son los

³¹⁶ De hecho, DE CHURRUCA (1998, 381) informa de que algunos aspectos como la aparición de algunos cristianos con un gran entusiasmo martirial (*H.E.* 5.1.63) y la figura de Alcibíades y su extremo rigorismo han hecho pensar en el carácter montanista de estas comunidades, a pesar de que este tipo de prácticas podían ser paralelas en diferentes sensibilidades religiosas cristianas. No obstante, la relación entre las iglesias galas con la de Asia y Frigia pudo haber canalizado este flujo. En este texto se encuentran ciertamente algunos elementos presumiblemente montanistas: el papel destacado de los *confessores* y mártires, la presencia de mujeres extraordinarias, las visiones proféticas, el celo por el martirio, el énfasis en el Espíritu como el de Vetio Epagato, etc. aunque otros aspectos como el rigorismo asceta y el ayuno son criticados. Para KRAFT (1980, 266), los cristianos galos representan una expresión protomontanista no cismática y menos estricta.

guerreros de la divinidad, que el diablo es el verdadero enemigo y que los perseguidores son sus lacayos y secuaces. Cuando los antagonistas crean que están cerca de la victoria tras haber conseguido humillar a los mártires, entonces estos se revelarán como los grandes triunfadores al haber imitado a Cristo en su sufrimiento y agonía, convirtiéndose en verdaderos testigos de la fe y de la verdad.

El lugar del martirio es también de una importancia trascendental: en Lugdunum, capital de la *Gallia Lugdunensis*, estaba el altar del culto imperial de las tres provincias galas (Lugdunense, Bélgica y Aquitania) y donde se reunían sus representantes. Era una ciudad floreciente con su propia *cohors* urbana, importantes edificios públicos (como el anfiteatro en el que se martiriza a los condenados), una casa de la moneda y un alto grado de romanización de la población urbana (De Churruca, 1998, 379). Dada la pasión con la que estas gentes se entregan al martirio no parece probable que el cristianismo de la comunidad de Lyon fuese reciente. Además, la mayor parte de los nombres que nos han llegado son griegos y de procedencia oriental (Potino, Átalo, Alcibíades, Bíblida, etc.), lo que explicaría la conexión de estas comunidades con las de Frigia y Asia, pero no permite certificar su origen helenístico. No obstante, el grupo de cristianos que protagoniza este texto carece de toda cohesión y es muy heterogéneo: esclavos, ciudadanos romanos, extranjeros, etc. El historiador de Cesarea no facilita la totalidad de los nombres de los mártires ajusticiados durante estos dramáticos sucesos, y tampoco el de los *confesores* que sobrevivieron a este repentino brote de violencia. No obstante, sí que menciona una recopilación de mártires antiguos que él mismo está realizando y donde habría dejado constancia de los cristianos caídos en estos hechos (*H. E.* 5.3.4). Obras más tardías como el *Martyrologium Hieronymianum* y pasionarios medievales contienen una lista algo variable de 48 nombres de mártires distribuidos según género de muerte, y es posible que recojan la lista del texto original de las iglesias de Lyon y Vienne³¹⁷.

5. 2.1.2. Algunos aspectos relevantes: el mártir y su superioridad frente al Maligno, los apóstatas y una audiencia bestializada

La llegada del cristianismo a Lyon permanece aún en la oscuridad. Los únicos testimonios preconstantinianos son este mismo texto, los trabajos de Ireneo de Lyon y una sola inscripción en Marsella. Sulpicio Severo informa en su *Crónica* (2.2) que un

³¹⁷ Cf. QUENTIN (1921); NAUTIN (1961, 49-53).

grupo de cristianos se asentó en Lyon poco antes de la persecución del año 177. Leclercq y Cabrol ya señalaron en *DACL* (*cit. supra*) que los condenados en estos acontecimientos son los mismos fundadores de la comunidad lionesa. La relación entre la iglesia de Lyon con la de Frigia hace pensar que el cristianismo pudo asentarse en la Galia por las rutas comerciales a través del puerto marsellés y por la acción misionera de cristianos de Asia Menor por el valle del Ródano. En la propia carta hay referencias este origen minorasiático de algunos protagonistas: Alejandro es frigio (*H.E.* 5.1.49) y Átalo de Pérgamo (5.1.17). Asimismo, el interés que muestran por los asuntos que ocurren en el ámbito eclesial asiático, como sus cartas sobre el montanismo, no hace pensar en una comunidad occidental de fundación reciente.

Se desconoce si los detenidos en Lyon se pertenecían a comunidades independientes o si eran miembros de una única comunidad y, aunque este texto trata de mostrarnos a un cristianismo galo sólido y asentado, esta unidad de la que el autor pretende presumir no era real, al menos por lo que cuenta Ireneo de Lyon de sectas como la liderada por Marcos el Gnóstico (*Haer.* 1.13.5).

La carta plasma igualmente cuál es el ambiente previo a la persecución –en concreto la existencia de cierta predisposición a condenar a los cristianos–, en el que el más mínimo incidente podía desencadenar el pogromo. Con todo, en ningún momento se especifica el motivo concreto del levantamiento popular anticristiano. Es más, el texto refleja que la comunidad, organizada bajo el mandato de un obispo, convive con el resto de ciudadanos, acude a los baños y entabla relaciones de amistad, luego traicionadas (*H. E.* 5.1.15). Sin embargo, el contexto en el que se producen las detenciones no está muy definido, la secuencia de las acciones resulta un tanto confusa y el proceso legal que culmina con la ejecución de los cristianos es también oscuro.

La función narrativa de enfatizar la irracionalidad y el carácter diabólico e injusto de los perseguidores juega quizás con esta ausencia de base legal y la poca claridad del proceso al que son sometidos los cristianos. El propio redactor se incluye como un testigo de lo acontecido en el inicio del tumulto (*H. E.* 5.1.5), con una serie de medidas que pretenden eliminar la visibilidad pública de los cristianos:

(...) De suerte que no solo se nos expulsa de las casas, de los baños y de las plazas, sino que incluso prohíben que alguno de nosotros se deje ver lo más mínimo en el lugar que sea. (Eus., *H. E.* 5.1.5)³¹⁸

Estas medidas pueden ser tanto iniciativa de las autoridades municipales como acciones populares (De Churruca, 1998, 384)³¹⁹. Tras los disturbios públicos contra los cristianos –abucheados, apedreados y saqueados–, estos son llevados ante los magistrados, el tribuno de la cohorte y los duunviros, que los encarcelan a la espera de que llegue el propretor³²⁰. Cuando este llega a Lyon, ordena tras las primeras audiencias que los cristianos sean torturados para lograr confesiones, así como que sean sometidos a todo tipo de vejaciones en la cárcel. Los que reniegan de la fe son puestos en libertad, pero cada día hay nuevas detenciones³²¹. El propretor ordena incluso una redada en la que se detiene a los esclavos que trabajaban en las casas de los cristianos y estos dan su testimonio por miedo a sufrir tormento. Tras la muerte de Potino y de Santo, un grupo de cristianos es expuesto a las fieras. Algunos caen, pero otros como Blandina y Átalo sobreviven. El propretor organiza por orden de los emperadores un nuevo juicio, puesto que Átalo y otros declaran su condición de ciudadanos romanos. Finalmente, la petición de Átalo no es respetada y él y Blandina son de nuevo torturados y ajusticiados.

La carta recoge asimismo algunos de los rumores suscitados en torno a los cristianos, que sin duda pudieron contribuir a caldear los ánimos populares en contra de esta secta: los integrantes de este nuevo movimiento religioso se entregaban al canibalismo en sus reuniones ilícitas. Esto queda recogido en las réplicas de los acusados a los verdugos y magistrados. Blandina, una apóstata que es torturada para que

³¹⁸ Todas las traducciones de la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea proceden de VELASCO DELGADO (2008).

³¹⁹ WIEDEMANN (1998, 134-35) apunta a que detrás de estas persecuciones se puede encontrar una legislación reciente aprobada por el emperador y el senado que permitía a los terratenientes emplear a los criminales en los juegos de gladiadores y así disminuir sustancialmente los gastos de los juegos. FRENZ (1965, 15) señala que en el debate hay un portavoz patricio que alaba la legislación y que hace mención a una medida similar en las Galias, que permitía que los *trinquii*, las víctimas sacrificiales, fueran sustituidas en los juegos.

³²⁰ El texto no indica el nombre del gobernador. COLIN (1964, 39 ss.) lo identifica con Arrio Antonino, al que Tertuliano se refiere como un perseguidor de cristianos en Asia (Tert., *Scap.* 5.1) y que será ejecutado en tiempos de Cómodo (180-192).

³²¹ No obstante, hay un momento en el que el gobernador actúa contra los preceptos ordenados previamente por emperadores como Trajano y Adriano, que consideraban que aquellos que renegaban de la fe cristiana debían ser puestos en libertad. En cambio, en un primer momento los que apostatan son igualmente encarcelados junto al resto de cristianos que no abjuran. DE CHURRUCA (1998, 408) argumenta acertadamente que esto puede explicarse porque los detenidos no estaban acusados del mero hecho de ser cristianos, sino de llevar a cabo aberraciones culturales como las que se apreciaban en el texto (*H.E.* 5.1.25; 5.1.52). El emperador responde siguiendo lo que habían decretado sus antecesores en el trono imperial, con lo que quienes reniegan de la fe son puestos en libertad, mientras que quienes persisten en su creencia deben ser ajusticiados.

ofrezca más información sobre las prácticas cristianas, contesta: “¿Cómo podrían comer a un niño estas gentes si ni siquiera les está permitido comer sangre de animales irracionales?” (Eus., *H. E.* 5.1.26). Más tarde Átalo, cuando es torturado con la silla candente, clama así contra las gentes que contemplan el espectáculo:

“¡Ya lo veis!, esto es comer hombres, lo que vosotros estáis haciendo. En cambio, nosotros ni comemos hombres ni hacemos ninguna otra cosa de malo.” (Eus., *H. E.* 5.1.52)

Igualmente, los esclavos detenidos por orden del gobernador, ante el miedo a las torturas, admiten todo tipo de prácticas aberrantes:

Fueron apresados también algunos paganos, criados de los nuestros, cuando el gobernador mandó que se nos buscara a todos nosotros. Estos, por insidias de Satanás, temiendo los tormentos que veían padecer a los santos y empujados a ellos por los soldados, nos acusaron falsamente de cenas tiesteas, de promiscuidades edipeas y de tantas otras cosas que a nosotros ni decir las ni pensarlas es lícito, ni creer siquiera que tales cosas se hayan dado entre los hombres. (Eus., *H. E.* 5.1.14)³²²

Más allá de las habladurías, que sin duda jugarían un importante papel en la persecución que se desató, estamos en un momento, el año 177, en el que se produce un cierto recrudescimiento de las posturas contra los cristianos. Las acusaciones de Celso en *De vera doctrina* de Celso debían de ser muy próximas en el tiempo³²³. De hecho, el autor recoge en las palabras que pone en boca de los gentiles la crítica de la opinión pública sobre la nueva religión, a la que catalogan como extranjera y nueva, ambos términos presentes en la crítica de los autores intelectuales de la élite pagana como Celso, que atacaba duramente al cristianismo por su origen oriental y por carecer de una tradición legitimadora. Esto vuelve a quedar patente cuando el autor de la carta martirial presenta a Vetio Epágato, que no soporta que contra los cristianos se produzca un juicio tan “irracional” y que, es más, pide ser escuchado para defender que entre los cristianos “no hay nada de ateo ni de impío” (Eus., *H. E.* 5.1.9).

³²² El miedo de estos esclavos ante las torturas contrasta con la fortaleza de Blandina, también esclava, y con el carácter de los cristianos en general, cuyo único temor es precisamente que sus hermanos renieguen de la fe por miedo a los tormentos. Tiestes es un personaje de la mitología griega que, invitado a un banquete por su hermano Atreo, devora en el mismo a sus propios hijos.

³²³ DE CHURRUCA (1998, 385-7) recoge varias de las hipótesis planteadas para tratar de explicar el estallido anticristiano: que el conflicto fuese promovido por los seguidores de los cultos de Cibele, que verían en el cristianismo una dura competencia; que fue promovido por la comunidad judía de Lyon; un conflicto racial, dado el origen oriental de varios de los integrantes de la comunidad cristiana lionesa; la posible conversión al cristianismo de algún miembro socialmente relevante, etc., a los que habría que sumar la rumorología sobre las prácticas libertinas y de canibalismo practicadas por los cristianos y que contribuirían a generar una hostilidad ambiental cada vez mayor.

Por otro lado, el autor de la carta refleja cómo era el proceso de configuración-concepción del mártir. Cuando los condenados reciben la visita de sus compañeros en la prisión son llamados mártires por estos. Y reciben la corrección de los reos, que afirman que solo Cristo podía ser considerado mártir:

(...) llegaron a tan alto grado que, a pesar de su gloria y de haber dado testimonio, no una sola vez ni dos, sino muchas más veces, y de haber sido retirados de las fieras y de estar cubiertos por todas partes de quemaduras, cardenales y heridas, **ni ellos mismos se proclamaban mártires ni a nosotros nos permitían que les llamásemos por este nombre; antes bien, si alguno de nosotros por carta o de palabra se dirigía a ellos como a mártires, lo reprendían severamente.** (Eus., *H. E.* 5.2.2)

Este texto refleja que el martirio no era producto de la acción de un individuo, sino que era la voluntad de la misma divinidad la encargada de elegir a los destinados al martirio, mientras que el resto está destinado a una muerte deshonrosa. El autor señala cómo al comienzo del estallido cada día los mejores eran elegidos para completar el número de los mártires (*H. E.* 5.1.13). Mientras, en su mayoría mueren asfixiados y por las malas condiciones de la prisión, tantos como el Señor quiso que murieran (*H. E.* 5.1.27); y es Dios quien mantiene un absoluto control sobre cómo se van desarrollando los hechos.

Además del trato que el autor de la carta dispensa a las figuras martiriales, destacan otros aspectos como la concepción del martirio de estos cristianos galos como una lucha sin cuartel contra la voluntad del Maligno. El diablo –presente en muchas actas martiriales– es fundamentalmente símbolo de una fuerza oscura que motiva las persecuciones y a los verdugos. Pero en esta narración de los martirios acaecidos en Lyon el diablo es el antagonista principal e interviene constantemente en los acontecimientos. Moss (2008, 153) admite que el diablo puede ser considerado un actor más en esta historia: es quien, desde el principio del texto, orquesta las torturas y quien mueve a las masas y magistrados a perseguir y dar muerte a los cristianos hasta su aniquilación:

Y es que el adversario atacó con todas sus fuerzas, preludiando ya el descaro de su inminente venida. Por todo se metió, acostumbrando a los suyos y ejercitándolos de antemano contra los siervos de Dios (...). (Eus. *H. E.* 5.1.5)

En las actas griegas la temática apocalíptica de la lucha entre las fuerzas del bien y del mal es más bien tardía y no se generaliza hasta el siglo IV, una vez que el cristianismo es una *religio licita* que no es objeto de persecuciones. En este sentido esta

carta de las iglesias de Lyon y Vienne es una excepción en el conjunto de las actas escritas en griego. Su redactor plantea estos acontecimientos como una pugna espiritual a gran escala, haciendo uso de un vocabulario propio de tratados sobre estrategias y tácticas militares, como si Dios fuera un estratega trazando un plan de combate:

Pero la gracia de Dios oponía su estrategia: retenía a los débiles y presentaba de frente una formación de sólidas columnas, capaces de atraer sobre sí, con su paciencia, todo el ímpetu del malvado. Estos marcharon a su encuentro, soportando toda suerte de injurias y castigos. (Eus., *H. E.* 5.1.6)

Los mártires, como soldados de Cristo entrenados en la fe como los participantes en las competiciones atléticas, son esas “firmes columnas”, dispuestas en primera línea de batalla en la guerra contra las fuerzas del maligno. Se refleja aquí también la paradoja que suponía la figura martirial: por un lado, no puede ser interpretada como un personaje pasivo pues es el mártir el que acude al encuentro del enemigo, pero a la vez su combate va a consistir en soportar con tenacidad los castigos en una idealizada resistencia pasiva contra la injusticia.

Queda patente igualmente esa concepción del martirio como un conflicto en el que intervienen los héroes/atletas de la piedad, cuya valentía vence batallas más importantes que cualquier guerra, con victorias sobre enemigos invisibles, cuyos trofeos son arrebatados a los demonios y cuyos nombres serán inscritos por Dios en monumentos imperecederos. Así se manifiesta en la entrada del mártir Átalo en la arena:

Átalo, por su parte, también fue aclamado con gran empeño por la plebe (pues tenía gran renombre). Entró ya como luchador entrenado, gracias a su buena conciencia, pues se había ejercitado sinceramente en la disciplina cristiana y siempre había sido entre nosotros testigo de la verdad. (Eus., *H. E.* 5.1.43)

El diablo, igualmente, es contemplado como un enemigo que ha entrenado a sus aliados en habilidades atléticas (5.1.5). La similitud con el ámbito de la competición es continua: los cuerpos de los victoriosos estaban preparados y entrenados para la dura prueba a la que se iban a enfrentar, mientras que los que finalmente caen derrotados son cuerpos no ejercitados y que por lo tanto no estaban preparados para la gran prueba.

A partir de aquí, los demás se dividen: aparecen claramente los preparados para dar testimonio, los que con todo su ardor completaban la confesión del martirio; mas también se manifestaron los que no estaban dispuestos, faltos de ejercicio y hasta débiles, incapaces de aguantar la tensión de un gran combate (...). Grande fue la aflicción e inmenso el dolor que nos causaron y grave el quebranto propinado al

entusiasmo de los otros que no habían sido arrestados con ellos y que, a pesar de estar padeciendo toda clase de horrores, con todo, asistían a los mártires y no los abandonaban. (Eus., *H. E.* 5.1.11)

En esta batalla cósmica no solo Cristo es el protagonista. Sus imitadores, los mártires, participan activamente en ella. Como vencedores de este combate, los mártires obtienen la corona del triunfo, algo a lo que el autor hace referencia en más de una ocasión:

Después de esto, en adelante los géneros de muerte de los mártires eran variadísimos, pues con flores de toda especie y de colores diferentes trenzarán ellos una sola corona para ofrecérsela al Padre, **y así era necesario que aquellos generosos atletas, después de haber mantenido una lucha variada y haber vencido en toda línea, recibieran la gran corona de la inmortalidad.** (Eus., *H. E.* 5.1.36)

Otro de los aspectos que ya he señalado en el apartado sobre las características del martirio y sobre cómo los héroes de la fe encarnan la más excelsa masculinidad, es que los apóstatas –por ser una grave amenaza en el proceso de configuración de la identidad cristiana– eran retratados de forma muy negativa. La carta de los mártires de Lyon resulta paradigmática a este respecto, ya que la descripción que ofrece de los que en la hora de la verdad deciden renegar de la fe es incluso más dura que la hecha sobre los magistrados y la turba pagana. En suma, los apóstatas forman parte del elenco de personajes a los que los mártires han de derrotar; son abortos de la Iglesia y una amenaza para los verdaderos hermanos en la fe, a los que desconciertan, pues estos temen que más feligreses sucumban al terror y a las torturas y acaben por renegar del credo cristiano. La diferencia en el tratamiento de los verdaderos mártires y los apóstatas cuando ambos grupos permanecen en la cárcel es muy significativa:

Y es que a los primeros [a los que confesaban lo que de verdad eran] les aliviaba la alegría del martirio, la esperanza de lo prometido, el amor de Cristo y el Espíritu del padre, mientras que a estos otros [a los que habían renegado de la fe en las primeras detenciones] su conciencia los atormentaba grandemente, hasta el punto de que, al pasar, podían ser reconocidos por su aspecto entre todos. Efectivamente, mientras los unos avanzaban gozosos, con mezcla de gloria y de gracia abundantes en sus rostros, de manera que incluso las cadenas los ceñían como espléndido adorno (...), los otros, por el contrario, lo hacían sombríos, cabizbajos, disformes y llenos de toda fealdad y, por si fuera poco, hasta los paganos los tildaban de innobles y cobardes. (Eus., *H. E.* 5.1.34-35)

El contraste entre los testigos de Cristo y los que reniegan de su fe es muy marcado: los primeros se van a mostrar resistentes al dolor y muy cerca de la divinidad, mientras que los segundos padecen de un notable sufrimiento físico y emocional, con

una cobardía y desgracia es tan notoria que hasta los paganos se ríen de ellos. Sin duda se estaba tratando de alentar a las comunidades que estaban sufriendo persecuciones y que corrían el peligro de caer en el desánimo y la apostasía, ya que los apóstatas parecen quedar situados incluso en un escalón por debajo de los paganos que se burlan de ellos.

Como consecuencia de la acción de los mártires, los apóstatas vuelven al camino de la fe verdadera en un episodio que pone de manifiesto otra vez el prestigio espiritual de los que morían en defensa de la fe: por obra de los mártires los apóstatas son de nuevo acogidos en el seno de la Iglesia, aunque vuelven a estar presentes términos muy duros relacionados con la muerte:

El tiempo que medió [*desde que el gobernador, sabiendo que Atalo es ciudadano romano, escribe al emperador sobre cómo proceder hasta la nueva secuencia de ejecuciones*] no fue ocioso, sino que, por su paciencia, se manifestó la inmensa misericordia de Cristo: por vivir ellos, revivían los muertos, y por ser mártires, otorgaban la gracia a los que no lo eran; **así, mucha fue la alegría de la Virgen Madre al recobrar vivos los mismos que había abortado muertos.** (Eus., *H. E.* 5.1. 45)³²⁴

La dureza con la que son descritos los apóstatas –con la ambigua excepción de Bíblida– plasma bien esa especie de escala en la que el cristianismo situaba a sus enemigos en su proceso de formación de una identidad bien definida. La plebe y los magistrados se perfilan, naturalmente, como personajes manejados por la voluntad del demonio, igual que los judíos en otros relatos como el *Martirio de Policarpo*. Este es el enemigo a combatir, pero es, al fin y al cabo, una amenaza externa y bien reconocible, mientras que los apóstatas eran un peligro interno que podían ser empleados por los mismos paganos en su lucha contra el cristianismo. Por eso los apóstatas son una grave amenaza en el proceso de configuración de la identidad cristiana y el autor de la carta se esfuerza constantemente en diferenciarlos de forma clara del resto de los hermanos.

Por otra parte, en esta carta se cristalizan algunos de los conflictos que por entonces sacudían a un cristianismo en expansión. Eusebio informa de que los hermanos de las Galias habían enviado, junto con el relato sobre sus mártires, su propio juicio sobre las profecías de Montano (germen del movimiento montanista, que arraigaría en el apasionado cristianismo de Asia Menor y del Norte de África). Este juicio, como no podía ser de otra manera, era “circunspecto y de todo conforme a la recta fe”:

³²⁴ Esta alusión a la virgen madre, que es una forma de referirse a la Iglesia, encuentra paralelos con la expresión empleada por Metodio de Olimpia en su *Simposio* (3.8) y que dataría entre los años 260 y 290, lo que vuelve a evidenciar las posteriores modificaciones del texto original.

Como fue justamente por entonces cuando los partidarios de Montano, Alcibíades y Teodoto, empezaron a dar a conocer entre muchos en Frigia su opinión acerca de la profecía (pues los otros muchos milagros del carisma de Dios, que todavía hasta entonces venían realizándose por las diferentes iglesias, producían en muchos la creencia de que también aquellos eran profetas), **habiéndose surgido discrepancias por su causa, de nuevo los hermanos de la Galia formularon su propio juicio, precavido y enteramente ortodoxo**, acerca de ellos, exponiendo además diferentes cartas de los mártires consumados entre ellos, cartas que, estando todavía en la cárcel, habían escrito a los hermanos de Frigia, y no solo a ellos, que también a Eleuterio, obispo entonces de Roma, como embajadores en pro de la paz de las iglesias. (Eus., *H. E.* 5.3.4)

Ruiz Bueno (2003, 324) se muestra muy benevolente con lo que este documento podía contener, mientras que ataca duramente a la secta montanista: “[*el juicio*] se trataba de un mensaje de paz, de una exhortación a la general concordia, por el camino de la sensatez y la moderación. Los montanistas estuvieron muy lejos de mantenerse en él (...). La intensidad de vida sobrenatural de la comunidad lionesa no procedía de una racha de exaltación mística, pasajera y malsana, sino de las profundas raíces de la fe y de la caridad”. Más allá de este tipo de juicios tan poco objetivos, parece claro que hay una fuerte implicación previa por parte de las comunidades galas con los acontecimientos que sacuden a la cristiandad, pues los mártires debieron escribir su juicio desde su estancia en las prisiones y se manifiestan, así, como adalides de la defensa de la ortodoxia cristiana.

En las propias mazmorras se produce un hecho que nos sitúa en las divergencias existentes entre los seguidores del credo cristiano:

Alcibíades, uno de ellos, llevaba una vida austera hasta la miseria. Al principio no recibía nada en absoluto, no tomando sino solo pan y agua. Incluso en la cárcel trataba de llevar el mismo régimen. **Pero a Átalo, después de su primer combate librado en el anfiteatro, le fue revelado que Alcibíades no obraba bien no usando de las criaturas de Dios y dejando a los demás tras de sí un ejemplo de escándalo. Alcibíades, persuadido, empezó a tomar de todo sin reservas y daba gracias a Dios.** La gracia de Dios no les tenía descuidados, antes bien, el Espíritu Santo era su consejero. Y de estos casos baste así. (Eus., *H. E.*, 5.3.2-3)

Este breve pasaje muestra algunos aspectos que ensalzan la figura de Átalo y que le describen como un personaje rebotante de masculinidad y autoridad. En primer lugar, la revelación de la que disfruta Átalo, además de evidenciar su cercanía a la divinidad, señala igualmente que este se encuentra en un estadio moral superior al hermano al que tiene que corregir. Alcibíades es convencido y corrige su conducta; Átalo aparece dotado por lo tanto de la virtud de la persuasión, pero de la positiva, que es la que logra convencer al prójimo para que actúe de una forma correcta y racional. Por otra parte,

esto reafirma también la autoridad adquirida por los mártires y su papel como defensores de la ortodoxia y de la paz entre los hermanos de fe. Tertuliano, de hecho, señala que el deber de los mártires es fomentar y guardar la paz entre ellos, incluso con aquellos que no la tengan (Tert., *Mart.* 3), como sería el caso de Alcibíades, aleccionado por Átalo.

A continuación me detendré en algunos aspectos más concretos del martirio que se pueden apreciar en esta carta. El autor ofrece una idea muy clara de lo que suponía el martirio y cómo este era asumido por las comunidades. El morir por la fe era un matrimonio con Cristo. Este símil se aplica hasta en tres ocasiones. En dos de ellas el recurso del matrimonio con Cristo es empleado por el autor para diferenciar a los verdaderos creyentes de los caídos en la apostasía. En su estancia en prisión, los mártires ciñen sus cadenas como si fuera un adorno y una distinción, de la misma forma que viste una novia engalanada (Eus., *H. E.* 5.1.35). Esto es, tanto los mártires masculinos como los femeninos son comparados con este ideal femenino, ya que la Iglesia es la *uxor Christi* (Ef 5, 23). Por el contrario, el autor se refiere a los que después del rescripto del emperador siguen negando la fe como aquellos en los que jamás se había visto rastro de fe ni de su relación “matrimonial” con la divinidad:

Quedaron fuera, sin embargo, los que nunca tuvieron ni un vestigio de fe, ni sentido de la vestidura nupcial ni idea del temor de Dios, sino que con su manera de vivir infamaban el camino, es decir, los hijos de la perdición (Eus., *H.E.* 5.1.48)

La tercera ocasión guarda relación con el extraordinario personaje de la esclava Blandina. Cuando esta mujer se entrega al suplicio, el redactor de la carta le describe como exultante ante la muerte, como si estuviera convidada a un banquete de bodas y no condenada a las fieras (Eus., *H.E.* 5.1.55). A diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, con Perpetua, a la que se refieren como “matrona de Cristo”, y con otras mujeres mártires y vírgenes, en la que la identificación de Cristo con su esposo celestial es muy explícita, quizás aquí la comparación entre Blandina con una esposa de Cristo no es tan evidente, pues aparece más como una invitada a un banquete de bodas, no como mujer vinculada a la divinidad. Se pretende reforzar más la actitud masculina de Blandina, que acude feliz a su destino final y la lucha contra las fieras.

Por otro lado, el autor juega de forma eficaz con las edades de los personajes, lo que cabría esperar de ellos respecto a dicha edad y lo que finalmente sucede. El caso más llamativo es el de Blandina, personaje que será analizado con más detenimiento

luego. Esta mujer, pese a su avanzada edad, resiste los tormentos de los verdugos, que acaban exhaustos, y exhorta a sus compañeros con su actitud ejemplar cuando está en la arena. Algo similar ocurre con otro de los personajes que aparece sucintamente en la carta. Potino, el obispo de Lyon, es encarcelado con más de 90 años. Tiene todos los síntomas propios de un cuerpo enfermo y débil; ejemplo y producto de su falta de firmeza es su dificultad para respirar con normalidad (*H. E.* 5.1.29). Su destino martirial, sin embargo, le fortalece:

El bienaventurado Potino, a quien se tenía confiado el ministerio del episcopado de Lyon, **sobrepasaba la edad de noventa años y su cuerpo estaba débil. Por causa de esta su debilidad corporal, apenas si podía respirar, pero, por su gran deseo de martirio, el ardor de su espíritu le devolvía las fuerzas.** También él fue arrastrado al tribunal con el cuerpo deshaciéndose por la vejez y la enfermedad, pero con su alma dentro, conservada para que por ella triunfara Cristo. (*Eus., H. E.* 5.1.29)

Arrastrado al tribunal del gobernador, se muestra desafiante y cuando es preguntado por la divinidad adorada por los cristianos, Potino, con esa actitud entre retadora y provocadora característica de los mártires hacia las autoridades romanas, responde: “Si fueres digno, lo conocerás” (*Eus., H. E.* 5.1.31). Tras esta respuesta es sometido a una dura paliza:

Entonces se le arrastró sin miramientos y sufrió diversas heridas; los que estaban cerca le propinaban toda especie de vejámenes con pies y manos, sin el menor respeto a su edad, y los que estaban lejos cada cual arrojaba contra él lo que a mano tenía, y todos creían faltar gravemente y ser unos impíos si omitían alguna insolencia contra él, pues, pensaban que así vengaban a sus dioses. Él, respirando apenas, fue arrojado en la cárcel y al cabo de dos días entregó su alma. (*Eus., H. E.* 5.1.31)

La actuación de Potino, que podría ser una reminiscencia de figuras martiriales como Eleazar o Policarpo, es más llamativa si cabe porque se produce inmediatamente después de la muerte de otros individuos que están en prisión y que, pese a ser posiblemente más jóvenes, sucumben a la muerte, pues no pueden soportar los rigores de las mazmorras (5.1.28). Así, la resistencia y la fortaleza del anciano Potino queda más remarcada y se muestra más masculino, pese a su avanzada edad, que otros hombres más jóvenes cuya masculinidad no debería ser decadente y, sin embargo, ni siquiera resisten su estancia en prisión. No obstante, Cobb (2003, 127) cree que el autor no se muestra especialmente duro con los individuos que mueren en la cárcel, por estar reservando sus críticas más ácidas para los desertores que reniegan de la fe cristiana.

También habría que destacar la actuación de otro personaje secundario, Vetio Epágato, ciudadano ilustre de Lyon. Pese a su juventud, es el encargado de denunciar la injusticia que se está cometiendo contra los cristianos. Tanto la juventud como la ancianidad eran periodos en los que la masculinidad o no era plena o comenzaba a resentirse y la justicia es uno de los atributos fundamentales de la masculinidad. En este pasaje, por tanto, vemos como un joven cristiano está tachando el proceso contra los cristianos de injusto, algo que va a pesar sobre sus condenas a lo largo de todo el documento y que retrata al gobernador, la máxima autoridad masculina del texto, como un varón que no responde a las atribuciones que su masculinidad le exige:

Más tarde los condujeron ante el gobernador. Como éste usara de toda su crueldad contra nosotros, uno de los hermanos, **Vetio Epágato, que poseía en plenitud el amor a Dios y al prójimo y cuya conducta había sido tan estricta que, aun siendo joven, se hizo acreedor del testimonio del anciano Zacarías**, ya que había caminado irreprochablemente en todos los mandamientos y preceptos del Señor, diligente en todo servicio al prójimo, **con mucho celo de Dios y fervor de espíritu, por ser de tal índole, no soportó que se procediera contra nosotros con un juicio tan irracional**. Fuertemente indignado, pidió ser también él escuchado y defendió, en favor de los hermanos, que entre nosotros nada hay de ateo ni impío. (Eus., *H. E.* 5.1.9)

Por otra parte, Póntico es un muchacho que hará acto de presencia en la última parte del relato y que compartirá suplicio con Blandina. Es un joven de quince años al que, con el objetivo de que abjure de su fe, se le obliga a ser testigo de las ejecuciones de sus compañeros. Su constancia y fortaleza espiritual enardece a las masas, cuya furia es alimentada por la serenidad que mantiene el muchacho. Además, las turbas de espectadores no se apiadan de la juventud de Póntico, como tampoco lo habían hecho con la senectud de Potino. Tras ser sometido a duros tormentos y haber demostrado una sólida resistencia, entrega su espíritu (5.1.53). Estas son solo unas muestras de que, más allá del personaje de Blandina, el autor de la carta trastoca constantemente las expectativas que los espectadores contemporáneos debían esperar de cada personaje según los cánones culturales de su tiempo.

Producto de la injusticia que se está cometiendo contra los cristianos es la imagen que constantemente se está transmitiendo de la plebe de gentiles que desencadena la persecución y que en este documento martirial cobra un especial protagonismo. Desde el primer momento el comportamiento de la muchedumbre es mostrado en toda su brutalidad:

En primer lugar, [*los mártires*] soportaron generosamente los asaltos masivos de toda plebe: insultos, golpes, zarandeos, rapiñas, apedreo, desfiles entre apreturas y todo cuando suele gustar a una plebe enfurecida contra gentes que considera odiosas y enemigas. (Eus., H. E. 5.1.7)

La ira de la plebe, nunca satisfecha y al servicio de las fuerzas del mal, se mantiene a lo largo del relato como una constante y se vuelve a denunciar durante el interrogatorio de Vetio Epagato, la muerte de Potino, el destino de los cuerpos de los mártires... El autor llega a despojarles incluso de humanidad:

Pero ni aun así se hartó su vesania y crueldad para con los santos, porque, incitada por una fiera salvaje, aquella tribu bárbara no podía fácilmente acallarse. Su cruel insolencia tomó otro rumbo particular: cebarse en los cadáveres. **En efecto, el haber sido vencidos no les causaba la menor vergüenza, ya que no reflexionaban como hombres, sino que enardecía todavía más su cólera, como de fiera**, y así, tanto el gobernador como la plebe demostraban tener el mismo odio injusto contra nosotros, para que se cumpliera la Escritura: “*que el injusto continúe en sus injusticias, y que el justo siga siendo justificado*” (Ap 22, 11). (Eus., H. E. 5.1.57-58)

La audiencia pagana se muestra así en toda su furia. Son una masa incontrolada y son ellos, más que los mártires, los que protagonizan el espectáculo. La bestialización de la plebe culmina durante el tormento de Átalo, que cuando su carne es quemada les acusa de saborear tal olor (Eus., H. E. 5.1.52), como si fueran una horda de caníbales incontrolados. Moss (2012, 110) acierta al afirmar a este respecto que la plebe se comporta de una forma totalmente contraria a cómo debían mostrarse los observadores civilizados: parecen más una hueste de bárbaros y no una multitud de ciudadanos, incapaces de controlar sus emociones, pese a que la civilización romana presumía, y más en la Galia, de haber acabado con los sacrificios humanos. El autor de la carta muestra su habilidad para hacer ver a los lectores que, precisamente, lo que se está desarrollando en la arena con los mártires es un bárbaro e irracional sacrificio humano.

El odio y la irracionalidad de la plebe vuelven a quedar de manifiesto con el destino de los cuerpos de los mártires. Queda plasmada, asimismo, la concepción del martirio como un combate en el que los mártires han resultado triunfadores y han humillado a sus adversarios, comandados por las fuerzas demoníacas, y su gusto por el detalle descarnado y explícito:

Efectivamente, a los que habían perecido asfixiados en la cárcel los arrojaban a los perros, vigilando cuidadosamente noche y día para evitar que alguno de nosotros les hiciera honras fúnebres. También entonces expusieron los restos dejados por las fieras y en el fuego, en parte despedazados y en parte carbonizados, y durante

algunos días seguidos custodiaron con guardia militar las cabezas de los otros, junto con sus troncos, asimismo insepultos. (Eus., *H. E.* 5.1.59)

Los cuerpos de los mártires son dados de comer a las fieras y sus restos vigilados día y noche para evitar que se les dé una despedida digna. El resto de hermanos trata, en vano, de hacerse con los cadáveres, puesto que los guardias no se dejan sobornar³²⁵. Finalmente, los restos de los condenados son quemados y sus cenizas esparcidas por el río Ródano, con el intento doble de “vencer a Dios” y de privar a los mártires de la vida eterna:

Así, pues, los cuerpos de los mártires, después de ser expuestos al escarnio en todos los modos posibles y de estar a la intemperie durante seis días, fueron luego quemados y reducidos a ceniza, que aquellos impíos arrojaron al río Ródano, que pasa por allí cerca, para que ni siquiera sus reliquias fuesen ya visibles sobre la tierra. **Y esto lo hacían pensando que podrían vencer a Dios y arrebatárles a aquellos su nuevo nacimiento, con el fin de que, según ellos decían, “ni siquiera esperanza tengan en la resurrección (...).”** (Eus., *H. E.* 5.1.62-63)

De Churruca (1998, 437) observa que esta información resulta especialmente grave, dadas tanto las ideas dominantes en la Antigüedad sobre el destino de los muertos como la obligación grabada en las conciencias de dar sepultura a los cadáveres, aunque en Roma la práctica de exponer y ultrajar los cadáveres y de tirarlos al río esté notablemente atestiguada³²⁶. Es probable que este pasaje sea una interpolación de un editor posterior, pues durante la persecución de Diocleciano se prohibió dar sepultura a los cuerpos de los cristianos (Lact., *Mort. pers.* 21.11; Eus., *H. E.* 8.6.7) para evitar que se propagara el culto a los mártires, por entonces muy extendido. Por eso Thompson (1912, 376) y Musurillo (1972, XXI) ya propusieron que en este punto un editor posterior pudo proyectar en el siglo II una práctica que solo era habitual a comienzos del siglo IV, influenciado además por figuras bíblicas como Tobías, que enterraba los cuerpos de su pueblo aun a riesgo de su vida (Tb 1, 17-20) o la reina Jezabel, cuyo cadáver es ultrajado y devorado por los perros (2 R 1, 33-37). De Churruca (1998, 441), no obstante, piensa que este pasaje puede ser histórico y que el gobernador, para no oponerse a un sector mayoritario de la población, denegó la petición del resto de los cristianos, que eran minoría en Lyon.

³²⁵ Este pasaje vuelve a ponernos sobre la duda del alcance de las persecuciones. Tanto los que visitan a los cristianos encerrados en prisión como los que solicitan hacerse con los cuerpos de los mártires son más que sospechosos de ser seguidores de la misma doctrina que los condenados y, sin embargo, no parecen ser objeto de ningún tipo de sanción ni castigo.

³²⁶ Sobre todo, en acusados del *crimen maiestatis*; así, entre otros muchos testimonios, cf. Suet., *Aug.* 13, *Tib.* 54; *Vesp.* 2; Tac., *Ann.* 5.9.

Esta falta de masculinidad se puede aplicar al magistrado que lidera el proceso contra los cristianos de Lyon. Cuando en el interrogatorio el turno le corresponde al frigio Alejandro, el juez se muestra incapaz de mantener a raya sus emociones. Tras la confesión de fe del reo e incitado por el griterío del gentío allí reunido, el magistrado condena a Alejandro a las fieras (Eus., *H. E.* 5.1.50). El joven Vetio Epágato también viene a mostrarnos la falta de masculinidad del magistrado romano. El prefecto hace caso omiso de la “justa solicitud” del joven, que luego se declara cristiano y que no puede soportar el juicio irracional que la justicia romana está llevando a cabo con los condenados de Lyon (5.1.9-10). El caso de Vetio recuerda al de Lucio, narrado por Justino en su *Apología* (Just., *Ap.* 2.15 e *H.E.* 4.17.9-13). De Churruca (1998, 402) observa que ambos pasajes comparten el mismo esquema narrativo: un cristiano ejemplar que asiste a un proceso contra un cristiano denuncia la irracionalidad del proceso (tanto Lucio como Epágato emplean el mismo término), se ignora su protesta, se le pregunta si él también es cristiano, confiesa y se le incorpora al grupo de los acusados³²⁷.

En esta carta el autor muestra un especial gusto por la narración gráfica y detallada, rayana en lo macabro, de los tormentos a los que son sometidos los mártires. Moss (2012, 107) afirma que en este texto se asiste a una atención “voyeurística” en la tortura y en la degradación corporal: el autor se recrea en los latigazos, en la disolución de partes del cuerpo humano, en sus contorsiones, etc. Mientras que en otras actas puede haber una mayor fijación en el tratamiento del cuerpo femenino, en este caso no se observan distinciones de género. Quizás sea porque al ser Blandina una mujer de avanzada edad, el efecto erotizante que supone la contemplación por parte de la audiencia de su cuerpo, que no es ni joven ni bello, mengua notablemente. De Blandina se nos dice, tras haber sido sometida a la primera sesión de tortura, que los verdugos se maravillaban de que aún pudiese respirar, ya que todo su cuerpo estaba desgarrado y abierto (Eus., *H. E.* 5.1.18). Pero nada hace pensar que la esclava sufra mayores torturas que sus compañeros, aunque sí que hay una constante insistencia en su resistencia y tenacidad, recordándonos lo extraordinario que es que estas acciones estén siendo llevadas a cabo por una mujer.

³²⁷ La *Apología* de Justino era una obra conocida en Lyon, pues Ireneo la emplea en sus obras. El pasaje de Epágato puede ser también producto de una reelaboración posterior a los hechos, pero anterior a la edición de Eusebio.

Cuando describe las torturas de los compañeros varones de Blandina, el autor emplea igualmente un lenguaje muy gráfico. Esto es lo que cuenta sobre lo que le ocurre a Santos, cuyo cuerpo dejan tan deforme que todo él parecía una única y gran herida:

Por esta misma razón, lo mismo el gobernador que los torturadores se ensañaron contra él de tal manera, que, cuando ya no sabían que hacerle, por último le aplicaron planchas de cobre candentes a los miembros más delicados de su cuerpo. Estos, ciertamente, quemaban, pero él se mantuvo inflexible y firme, constante en la confesión, rociado y fortalecido por la fuente eclesial del agua viva que brota de la entraña de Cristo. **Su cuerpo atestiguaba lo ocurrido: todo él era una llaga, todo confusión, encogido y perdida toda forma humana (...).** (Eus., *H.E.* 5.1.21-23)

El narrador también se explaya en los suplicios a los que son sometidos Maturio y, de nuevo, Santos:

En el anfiteatro, Maturio y Santos pasaron de nuevo por toda clase de tormentos igual que si antes no hubieran padecido nada en absoluto, o mejor, como atletas que han vencido ya en muchos lances al contrincante y que siguen luchando por la misma corona. **De nuevo sufrieron las pasadas de los látigos, allí acostumbradas, los tirones de las fieras y todo cuando el pueblo enloquecido, cada cual desde su sitio, gritaba y ordenaba. Y como remate de todo, la silla de hierro, donde los cuerpos, al asarse, lanzaban hasta el público un olor de carne quemada.** (Eus., *H. E.* 5.1.38)

Átalo, por su parte, sufre un tormento muy similar, hasta el punto de que el olor de la carne quemada llega hasta los espectadores (Eus., *H. E.* 1.5.52).

5.2.1.3. Blandina: la gloria de lo vulgar

Blandina, aunque no ejerce un papel que se podría definir como principal, es uno de los personajes más destacables del texto y un ejemplo paradigmático de cómo el modelo femenino martirial encarna una de las expresiones más claras de masculinidad. Es muy probable que su nombre diste mucho de ser una casualidad. Frente a la mayoría de los nombres de la carta, que son de procedencia griega, Blandina es un *cognomen* latino cuyo significado está relacionado con la falsedad, el engaño y el embaucamiento (*blandus*, -a, -um, ‘suave’, ‘agradable’, ‘persuasivo’³²⁸). Blandina, con sus actos, va a demostrar que es precisamente lo contrario de lo que su nombre falsamente parlante indica en un efecto dramático muy eficaz (Harrill, 2003, 250); ella se convierte en uno de los pilares de la verdadera fe. Además, tratándose de una esclava, este contraste entre

³²⁸ Todas las definiciones de términos latinos han sido consultadas en el *Oxford Latin Dictionary*, 1968.

su apelativo y su actuación se agudiza cuando ha habido otros esclavos que, ante la amenaza de torturas, han calumniado a los cristianos acusándoles de cometer todo tipo de abominaciones. Como ya he recordado con anterioridad, la masculinidad estaba muy vinculada a ejercer el control sobre los demás, lo que situaba a los esclavos –sujetos siempre bajo control– en el escalafón más bajo de la masculinidad. Precisamente Blandina viene a ser el contrapunto de los esclavos que han denunciado a sus amos con falsos testimonios por el miedo a las torturas y su testimonio es el verdadero (Moss, 2012, 113).

Blandina es la única mujer que, a excepción de Bíblida, merece cierta atención por parte del redactor de la carta. Esta es una apóstata que finalmente se convierte a la verdadera fe y se libra así de las garras del Maligno, que creía habérsela tragado:

Bíblida también, [era] una de las que habían renegado. Ya pensaba el diablo que la tenía devorada, pero, queriendo además condenarla por blasfemia, la condujo a la tortura y la forzaba a declarar sobre nosotros aquellas impías calumnias, seguro ya de su fragilidad y cobardía. (Eus., *H. E.* 5.1.25)

En este caso la descripción que se hace de este personaje femenino, cuyo paso por el relato es muy breve, destaca por su ambigüedad, como ambigua había sido su postura ante la fe. De ser una renegada pasa a mostrar un comportamiento masculino, o, lo que es lo mismo, una vez confiesa su fe cristiana vuelve a ser incluida en el grupo de los mártires. Había sido capaz de librarse de las fauces del demonio, pero las autoridades, llevadas por el Maligno, le torturan para sonsacar información acerca de los cristianos, algo que pensaban que no iba a ser difícil, pues estaban convencidos de su debilidad. Pero el diablo es conquistado por la valentía de esta mujer:

Pero ella, en el tormento, volvió en sí y, por así decirlo, despertó de un profundo sueño. Recordando entonces, gracias a aquellos castigos temporales, el castigo eterno en el infierno, se puso, por el contrario, a replicar a los detractores (...). **Y desde ese instante confesaba que también ella misma era cristiana, y fue incorporada a la fila de los mártires** (Eus., *H. E.* 5.1.26).

Bíblida, a pesar de los tormentos, no calumnia a sus hermanos de fe con acusaciones de incesto y canibalismo y, como si despertara de un sueño, confiesa su fe. Como ocurre con la joven africana Perpetua, el estado de trance hace acto de presencia en un momento clave como pueden ser las torturas, los combates en la arena o el momento de ejecución. Pero mientras a la mártir tuburbitana este estado de trance espiritual le permite soportar la embestida de una vaca sin dolor, en el caso de Bíblida

no sabemos si este trance es lo que le mantenía apartada de la fe o lo que provoca que, por el miedo al castigo eterno, hace que decida no infundir mentiras sobre los cristianos. A partir del momento de su clarificación, en el que es consciente de que su castigo temporal puede llegar a ser un castigo eterno, Bíblida es una mujer preparada y cristiana/masculina, pero solo una vez que ha asumido la necesidad de su martirio.

De Blandina solo sabemos que es una esclava y seguramente de edad avanzada (Eus., *H. E.* 5.1.19)³²⁹. El autor justifica la presencia de Blandina, que se produce tras la enumeración de otros tres mártires masculinos (Santo, Maduro y Átalo), inmediatamente después a su presentación:

Toda la fuerza de la muchedumbre, del gobernador y de los soldados se abatió desbordada sobre el diácono Santos, de Viena, sobre Maduro, recién bautizado, pero noble luchador, sobre Átalo, oriundo de Pérgamo y que siempre había sido columna y fundamento de los cristianos de aquí, y sobre **Blandina, por medio de la cual Cristo demostró que lo que entre los hombres aparece vulgar, deforme y fácilmente despreciable, por parte de Dios se considera digno de gran gloria a causa del amor hacia Él, amor que se muestra en la fuerza y que no se jacta de la apariencia.** (Eus., *H.E.* 1.5.17)

En la presentación de Blandina el autor sabe qué expectativas va tener la audiencia sobre una mujer, una mujer que además responde al modelo de lo que Vidal-Naquet (1981) denominó la “doble exclusión” por ser mujer y esclava. Shaw (1996, 308) observa que el cuerpo de Blandina es doblemente débil. El autor parece así anunciar el contraste que encarna la figura de Blandina: su actuación no se corresponde con la que la audiencia cabía esperar de una anciana esclava. Es más, ni siquiera la dueña, que es también sometida a la prueba (*agonístria*), espera de su esclava semejante fortaleza, ya que teme que su esclava no soporte los tormentos por la debilidad de su cuerpo, al igual que ocurre con sus hermanos en la fe, pues es lo que cabía esperar de una mujer, además esclava y de edad avanzada.

Efectivamente, mientras todos nosotros estábamos medrosos y su misma dueña carnal – también ella una de nuestros mártires combatientes– **temíamos que por la flaqueza de su cuerpo no tuviese fuerzas para proclamar libremente su confesión (...).** (Eus., *H. E.* 5.1.18)

El Espíritu Santo no entiende ni de géneros ni de fealdades, pues Blandina carece, y así lo hace entender desde un principio el autor, de una de las virtudes femeninas tradicionales: la belleza.

³²⁹ No obstante, hay diferentes puntos de vista respecto a este punto. Cf. VALERIO (1981) y GUILLAUMIN (1972).

Contra todo pronóstico, Blandina da muestra de una extraordinaria fortaleza y soporta un día completo de torturas. Logra contradecir estos prejuicios dominantes no con su apariencia, sino con su poder personal (Shaw, 1996, 309). Los verdugos, exhaustos, han de ir intercambiándose. El autor, recuperando ese vocabulario propio de la batalla, escribe que ellos mismos se confiesan vencidos:

(...) Blandina se vio llena de una fuerza tan grande que extenuaba y agotaba a los que, por turno y de todas las maneras, la iban torturando desde el amanecer hasta el ocaso; ellos mismos confesaban que estaban vencidos, sin poder hacer ya nada con ella, y se admiraban de cómo podía mantenerse con aliento estando todo su cuerpo desgarrado y abierto, y atestiguaban que una sola especie de suplicio bastaba para quitar la vida, sin necesidad de tantos ni tan terribles. (Eus., *H.E.* 5.1.18)

Blandina invierte los efectos que la tortura iba a tener en su cuerpo y en su mente. Son los verdugos los que están exhaustos y los que se confiesan vencidos. Son conscientes de que uno solo de aquellos tormentos debería haber bastado para acabar con la vida de la esclava y están maravillados de que su débil cuerpo aun siga resistiendo. Se ha producido una especie de transferencia de masculinidad de los verdugos, robustos y de gran resistencia física, a la esclava anciana, de cuerpo débil y roto: los primeros se muestran incapaces de realizar bien su tarea y su fuerza física no parece suficiente para doblegar la voluntad de un sujeto que, como ya hemos apuntado, pertenecería al más bajo escalafón social. El testimonio de la fe rejuvenece y vigoriza el cuerpo débil de Blandina, que alza la voz para llevar a cabo su confesión:

Mas la bienaventurada mujer, como noble atleta, rejuvenecía en la confesión, y era para ella recuperación de fuerzas, descanso y ausencia de dolor en medio de acontecimientos el decir: “¡Soy cristiana, y nada malo se hace entre nosotros!” (Eus., *H. E.* 5.1.19)

En su primer intento de ejecución, Blandina es protagonista de un pasaje muy significativo. Esta invencible atleta de Cristo es colgada a un madero, expuesta para ser presa de las fieras, que sin embargo no le atacan. Así, el tópico de los animales salvajes que no atacan a los mártires vuelve a hacer acto de presencia en este texto. Sus compañeros, al contemplarla, observan al mismo Cristo:

Así, pues, Maturo y Santos, lo mismo que Blandina y Atalo, fueron conducidos a las fieras, al lugar público y para común espectáculo de la inhumanidad de los paganos, pues el día de lucha de fieras se dio precisamente por causa de los nuestros (...) **A Blandina, en cambio, la colgaron de un madero y quedó expuesta para pasto de las fieras, que se arrojaban sobre ella. Con solo verla colgando en forma de cruz y con su oración continua, infundía muchos ánimos**

a los otros combatientes, que en este combate veían con sus ojos corporales, a través de su hermana, al que por ellos mismos había sido crucificado. Y así ella persuadía a los que creen en Él de que todo el que padece por la gloria de Cristo entra en comunión perpetua con el Dios vivo. Al no tocarla por entonces ninguna fiera, la bajaron del madero y de nuevo se la llevaron a la cárcel, guardándola para otro combate (...). (Eus., *H.E.* 5.1.41-42)

La identificación que se produce entre Cristo y Blandina es notable: primero está ella colgada a un madero emulando su sufrimiento y luego es el Cristo atleta quien reviste a Blandina en sus tormentos. Con su confesión de la fe y discipulado ejemplar, Blandina se ha acercado tanto a la divinidad que aquellos que la contemplan observan el cuerpo crucificado de Cristo (emulando la fórmula bautismal de Rom 13, 14; Col 3, 10; Gal 3, 27). El cuerpo de esta esclava, torturado y mutilado, es un icono que guía el ojo hacia Cristo y proclama la vida eterna (Martin, 2006, 107). Su identificación con Cristo es tan poderosa que la propia Blandina se desvanece por la imitación de la crucifixión. Su identidad es asumida por el propio Cristo y, una vez se produce la presencia de Cristo en los cuerpos de los mártires, la victoria sobre el diablo está garantizada. Para los ojos del resto de los mártires, Blandina ha desaparecido y solo ven a Cristo crucificado en su lugar. Moss (2008, 99) advierte que es muy evidente la comparación con la muerte de Jesús y que la posición cruciforme es casi mística en su habilidad para transformar a la mártir en Cristo. A este respecto, Harrill (2003, 250) advierte que con Blandina se asiste a una paradoja fisiológica: el *eídos* de Blandina, su cuerpo feo y despreciado, se convierte en el mayor y más bello espectáculo del poder divino, la verdadera autopsia de Dios. El pasaje de Blandina atada a un poste, como si estuviera crucificada, genera un gran impacto narrativo. Esa es su gran recompensa: la oportunidad de una completa *imitatio Christi* y su identificación con el martirio de Cristo (Frend, 1993, 174). A pesar de su condición femenina, con su resistencia y perseverancia, Blandina se ha convertido en un ejemplo a seguir para sus compañeros varones. Esta atleta, cuyos poderes son mayores que los de sus perseguidores, se convierte en un instrumento que permite la victoria de Dios sobre sus enemigos.

Además de sustentar a sus compañeros varones en la arena, Blandina derrota igualmente a la serpiente, como también hará Perpetua en la primera de sus visiones, en alusión a la criatura que seduce a Eva y provoca la caída en el pecado original.:

(...) Así, tras vencer aún en más lides, de una parte haría implacable la condena de la serpiente tortuosa y de otra animaría a sus hermanos; **ella, pequeña, débil y despreciada, pero revestida del grande e invencible atleta, Cristo,** batiría en

repetidas suertes al adversario, y por el combate se ceñiría la corona de la incorruptibilidad. (Eus., *H.E.* 5.1.42)

Esto es una muestra más de cómo la conquista del diablo y la victoria de Cristo son conceptos que están muy presentes a lo largo de todo el texto. En la tortura de Blandina se produce una combinación del vocabulario atlético con elementos del mito cósmico bíblico. Esta mención a la serpiente, que provoca la caída del hombre en el libro del Génesis, sitúa a Blandina en la historia de la salvación (Moss, 2008, 155). La maldición que es traída por esta bestia se invierte con la tortura de Blandina, que adquiere así efectos cósmicos. Thompson –que dudaba de la autenticidad de la carta (1912, 359 ss.)– defendió que las referencias al diablo que se producen en el texto serían añadidos más tardíos que habría que situar ya entrado el siglo III.

El momento de la ejecución de Blandina es uno de los pasajes más destacables de este relato. Blandina es la protagonista del último día de espectáculos con motivo de las fiestas generales de la ciudad. Pero ella no va a estar sola en su suplicio, pues le acompaña un muchacho de quince años llamado Póntico. En cierta forma, el martirio conjunto de estos dos sujetos no puede ser una casualidad, ya que ambos encarnan la ausencia de masculinidad: Blandina, obviamente, por su condición femenina, además de esclava, y Póntico por su juventud, que le priva de la masculinidad plena que le otorga la madurez. Además, a medida que el resto de protagonistas del relato iban siendo ejecutados, tanto Blandina como Póntico habían sido obligados a presenciar los ajusticiamientos con vistas a que renegasen de la fe. No obstante, ambos permanecen firmes y en ningún momento sucumben a las amenazas, es decir, no son persuadidos. La turba vuelve a demostrar su crueldad, pues no se compadecen ni de la juventud del muchacho ni del sexo de Blandina:

Después de todo esto, el último día de luchas de gladiadores fue de nuevo llevada Blandina junto con Póntico, muchacho de unos quince años. Cada día se los había introducido para que viesan las torturas de los demás. Empezaron obligándoles a jurar por los ídolos de los paganos; mas como ellos permanecieron firmes y hasta los menospreciaron, **la muchedumbre se puso enfurecida contra ellos hasta el punto de no tener lástima de la edad del muchacho ni respeto del sexo femenino.** (Eus., *H.E.* 5.1.53)

Póntico fallece antes que Blandina, pese a la avanzada edad de esta última. Esta circunstancia es empleada por el redactor de la carta para subrayar un hecho que tiene un paralelismo más que evidente con la madre del 2º y 4º *Libro de los Macabeos*: tras

exhortar a todos sus hijos a abrazar el martirio, ella misma cumple gustosa con su destino martirial³³⁰:

Los entregaron a todos los horrores y les hicieron recorrer todo el ciclo de torturas, una tras otra, probando a forzarles a jurar, sin que pudieran conseguirlo. Efectivamente, **Póntico, animado por su hermana hasta el punto de que incluso los paganos podían ver que era ella la que le exhortaba y confortaba**, después de sufrir generosamente toda clase de tormentos, entregó el espíritu. Y la bienaventurada **Blandina, la última de todos, como noble madre que ha infundido ánimos a sus hijos y los ha enviado por delante victoriosos a su rey, después de hacer también ella el recorrido de todos los combates de sus hijos**, volaba hacia ellos alegre y gozosa de la partida, como si fuera invitada a un banquete de bodas y no arrojada a las fieras. (Eus., *H. E.* 5.1.54-55)

Autores como Van Henten y Avemarie (2002, 121) dan buena cuenta de los estudiosos que han establecido una relación entre este personaje de la literatura apócrifa judía y Blandina. El texto sería bien conocido por un autor que demuestra una amplia instrucción en las escrituras neotestamentarias, destacando entre ellas el *Libro de las Revelaciones*, y que está presente en otros textos martiriales como los de Mariano y Jaime (13.1) o el de Montano y Lucio (16.4). Friend (1965, 18-19) también observa muchas similitudes entre la carta de las iglesias galas con el apócrifo hebreo, sobre todo en cómo son narradas las torturas, el honor celestial recibidos por los mártires, el martirio interpretado como un *agón* y los *confesores* como unos atletas... Pero, a diferencia de la madre macabea, que envía a sus hijos biológicos, Blandina está enviando al martirio por delante de sí a un hijo espiritual.

Por otra parte, es Blandina, a la que el texto se refiere como “hermana” de Póntico, la que sostiene al muchacho mientras que este es sometido a todo tipo de tormentos. El papel que Blandina cumple en este momento como columna de la fe, incluso como madre, es tan evidente que hasta los propios asistentes se dan cuenta: Blandina une en la admiración a cristianos y gentiles. Ella es una madre que, al igual que en el momento del suplicio en el que sus compañeros ven en ella a Cristo, da a luz a nuevos creyentes. En primer lugar, la audiencia reconoce en Blandina el poder femenino de la sugestión, la capacidad de corromper a otros sujetos intelectualmente débiles. También asistimos a la configuración de una nueva familia espiritual, en la que ejerce un papel maternal respecto a Póntico y en la que los lazos biológicos han sido

³³⁰ De hecho, son notables las similitudes entre varios los personajes de este texto y los de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos*. Además de Blandina y la madre, destacan por ejemplo la semejanza entre los personajes de Vetio Epagato y Razis o la de Potino con Eleazar. Es por eso que para FRIEND (1965, 18-19) el redactor de la carta de los mártires de Lyon y Vienne está “saturado de la literatura macabea”.

sustituídos por los espirituales. Tessa Rajak (2014) contempla en esta analogía una masculinización de la figura de Blandina dado el carácter militar y la analogía con una madre que contempla a sus hijos morir antes que ella. Cobb (2008), al contrario, cree que esta comparación sirve para recordar al lector que Blandina sigue siendo una mujer, argumento que comparte Nelson (2014, 158), ya que es difícil creer que el autor esté manejando el lenguaje de la maternidad, algo estrictamente femenino, para masculinizar a una mujer.

Blandina es sometida a todo tipo de torturas, que se refieren con detalle:

Después de los látigos, después de las fieras y después de las parrillas, por último la echaron a un toro. Lanzada a lo alto largo rato por el animal, insensible ya a lo que le estaba ocurriendo por su esperanza suspendida de cuanto había creído y por su conversación con Cristo, también ella fue sacrificada, **mientras incluso los mismos paganos confesaban que jamás entre ellos una mujer había padecido tantos y tales suplicios.** (Eus., *H.E.* 5.1.56)

Al igual que ocurría al comienzo del relato con los verdugos, ninguno de estos tormentos parece suficiente para acabar con Blandina, una esclava de edad avanzada, pues su fortaleza física, que reposa en su fortaleza espiritual, es extraordinaria. Es más, al igual que le ocurre a Perpetua en su conocida pasión, cuando el toro le lanza por los aires no es consciente de lo que le está ocurriendo, como si cuerpo estuviese desligado totalmente del mundo terreno.

El contraste con la apóstata redimida Bíblida, que ya he mencionado antes, es notable: ella parece despertar de un sueño y es ante el miedo a los tormentos eternos del infierno lo que le hace volver al camino de la fe verdadera. Blandina, en cambio, no despierta de ningún sueño, sino que parece sumirse en uno, una fervorosa oración con Cristo, que demuestra su cercanía con la divinidad facilitada por la autoridad espiritual que Blandina ha ido adquiriendo a lo largo del relato, en el que incluso ha sido sostén de la fe de sus compañeros varones en la arena.

Blandina abraza gustosa la muerte, exultante ante su encuentro con Cristo, sin mostrar el más mínimo ápice de temor. El texto explica cómo se apresura a seguir a sus compañeros recorriendo sus combates por la fe, con lo que el redactor trata de reflejar que es ella la que se abalanza sobre la muerte y es torturada, pero por propia voluntad. Los mismos paganos, como reconociéndose vencidos, acaban admitiendo que nunca una mujer había soportado con tan gran perseverancia los numerosos suplicios a los que

había sido sometida. La fortaleza física de Blandina es tan extraordinaria, pese a lo que cabía esperar de una mujer de edad avanzada, que los enemigos de la fe acaban reconociéndola.

No obstante, el autor no permite que contemplemos a una Blandina totalmente masculinizada. A lo largo de la narración insiste una y otra vez tanto en su delicadeza y en su debilidad como en lo sorprendido que ha de estar el lector ante la fortaleza mostrada por esta mujer; parece especialmente interesado en recordar lo extraordinario que es que una mujer muestre tanto poder. De Churruca (1998, 410) opina que estas constantes referencias a la debilidad son una alusión a la fragilidad del sexo femenino, pero también a su nombre propio. La feminización del personaje se agudiza especialmente en el momento de su ejecución. Es verdad que su emparejamiento con Póntico permite ver la ascendencia que ha adquirido Blandina sobre otros creyentes, pero a la vez es un recurso para feminizar el personaje: se refieren a ella como su “hermana” a la vez que desempeña un papel maternal, resaltando su condición femenina. De todos los personajes que aparecen en el texto, ¿por qué es Blandina el único que aparece relacionada con un niño? Se está forzando a Blandina a cumplir un rol maternal que en principio no le debía corresponder y que sirve de pretexto forzoso para incluir el *tópos* de la prevalencia de la familia espiritual por encima de la biológica. Póntico no es su hijo, pero ha de desprenderse de él para formar parte de la familia martirial.

En la actualidad en el anfiteatro de Lyon hay una placa en la que se homenajea lo sucedido con los cristianos de la comunidad gala. No obstante, la única mártir en ser mencionada es Blandina. Como señala Cobb (2008, 116), parece que se ha querido dar la razón a Agustín cuando escribió que solo se recordaba a Perpetua y Felicidad por el papel extraordinario que desempeñan pese a la debilidad de su sexo, como se observará más adelante.

5.2.3. Martirio de Carpo, Papilo y Agatónica: la incomodidad de una decisión repentina

Se desconoce la fecha exacta en la que se produjo la ejecución de los mártires Carpo, Papilo (Pánfilo en el acta latina) y Agatónica. Eusebio de Cesarea, autor indispensable en muchos casos para nuestro objeto de estudio, sitúa sus muertes en la gran ciudad asiática de Pérgamo después del martirio de Policarpo, bajo el gobierno de Marco Aurelio:

Se conservan además las actas de otros mártires que fueron martirizados en Pérgamo, ciudad de Asia: Carpo, Papilo y una mujer, Agatónica, que acabaron gloriosamente después de muchas e ilustres confesiones. (Eus., *H.E.*, 4.15.48)

Los problemas cronológicos no pueden ser resueltos por el texto original, el griego, pues, aunque en él se alude a los decretos de los Augustos (*M. Carp.* A4³³¹), lo que podría dar a entender que el juicio tiene lugar durante la época en la que Lucio Vero y Marco Aurelio compartían el gobierno del Imperio, más adelante (*M. Carp.* A11) el procónsul se refiere al mandato del emperador, que ha ordenado a los cristianos sacrificar, lo que hace pensar a Ruiz Bueno (2003, 375) en la figura de Decio³³². Solo la versión latina del acta nos facilita el nombre del magistrado encargado del juicio, Óptimo. Desafortunadamente, se trata de un personaje desconocido, por lo que no facilita la datación del martirio, aunque el texto latino sitúa los acontecimientos en tiempos de Decio (*M. Carp.* B1).

El acta fue descubierta por Aubé, quien la publicó en 1881 en la *Revue Archéologique*. Posteriormente Harnack realizó un pormenorizado estudio de la misma en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* (1888). El acta se ha conservado en dos versiones, en griego y en latín. A pesar de que la historia que narran es fundamentalmente la misma, hay también notables diferencias, lo que indica que es poco probable que una sea la traducción de la otra. Musurillo (1972, XV) cree, no obstante, que la versión latina es una adaptación de la griega con el añadido de algunas notas por parte del redactor. Entre las diferencias más sustanciales destaca el

³³¹ Para el estudio de este texto se han empleado las traducciones de RUIZ BUENO (2003) y de MUSURILLO (1972). Sin embargo, el primero solo incluye la versión griega (*M. Carp.* A), cuya numeración empleo, mientras que MUSURILLO incluye la griega y la latina (*M. Carp.* B).

³³² No obstante, el mismo autor (*ibid.*) reconoce que la orden de sacrificar no era particular de ningún emperador, aunque “algunos la urgieran más que otros”. BARNES (1968) también sitúa la ejecución de estos mártires durante el gobierno de Decio, pero no lo hace sin dudar. BREMMER - DEN BOEFT (1982, 384-385) sitúan en cambio este acontecimiento en tiempos de Septimio Severo (193-211).

papel de Agatónica en los acontecimientos³³³. Hay que destacar desde un primer momento el valor simbólico del nombre de la mártir: Agatónica significa “gran victoria”, con lo que ya desde su propio nombre se nos está indicando el carácter atlético y guerrero de esta mujer. En la versión griega Agatónica entra en escena después de que Carpo y Papilo hayan sido arrestados, procesados y ejecutados, por lo que no sabemos si es cristiana desde un comienzo o si se convierte al presenciar el martirio de los protagonistas masculinos del relato. En la versión latina, al contrario, Agatónica es arrestada al comienzo de la misma, al igual que Carpo y Papilo.

Por lo tanto, el papel que Agatónica juega en el acta griega es más reducido, aunque impactante. Tras ser espectadora del martirio de Carpo, contempla la gloria del Señor, de la misma forma que Carpo había dicho que la había contemplado (*M. Carp.* A39) y eleva su voz para exclamar que allí hay un banquete que ha sido preparado para ella y del que debe participar:

Una tal Agatónica, allí presente, que vio también la gloria del Señor que decía haber visto Carpo, dándose cuenta que ello era llamamiento al cielo, levantó su voz diciendo: “Este banquete para mí está preparado; tengo, pues, que tomar parte y comer de este banquete glorioso.” (*M. Carp.* A42)

Mentxaka (2012a, 239) observa que el texto griego no recoge el interrogatorio entre Agatónica y el procónsul, lo que podría hacer pensar en un supuesto real. En su lugar, la muchedumbre allí reunida le grita que se apiade de su hijo, a lo que Agatónica responde que Dios ya se ocupará de él. Desprendiéndose de su ropa, se arroja a la estaca, provocando los lloros de quienes le contemplan. Cuando las llamas rozan su cuerpo grita el nombre de Dios, que es su refugio:

El pueblo gritaba, diciendo: “Ten lástima de tu hijo”. Pero la bienaventurada Agatónica contestó: “A Dios tiene, que puede tener lástima de él, pues Él es quien provee a todo; pero yo, ¿para qué me quedo aquí?” Y despojándose de su manto, ella misma se fue a clavar, arrebatada de júbilo, en el madero. Los que la veían no podían contener las lágrimas, diciendo: “Duro juicio e injustos decretos”. Levantada en el poste y alcanzada del fuego, gritó por tres veces: “Señor, Señor, Señor, ayúdame, pues en ti he buscado mi refugio”. Y de esta manera entregó su espíritu y consumó el martirio con los santos. (*M. Carp.* A43-47)

El texto griego apunta así a una muerte voluntaria impulsada por la contemplación de la muerte heroica de Carpo y Papilo, sin que la justicia romana se haya pronunciado al respecto. Es difícil entender cómo las autoridades romanas podrían

³³³ La dualidad de este personaje femenino es tan clara que, en su edición de las actas, LANATA (1973, 109 ss.) decidió suprimir a Agatónica de este texto.

permitir semejante acto, al menos tal y como es narrado por la versión griega. Bremmer y Den Boeft (1982, 387) señalan que el verbo empleado en la versión griega para expresar la muerte de Agatónica (*teleioûn*; cf. lat. *perficere, consummare*) no carece de significado y viene a reflejar que el autor se esforzó en señalar que el acto de Agatónica, lejos de ser un acto suicida, acción que sería condenada por la ortodoxia cristiana, supone el cumplimiento y realización de la vida de Agatónica y, por lo tanto, esta mujer merece el título de mártir en el sentido pleno de tal título. Para Droge y Tabor (1992, 138), en cambio, Agatónica no era cristiana, sino que es una espectadora pagana cuyo deseo martirial se desata ante la contemplación de la muerte de Carpo.

En la versión latina los hechos se suceden de forma más natural. Agatónica, al igual que ha ocurrido con sus compañeros Carpo y Papilo, es sometida al juicio del procónsul y se refiere a sus compañeros de martirio como sus maestros (*M. Carp. B6*), con lo que su figura queda ya supeditada a los varones mártires prácticamente desde el comienzo de la narración:

Post hunc vero iussit proconsul adduci Agathonicem, dixitque ad eam: “¿Quid dicis? Sacrifica. ¿Aut sequeris doctorum tuorum sententiam?” At illa respondit: “Ego christiana sum et numquam sacrificavi daemoniis, nisi soli Deo. Libenter autem, si mereor, sanctorum doctorumque meorum desidero sequi vestigia.” (*M. Carp. B6.1*)

Después el procónsul ordenó que Agatónica fuera llevada ante él, y él le dijo a ella: “¿Qué dices tú? Ofrece un sacrificio. ¿O vas a seguir la decisión de tus maestros?” Pero ella replicó: “Soy cristiana y nunca he sacrificado a los demonios, sino solo a Dios. Si soy digna, deseo seguir los pasos de mis maestros.”

La muchedumbre le insta a que se apiade de ella misma y de sus hijos, lo que será repetido por el magistrado a modo de chantaje emocional. Y, al igual que en la versión griega, Agatónica responde que Dios se encargará de su cuidado:

Turba vero clamante et dicente ad eam: “Miserere tibi et filiis tuis”, proconsul dixit: “Respice in te. Et miserere tibi et filiis tuis, secundum quod clamat turba”. Agathonice respondit: “Fili mei Deum habent qui eos custodit. Ego autem praeceptis tuis non obtempero nec sacrifico daemoniis.” (*M. Carp. B6.2-3*)

Mientras la muchedumbre le gritaba: “Apiádate de ti y de tus hijos”, el procónsul le dijo: “Mírate; ten piedad de ti y de tus hijos, tal y como la gente grita”. Agatónica respondió: “Mis hijos tienen a Dios, que les protege. Pero yo no voy a obedecer tus órdenes ni sacrificaré a los demonios.”

Tras una última renuncia a sacrificar, el magistrado le impone la misma pena que a sus compañeros: la muerte en la hoguera. Agatónica se desprende de sus ropajes

para dárselos a los sirvientes. Al contemplar su belleza, la audiencia se lamenta y clama contra el juicio y los decretos:

Agathonice respondit: "Fac quod vis. Ego autem ad hoc veni et in hoc sum parata ut pro nomine Christi patiar" (...). Cumque fuisset perducta ad locum, expoliavit vestimenta sua et tradidit ministris. Videns autem turba pulchritudem eius, dolentes lamentaverunt eam. (M. Carp. B6.3-4)

El procónsul dijo: "Sacrifica, o si no te voy a sentenciar a una muerte similar". Agatónica respondió: **"Haz lo que quieras. Pero esto es para lo que he venido y para lo que estoy preparada: para morir en nombre de Jesucristo"**. Entonces el procónsul dictó su sentencia contra ella: "Ordeno que Agatónica reciba la misma muerte que Carpo y Pánfilo". **Y cuando fue conducida al lugar, se quitó sus ropajes y se los entregó a los sirvientes. Pero cuando la audiencia contempló lo hermosa que era, se lamentaron por ella.** Y cuando el fuego fue prendido a sus pies Agatónica exclamó por tres ocasiones: "Señor Jesucristo, auxíliame, pues soporto esto en tu nombre". Y cuando hubo dicho esto, entregó su espíritu. (*M. Carp. B6.3-4*)

Bowersock (1995, 39) piensa que los redactores del acta latina modificaron la muerte de Agatónica respecto a la versión griega, borrando de ella todo atisbo de muerte voluntaria por parte de esta mujer y presentar así una muerte más ortodoxa. La forma en la que se precipita a la muerte y el hecho de que el redactor del texto griego en ningún momento critique su actuación hicieron pensar a Harnack (1888) que estas actas tuvieran un origen montanista, dado el gran valor que se le confería al martirio en el movimiento de la conocida como Nueva Profecía. Hay que recordar que el martirio voluntario ya había sido condenado en las *Actas de Policarpo* en la figura de Quinto (*M. Polyc. 4*), quien, tras presentarse espontáneamente ante el juez como cristiano, en cuanto se ve rodeado de fieras reniega de su fe y decide sacrificar. No obstante, con esa oración Agatónica justifica su acción. Con el banquete glorioso que ha sido preparado para ella (*M. Carp. A42*), de claras resonancias eucarísticas, Agatónica está llevando a cabo una acción que muestra una gran capacidad de iniciativa y un gran coraje. No obstante, el editor latino pudo achacar esta acción espontánea a la irracionalidad y el temperamento femeninos, que hacen que Agatónica, víctima de su celo y fanatismo religioso, se entregue voluntariamente a la muerte. Por eso, en la edición latina, cuando el magistrado le insiste en que sacrifique para evitar una sentencia similar, Agatónica responde que ella va a morir en nombre de Cristo, pues eso es para lo que ha venido y para lo que está preparada (*M. Carp. B6*). La espontaneidad ha dado paso a una reflexión. Su martirio es producto de una decisión madurada, no es el resultado de la contemplación de Carpo y Papilo en su suplicio, que lleva a Agatónica a atarse al

madero “arreatada de júbilo” (*M. Carp.* A44) como si de un acto irracional y fruto de un temperamento voluble se tratara (Pedregal, 1998, 269).

Cobb (2008, 119) señala un importante detalle: en la versión griega el redactor narra, casi como de pasada, que Agatónica se deshace de sus ropajes antes de abalanzarse sobre la estaca (*M. Carp.* A44). Esta es la única mención a los ropajes que aparece en toda la versión griega y provoca que la atención de la audiencia se centre en el cuerpo desnudo de Agatónica. Lo más probable es que tanto Carpo como Papilo fuesen desnudados antes de ser torturados y, sin embargo, el redactor no alude a sus ropajes en ningún momento. Aunque de forma muy sucinta, se ha empleado el cuerpo femenino y su gran poder erótico para aumentar la carga dramática del acontecimiento, algo que es explotado de forma más clara en la edición latina. En ella la muerte de Carpo y Papilo resulta breve en comparación con la de Agatónica. Ambos se apresuran al anfiteatro, primero desnudan a Pánfilo y le clavan a la estaca, este sonríe, advierte a la multitud sobre el juicio de Dios y finalmente sucumbe a las llamas. Carpo muere tras él (*M. Carp.* B4-5). De Agatónica se dice, en cambio, que se desprende de sus ropajes, entregados y repartidos entre los ejecutores y que el público, al contemplar su belleza (la de su cuerpo) comienza a lamentarse, algo que no ocurre cuando los mártires varones van a ser ejecutados. Es una narración muy vívida que sitúa al lector en la perspectiva del espectador, abatido porque una mujer de gran belleza va a ser pasto de las llamas. Por un momento la atención del lector es desviada del martirio en sí para centrarse en el cuerpo desnudo y bello de Agatónica, cuya belleza destaca por encima de sus otras virtudes, como el coraje y la constancia a la hora de morir por su fe.

Otro aspecto que destaca de las actas, y que está presente en ambas versiones, es el abandono familiar. Durante el interrogatorio, el juez pregunta a Papilo si pertenece al consejo de la ciudad y si tiene hijos, a lo que el condenado responde que su descendencia es numerosa. Esto provoca la indignación de los espectadores y uno de ellos advierte al magistrado que Papilo se refiere a que tiene hijos en el sentido de la fe de los cristianos:

El procónsul dijo [*a Papilo*]: “¿Tienes hijos?” Papilo dijo: “Y muchos, por gracia de Dios”. Pero uno del pueblo gritó: “Eso de los hijos lo dice en el sentido de la fe de los cristianos, que profesa”. El procónsul dijo: “¿Por qué me mientes, diciendo que tienes hijos?”. Papilo dijo: “¿Quieres saber que no miento, sino que digo la verdad? En toda provincia y en toda la ciudad tengo hijos según Dios.” (*M. Carp.* A28-32)

En la versión latina Pánfilo directamente admite que tiene hijos espirituales en todas las ciudades y provincias (*M. Carp. B2*)³³⁴, en esa sustitución de los lazos biológicos por los espirituales y reconfigurando el concepto de familia romana. Estas actas son por lo tanto un ejemplo de los pocos que hay en los que está presente en tópicos del abandono familiar en el caso de mártires masculinos. No obstante, aquí se está haciendo referencia a hijos en el sentido espiritual y no carnal, como es el caso de Agatónica y otras mujeres mártires.

Por otro lado, previamente a su muerte, el magistrado trata de disuadir a Carpo de su intención pidiéndole que se apiade de sí mismo (*M. Carp. B2*), al igual que en otros casos se alude a la edad del mártir (*M. Polyc. 3 y 9*) y a su honestidad y buen carácter; le pregunta igualmente si es ciudadano, si es rico, alusiones a su estatus como varón, con la intención de preservar el cuerpo masculino. Cuando Agatónica va a ser martirizada, ya sea el pueblo (*M. Carp. A43*) o el pueblo y luego el juez (*M. Carp. B6*) le instan a que se apiade de ella misma y de su hijo (sus hijos en la versión latina). Hasta el momento, a excepción de aquel que informa al juez que Papilo se está refiriendo a sus hijos en un sentido espiritual propio del cristianismo, la audiencia apenas ha participado en la narración; no interactúa con Carpo y Papilo, pero se muestra en toda su fuerza, sobre todo en la versión latina, en el momento de la ejecución de Agatónica. El redactor sabe qué aspecto mencionar para dramatizar la narración, de la misma forma que el magistrado sabe a qué debe hacer mención para lograr persuadir a Agatónica de su propósito: su deber y su amor maternal. En un contexto habitual la madre habría antepuesto los intereses de sus hijos a los suyos. Aunque es lo que esperaba la audiencia pagana y el procónsul, Agatónica se desentiende de su descendencia, a la que deja en cuidado de la divinidad y de su providencia, que pasan a desarrollar aquí un rol sensiblemente maternal.

No hay el menor atisbo del padre o de otros familiares que se puedan hacer cargo de los hijos que Agatónica está dejando tras de sí. La mujer, antes de abrazar la muerte, ha de deshacerse de sus vínculos terrenales, encarnados por su descendencia, para así formar parte de la nueva familia martirial. Ella es un ejemplo de cómo una madre cristiana es capaz de cercenar los vínculos biológicos del mundo terreno y desafiar toda convención social. Además, como observa Keith Bradley (2003, 161),

³³⁴ *Proconsul dixit: "Filius habes?" Pamphilus respondit: "Et multos". Haec autem cum diceret, de turba quidam exclamavit dicens: "Secundum fidem Christianorum dicit quia habet filios".*

mientras que en el acta griega todo es más precipitado y el abandono del hijo por parte de Agatónica parece ser resultado de su súbito deseo martirial, que antepone a todo lo demás, en el acta latina el abandono familiar resulta aún más impactante, porque es una decisión calculada y realizada a sangre fría. No sabemos qué versión, si la griega o la latina, es más fiel a lo que pudo suceder realmente, pero en ambas Agatónica se comporta como una madre cuyas acciones son totalmente incomprensibles para una mayoría no cristiana.

Otra cuestión que incide en el carácter femenino de Agatónica es su subordinación respecto a los protagonistas masculinos del texto, Carpo y Papilo, además de la mayor brevedad de su presencia en el relato y de la ausencia de discursos extensos como el de Papilo (*M. Carp.* B4) o Carpo (*M. Carp.* A5-8 y 14-20). El juez, además, en su primera pregunta parece cuestionar la motivación de Agatónica, como si solo pretendiese seguir el camino tomado por sus maestros (*M. Carp.* B6) y no se tratase de una decisión autónoma, como sí queda patente en la versión griega. Por su parte, Carpo y Papilo son una clara evidencia de que la literatura martirial cristiana ha asumido el discurso romano de la masculinidad. Muestran constantemente un gran coraje, mantienen en todo momento el control sobre sus emociones y, pese a la insistencia del magistrado, no son persuadidos y no llevan a cabo el sacrificio a las imágenes del emperador. Los discursos antes mencionados dan buena cuenta de su oratoria y sus aptitudes apologéticas, desafiando la autoridad del procónsul, al que sitúan al servicio del diablo y desprecian su labor, pues está en “no pequeña vanidad” (*M. Carp.* A20). Esta prolongada exposición sobre cómo el cristianismo consideraba a los dioses paganos difícilmente podría haber sido pronunciada frente a una autoridad romana, que no habría consentido semejante ataque a la religión oficial.

Papilo no emite ningún sonido cuando es torturado por hasta tres tandas de verdugos, lo que dice mucho de la masculinidad del mártir y por ende de los verdugos, que se cansan en su incapacidad de hacer flaquear la fortaleza de Papilo. Es aquí cuando el autor emplea las habituales similitudes con el ámbito atlético, escribiendo que Papilo soporta la rabia del enemigo como generoso atleta (*M. Carp.* A35 y B3). Cuando finalmente son condenados a morir en la hoguera, Carpo y Papilo acuden presurosos al anfiteatro, con la intención de librarse del mundo terrenal lo antes posible (*M. Carp.* A36). El texto en latín añade que al ver que la lluvia podía hacer peligrar la hoguera, llegan precipitadamente al anfiteatro (*M. Carp.* B4). Son ellos los que están en todo

momento en control de la situación: desean ir al anfiteatro y alcanzarlo cuanto antes sin tener que ser arrastrados a la fuerza. En la versión griega Papilo muere recogido en oración y Carpo, cuando es atado al madero de la hoguera, sonrío, para estupor de los presentes, pues ha visto la Gloria del Señor (*M. Carp.* A38-39). Posteriormente muere él también en oración. En la edición latina es Papilo quien cuando es alzado muestra un semblante alegre y sonrío, alegando los mismos motivos que su compañero de martirio en la edición griega (*M. Carp.* B4).

Por el contrario, el procónsul es feminizado, aunque no tanto como en otras actas. De hecho, es uno de los jueces que más paciente se muestra ya que, pese a las continuas negativas a sacrificar por parte de los condenados, insiste en sus ánimos de hacerles desistir. No obstante, en algún momento se muestra irritado y dice a Carpo que sacrifique y deje de decir tonterías (*M. Carp.* A9). También queda sorprendido ante la constancia extraordinaria de los mártires a los que, tras la ineficacia de las torturas, condena a ser quemados vivos (A36).

5.2.4. Martirio de los escilitanos: la mujer en el primer testimonio del cristianismo africano

El acta de los mártires escilitanos (*M. Scill.*) podría tratarse, en palabras de autores como Ruiz Bueno (2003, 349) y Rivas (2005, 216), del primer testimonio de la literatura cristiana latina en una región, la africana, donde la forma de la llegada del cristianismo sigue siendo objeto de debate, pero que verá nacer a personajes de primer nivel dentro del panorama intelectual cristiano: Tertuliano, Cipriano, Agustín de Hipona, etc. Con este documento el norte de África se adentra en la historia de la Cristiandad, y que esté, al menos en parte, protagonizado por mujeres, es muy significativo. Es además reseñable que, a diferencia de otras regiones, la historia del cristianismo en África comienza no por su conexión con el periodo apostólico, sino con un testimonio de sangre (Decret, 2009, 9).

Para cuando presumiblemente se redacta esta acta, cuya referencia al magistrado Saturnino y la fecha del propio texto nos sitúa en un 17 de julio del año 180, ya hay testimonios de detenciones de cristianos en las Galias (Martirios de Lyon) y Asia Menor (la epístola de Plinio el Joven). Así, parece que el cristianismo africano había permanecido en silencio, bien por su escaso arraigo o bien por la moderación de los magistrados romanos en el castigo a los seguidores de esta religión. Mateo Donet (2016, 174) defiende, en cambio, que el cristianismo parece estar bien asentado en suelo africano desde sus primeros momentos, bien a finales del siglo I o comienzos del siglo II, aludiendo a una cita de Tertuliano, que, aun escribiendo algo más tarde, afirmaba que los cristianos eran muy numerosos y por lo menos suponían la mitad de la población de cada ciudad (Tert., *Apol.* 37; *Scap.* 5). Leclercq (1924), aun admitiendo el recurso a la exageración del gran autor africano, no le restó validez, dado que se trataba de un testigo directo, pero el propio Agustín se refiere al proceso de cristianización de África como un fenómeno lento y tardío (*Ep.* 15). Los testimonios anticristianos ya observados de autores africanos como Frontón, natural de Cirta, o Apuleyo, hacen suponer que la nueva religión, para finales del siglo II, comenzaba a ser un fenómeno a tener en cuenta. Georger (1993, 22) consideró que Cartago debió ser la primera ciudad en contar con una comunidad cristiana precedida por una judía y que, gracias fundamentalmente a las actividades comerciales, se fue extendiendo hacia el oeste por la costa magrebí.

Se desconoce la localización exacta de *Scilli/Scillium*, pero el hecho de que el caso de estos mártires requiera la intervención del procónsul Saturnino implica que estaba situada en la provincia de *Africa proconsularis*. Dado el amplio conocimiento que se tiene sobre las ciudades africanas, hay que suponer que se trataba de un centro de muy reducidas dimensiones (Rebillard, 2008, 304). Franchi de' Cavalieri (1903, 211) sitúa los hechos en Tsalli, transposición en árabe de *Scilli*, variante del nombre latino de la localidad cercana a la antigua Cartago. Que una región rural sea el lugar donde sucede el primer martirio norteafricano conocido puede ser indicio de que los primeros creyentes serían indígenas de la población local y no inmigrantes grecoparlantes venidos de las zonas urbanas. El nombre de *Nartzalus*, claramente indígena y que aparece en el acta también apunta a esa misma dirección.

Saturnino es el encargado de que los cristianos africanos salten a la palestra. De él sabemos que antes de ser procónsul de África había sido legado de Mesia Inferior y que no tuvo un final afortunado, puesto que Tertuliano achaca su ceguera a un castigo divino (*Scap.* 3). Este mismo magistrado había sido el encargado de condenar a lo que parece ser el primer vestigio de persecuciones contra los cristianos africanos. El retórico Máximo de Madauro escribe a Agustín (Max. Madaur., *Aug. Epist.*) que, en su localidad la gente rezaba a los mártires Nanfanión, Migdón, Sanamén y Lucitas, cuyas tumbas eran visitadas por las turbas y que habían sido ajusticiados por Saturnino poco antes que los escilitanos.

La naturaleza del texto hace pensar en unas anotaciones estenográficas tomadas por algún cristiano que pudo presenciar la audiencia, y no tanto en un registrador oficial, pero es un documento de gran exactitud y los añadidos respecto a las actas oficiales parecen ser mínimos. Su formato es muy similar a los *acta forensia*, al estilo de los *acta proconsularia* del obispo cartaginés Cipriano. La falta de artificio del texto hace que más que un discurso martirial, nos hallemos ante un informe de los hechos históricos acaecidos. Mateo Donet (2014, 385) reitera el valor histórico del texto, cuya sobriedad y sencillez, garantes de su autenticidad, ha sido alabada por autores como Musurillo (1972, XXII-XXIII). Moss (2012, 129), al contrario, ve importantes incongruencias en el texto. Al comienzo del mismo se dice que Esperado, Narzalo, Citino, Donata, Vestia y Segunda han confesado su condición de cristianos, pero al final del acta el número de personas sentenciadas a muerte es mayor: a los previos hay que sumar los nombres de Félix, Aquilino, Letancio, Januaria, Generosa y Vesta. Que estos mártires hayan sido

condenados sin haber realizado una confesión personal es chocante, pues un gobernador romano difícilmente habría tolerado el caos legal que se desprende de este texto. No obstante, Musurillo (1972, XXIII) postula que el editor primitivo omitió la respuesta de los 6 integrantes de la lista de *M.Scill.* 16 que se encuentran entre Citino y Donata, o bien no fueron interrogados. Barnes (1968, 520) opina que se trata de una elipsis, ya que se trataría de una continuación de una sesión precedente³³⁵ mientras que Saxer (1984, 85) sostiene que estos seis mártires que no son interrogados son niños.

Ruinart publicó tres ediciones latinas del texto, al que Aubé, en 1881, añadía una cuarta versión que había encontrado en la Biblioteca Nacional de París. Usener descubrió un texto en griego más antiguo que las versiones latinas conocidas hasta esa fecha y que situaba el martirio en julio de 180, bajo el mandato del emperador Cómodo (180-192)³³⁶. En 1889 los bolandistas publicaron una nueva versión latina de dos manuscritos hallados en la biblioteca de Chartres, muy semejante a la versión griega pero más clara y concisa. Finalmente, en 1891 Robinson encontró un texto latino aún más breve al que la comunidad académica tradicionalmente ha considerado la versión más antigua de todas y es actualmente la versión empleada por los estudiosos y es el que, a través de Ruiz Bueno, Leal y Musurillo, sigo aquí.

Desconocemos qué es lo que lleva a Saturnino a ordenar la detención de los cristianos. De las palabras de Esperado, que niega haber cometido jamás hurto alguno y afirma haber pagado siempre sus impuestos (*M.Scill.* 6-7), Ruiz Bueno (2003, 351) deduce que detrás del arresto puede hallarse una denuncia, producto de algún desencuentro entre un pagano y un miembro de la comunidad cristiana de Scilli. El juicio no tiene lugar en la basílica judicial sino en el *secretarium*, esto es, en el lugar de residencia del gobernador. No deja de ser un espacio público, pero el interrogatorio y el suplicio de los condenados no resulta tan espectacular como podría ser una condena *ad bestias* en el anfiteatro, tal y como ocurrirá unos veinte años más tarde con Perpetua, Felicidad y sus compañeros.

³³⁵ También DELEHAYE (1921, 61), consciente de que la forma en la que el procónsul abre el interrogatorio: –“Podéis ganáros la indulgencia de nuestro señor el emperador si volvéis a vuestro sano juicio” (*M. Scill.* 1, trad. LEAL, 2009)– es un poco brusca y apunta a la existencia de audiencias anteriores de la que esta es una continuación. Tampoco tiene excesivo sentido que se interrogue simultáneamente a diversas personas, algo que va en contra de la tradición jurídica romana. Es otra muestra de que ha habido un redactor que ha editado el texto para hacer de su lectura una tarea más amena.

³³⁶ Cf. USENER (1881).

El diálogo inicial entre Esperado y el procónsul muestra hasta qué punto paganos y cristianos entendían la religión de forma muy diferente. El condenado afirma que obedece al emperador, a lo que el procónsul responde que ellos también son gentes religiosas y que su religión es sincera y sencilla: juran por el genio del emperador y oran por su salud, algo a lo que los cristianos están igualmente obligados a hacer. Cuando Esperado se ofrece a explicarle a Saturnino la sencillez de su religión, el magistrado responde que tal iniciación consiste en vilipendiar la religión romana, a lo que él no puede prestar oídos:

Speratus dixit: “Si tranquillas praeberis aures tuas, dico mysterium simplicitatis.” (M. Scill. 4)

Esperado respondió: “No hemos hecho nada mal nunca, no hemos dado lugar a ninguna bajeza: no hemos maldecido jamás, pero, aun siendo maltratados, damos gracias porque respetamos a nuestro emperador”. El procónsul Saturnino dijo: “También nosotros somos hombres religiosos y nuestra religión es bien sencilla: juramos por el genio de nuestro señor el emperador y pedimos por su salud, lo cual deberíais hacer vosotros”. Esperado respondió: **“Si escuchases con atención, te diría lo que es el misterio de la sencillez.”** (M. Scill. 2-4)³³⁷

Este diálogo en torno a la simplicidad de la religión cristiana y romana permite una apología de la nueva fe. Esperado presenta al cristianismo como una religión simple, característica valorada por los romanos frente al lujo y al exceso de asiáticos y griegos. Quiere presentar al cristianismo como una religión verdadera, sin artificios.

Para los cristianos no cabía juramento posible, mientras que las autoridades romanas contemplaban en tal desacato una violación del orden social y de la *pax deorum*. Es por eso que Saturnino trata de persuadirlos para que vuelven al “buen discurso” (*ad bonam mentem redeatis*, M. Scill. 1) y que se dejen de semejante locura (*Nolite huius dementiae esse participes*, *ibid.* 8). En opinión de Bremmer y Den Boeft (1981, 44), Saturnino da a entender que, debido al concepto que los romanos tenían del cristianismo como una *superstitio*, los cristianos carecían de una *bona mens*, pues por *superstitio* hay que entender todo aquello que se oponía a la verdadera *religio* romana (de la misma forma que Plinio se refiere a la *amentia* de los cristianos en su carta a Trajano en *Ep.* 96.4)³³⁸. Los seguidores de la nueva fe son unos fanáticos, unos innovadores arrogantes que pensaban que solo sus creencias eran las únicas verdaderas. Aun así, la benevolencia del magistrado para con los condenados se plasma en la

³³⁷ Las traducciones del martirio de los escilitanos son de LEAL (2009).

³³⁸ A lo largo de las actas de los mártires vemos cómo los magistrados se refieren a la *dementia* (M. Cypr. 4.1) o al *furor* (M. Marcell. 11; M. Agap. 3.7) de los acusados.

oportunidad concedida para que reculen y sacrifiquen al emperador. Incluso les concede un plazo de treinta días para deliberar, algo que Esperado rechaza reiterando su condición de cristiano (*M. Scill.* 13). Además, los condenados no son sometidos a tortura y son ejecutados con el método de la decapitación, como si de ciudadanos romanos se tratara.

Entre los mártires de Scilli destacan los nombres de cinco mujeres: Donata, Segunda, Vestia y, presentes en la lista de condenados a la ejecución, pero no en la inicial ofrecida por el autor, Generosa y Januaria. Donata participa en el interrogatorio después de Citino, que dice temer solo al Señor que está en los cielos. Donata enfatiza la afirmación de su compañero Citino, al recalcar que ellos tributan honor al César como a César, pero que solo temen a Dios:

Donata dixit: "Honorem Caesari quasi Caesari, timorem autem Deo." (*M. Scill.* 9)

El procónsul Saturnino dijo: "No seáis cómplices de su locura". Citino dijo: "Nosotros no tememos a otro que no sea Dios nuestro Señor que está en los cielos". Donata añadió: "**Nosotros honramos al emperador como emperador, pero solo tememos a Dios.**" (*M. Scill.* 8-9)

Citino y Donata están complementando lo que Esperado había afirmado sobre que él paga sus impuestos, pues conoce a su "señor, rey de reyes y emperador de todos los pueblos" (*M. Scill.* 6), que a su vez bebe de lo que Pablo ordena en Rom 13, 6. Que los mártires conocen a Pablo es evidente porque Esperado es preguntado por el contenido de una caja que está portando, a lo que responde que tiene libros y cartas de Pablo, "varón justo" (*M. Scill.* 12). Para Musurillo (1972, XXII) y Leal (2009, 41), los evangelios y las cartas de Pablo de las que se habla en *M. Scill* 12 deben estar escritas en latín, con lo que este es el primer documento que evidencia la traducción latina de la Biblia. Bastiaensen (1987, 410) se pregunta la razón por la que los condenados llevan las obras de Pablo durante el interrogatorio, a lo que concluye que podría tratarse de un intento por parte de los mártires por no parecer inmorales mostrando los textos de Pablo de Tarso, donde se enumeran las virtudes y los pecados cristianos.

Donata demuestra haber asumido e interiorizado esta reflexión teológica y se muestra igualmente conocedora de las escrituras, pues está emulando el *Evangelio de Mateo* (Mt 22, 21). A Donata le siguen Vestia y Segunda:

Vestia dixit: "Christiana sum". Secunda dixit: "Quod sum, ipsud volo ese." (*M. Scill.* 9)

Vesta confirmó: “Yo soy cristiana”. Y Segunda exclamó: “Lo que soy yo, eso es precisamente lo que quiero ser.”

Con esta declaración, que supone su pena de muerte, Vestia y Segunda reflejan su determinación a permanecer firmes en sus creencias. No obstante, es difícil considerar estas respuestas como un testimonio legal, pues Saturnino no les pregunta de manera individual. Da la sensación de que responden casi al unísono, sin que el magistrado les pregunte directamente³³⁹. Además, Segunda parece hacer honor a su nombre, pues está secundando lo que su compañera de martirio afirma. Las contribuciones de Citino, Donata, Vestia y Segunda se suceden de forma inmediata, como si el acusado fuera una sola persona (Moss, 2012, 129). Su propósito común queda así reforzado, al igual que su unión. La expresión de que todos ellos estaban de acuerdo se repite en más de una ocasión (*M. Scill.* 10, 13 y 17). Queda así configurada la identidad cristiana del grupo, como si estos mártires de un solo cuerpo se trataran, al estilo de la teología paulina, figura a la que los personajes de este relato muestran su apego. Esto es lo que hace que Moss (*ibid.*) considere el *Martirio de los Escilitanos* como un texto modificado y editado para reforzar la unidad de sus creyentes.

Quizá por hallarse en tiempo de persecución, el editor de las actas no informa de dónde fueron enterrados los cuerpos de los mártires, pero la *Passio Felicis* informa de que había una basílica y una calle a su nombre. Los mártires escilitanos fueron venerados en Cartago hasta el siglo IX, cuando sus reliquias fueron trasladadas a Lyon y a otros lugares de Oriente y Occidente (Leal, 2009, 42).

Agustín cita este texto en su sermón 299F, dedicado a estos mártires, y en el sermón 37, el día de su celebración, textos en los que enfatiza el gran papel que la divinidad ejerce en cada martirio, pues a ella, y no tanto a los mártires, se deben las grandes virtudes que los mártires evidencian durante su *páthos* martirial:

Quae in illis ardebat constantia, quod desiderium regini caelorum apparebat in igne verborum ubi erant quando audiebantur, cui harebant de quo forte quod dicerent hauriebant, quia omnia non possumus, vel aliquid recolamus. (Aug., *Serm.* 299F.1). Ed. De Luis, 1984.

Los santos mártires, testigos veraces, no falsos, atestiguaron con su sangre que hay que anteponer la otra vida a la presente; ellos, en efecto, despreciaron valientemente ésta, que es pasajera. Escuchasteis, cuando se leyeron, las respuestas

³³⁹ Este detalle, junto con otros como que se hayan reproducido las palabras de los condenados después de haber escuchado la sentencia, que no solían recogerse en las actas, apunta a que estas pudieron ser completadas y abreviadas por un testigo ocular.

de los mártires cuya fiesta solemne celebramos hoy. **Puesto que no podemos decirlo todo, recordemos, al menos, algo sobre la constancia que ardía en ellos, sobre el deseo del reino de los cielos que se manifestaba en el fuego de las palabras que los envolvía durante el interrogatorio y sobre la persona a la que estaban unidos, de la que tal vez recibían las propias respuestas.** (Aug., *Serm.* 299F.1). Trad. De Luis, 1984.

En el sermón agustiniano se presentan varios de los tópicos que ya se han analizado en varias ocasiones: los mártires son los testigos de la verdad y con su sangre manifiestan que la terrena no es la vida a la que aspiran los creyentes cristianos. El ardor (analogía muy empleada en la literatura cristiana para referirse a la pasión y a su masculinidad) que plasman en sus palabras evidencian su unión con Cristo, que ejerce una especie de ventriloquía divina con sus testigos y emuladores.

5.2.5. El martirio de Perpetua y Felicidad: diario de una mártir³⁴⁰

5.2.5.1. Introducción: debates sobre su autoría

La *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (*M. Perp.*) es uno de los relatos martiriales más conocidos del antiguo cristianismo y se trata del relato de la experiencia femenina cristiana más completo que se tiene de los primeros siglos de esta religión. Ha acaparado la atención de varias generaciones de investigadores, en especial desde los estudios de la psicoanalista jungiana Marie Louise von Franz (*Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung*, 1951) y de Erich Auerbach (*Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter*, 1958³⁴¹), que destacaron la peculiaridad de este texto, pero sobre todo a partir del afianzamiento de los estudios históricos con perspectiva de género, hasta el punto de generar una suerte de “microcosmos” dentro de la historia académica (Ronsse, 2007, 15). Por ello, elaborar una bibliografía básica y representativa de las diferentes perspectivas metodológicas desde las que se ha abordado este texto –filológica, jurídica, histórica, sociológica, literaria, oniroológica, etc.– sería una labor inabarcable³⁴².

Por una parte, esta *passio* se ha granjeado los halagos de muchos autores. Delehaye (1921, 47) se refirió a este texto como una de las obras maestras de la literatura hagiográfica. Moricca (1924, 357; trad. por Ruiz Bueno, 2003, 414) la describió como una de las obras de contenido cristiano más bellas de la Antigüedad, fuente singular para conocer la historia religiosa de su tiempo. Ruiz Bueno (*cit.*, 399 y 412), en su línea de gusto por las exageraciones, se refiere al texto como una narración de un testigo presencial de los hechos elaborada con un patetismo insuperable, nacido de su misma subjetividad y que desafía toda comparación con cualquier página de la literatura universal. En verdad es un relato lleno de emociones y sentimientos que hacen que este sea uno de los más impresionantes dramas de toda la historia de las persecuciones. Heffernan (1988, 186) sostiene que la *passio* ha sido un documento

³⁴⁰ La *passio* ha sido transmitida sin título, por lo que en cada edición este puede variar, siempre con el elemento común de Perpetua. Así, MUSURILLO (1972, XXV) la presenta como *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*; RUIZ BUENO (1968, 419) en su traducción como *Martirio de las Santas Perpetua y Felicidad*; y LANATA (1973, 159) como *Passio sanctae Perpetuae*. Los códices más antiguos, como el *codex Einsidlensis* 250 (s. XIII) tiene el título *Passio sanctorum Revocati, Saturni, Perpetuae et Felicitatis*; y el *codex Laurehamensis* el de *Passio sancti Saturnini et sancti Saturis, Felicitatis et Perpetuae*.

³⁴¹ Trad. esp.: *Lenguaje literario y público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, 1969.

³⁴² PRINZIVALLI (2001), BREMMER (2002, 77), RONSSE (2007, 15-18); LEAL (2009, 79 ss.) y HENERY (2011, 92) ofrecen un listado de algunos estudios clásicos y recientes.

fundamental en las convenciones que han dado forma a la biografía de mujeres santas durante más de un milenio. Bradley (2003, 167), por su parte, describe el martirio de Perpetua y Felicidad como la fuente martirológica más divulgada, pero a la vez más compleja, y que explica como ninguna otra la tragedia familiar, la terrible colisión entre el sistema tradicional de la ética familiar con las creencias cristianas fortalecidas por el fanatismo de una joven africana. Rivas (2008, 61) se refiere a este texto como el testimonio más sobresaliente del protagonismo de la mujer de todo el norte de la África latina, de modo que evidencia el vigor de la comunidad cristiana norteafricana.

Se ha afirmado en varios estudios (entre muchos otros, Tilley, 2000, 387; Castelli, 2007, 85-87; Osiek, 2006, 45, Seesengood, 2007, 97) que al menos las partes centrales de esta pasión son una especie de diario de prisión escrito de primera mano por la misma Vibia Perpetua. Así, se trataría del único texto de autoría femenina de los tres primeros siglos del cristianismo, así como la primera acta autobiográfica y el texto en prosa más largo de una mujer hasta el *Itinerarium* de Egeria, de finales del siglo IV, siendo además el único texto martirial conservado (parcialmente) en primera persona³⁴³. Para Rader (1981, 3), el caso de Perpetua es una *rara avis* entre las descripciones de las mujeres hechas por hombres en la historia. Dronke (1984, 6) defiende que –aunque las heroínas de la tragedia griega tienen momentos de intensidad comparable– la intimidad y la calidad extrovertida de Perpetua no tienen parangón. Heffernan (1988, 193-94) sostiene que el estilo de Perpetua, directo y sin convenciones retóricas, otorga a su voz un gran realismo y confirmaría su recepción como fuente autobiográfica³⁴⁴. El hecho de que en una de sus visiones Perpetua se vea a sí misma convertida en varón sugiere que al menos esta parte del texto difícilmente podría ser producto de la mano de un hagiógrafo (Dodds, 1965, 51).

Hay que destacar el uso de la primera persona del singular cuando el texto, en principio, procede de Perpetua, como ocurre cuando narra los diferentes encuentros con su padre. Siguiendo esta misma interpretación, el redactor, que se encarga de añadirle una introducción y de relatar el episodio de la ejecución, afirma que no ha modificado nada del texto y que este procede de la propia mano de Perpetua:

³⁴³ PRINZIVALLI (2001, 119) cree que nos hallamos ante una mujer capaz de escribir sobre sí misma, de dar una interpretación personal de los hechos.

³⁴⁴ Sobre el estilo literario de Perpetua, cf. FRIDH (1968, 17 ss.); SALISBURY (1997, 7 ss.); RONSSE (2006, 312 ss.); AMELING (2012, 91 ss.).

*Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit. (M. Perp. 2.2)*³⁴⁵

Ella misma narró su martirio, que sigue ahora como lo dejó escrito de su mano y con su mismo sentido.

Si es que el redactor no ha alterado lo escrito por los mártires, en la redacción de la *passio* se distinguen los siguientes pasajes y autorías:

1. Prólogo y presentación de los mártires por parte del editor (*M. Perp.* 1 y 2).

2. El diario de Perpetua (3-10). Dista mucho de ser como los diarios actuales, privados e íntimos. Ella misma expresa su interés de que un testigo leyera sus escritos y lo completase con su muerte:

Hoc usque in pridie muneris egi; ipsius autem muneris actum, si quis violuerit, scribat. (M. Perp. 10.15)

Tuve este sueño la víspera del espectáculo. Si alguien quiere escribir el desarrollo del mismo espectáculo, que lo haga.

En este “diario” no hay florituras ni intentos didácticos, pero el hecho de que Perpetua deseara que sus vivencias pervivieran hace pensar que era consciente de que su caso podía tener un elevado valor instructivo, a modo de regalo: los lectores han de inspirarse en la fortaleza que ella demuestra durante su calvario, que es consciente que forma parte de una historia que va más allá de ella misma y de que sus miedos y experiencias pueden ser de valor para los que vengan después de ella. Por todo eso tiene la seguridad de que va a ser recordada (Cooper, 2014, 107)³⁴⁶.

3. La visión de Sáturo, descrita por él mismo (11-13).

4. La historia de Felicidad y la ejecución de los mártires, a manos del editor (15-21). De todas formas, es muy posible que los testimonios de Perpetua y Saturo hayan sido igualmente retocados por el editor, con lo que nunca sabremos hasta qué punto conocemos los *ipsissima verba* de los protagonistas.

Otros estudiosos se han mostrado más críticos, aun reconociendo que el texto recoge en esencia lo que Perpetua vivió, vio y sintió. Así, Kraemer y Lander (2000, 1048-68) lamentan que un redactor sin duda masculino haya modificado la percepción

³⁴⁵ Las traducciones y el texto original de LEAL (2009).

³⁴⁶ STREETE (2009, 49) señala que es posible que supiera que ya había escritores ansiosos por escribir sobre su martirio y moldearla para hacer de ella una poderosa arma propagandística

que Perpetua tenía de sí misma con su preámbulo y, sobre todo, con su final. En esa misma línea Barkman (2011, 17) opina que el hecho de que el texto haya sido editado por un autor anónimo provoca que contemplemos la acción de los mártires (incluida la de Perpetua) desde su propia visión, con lo que está modelando a la audiencia. En suma, a pesar de que el núcleo del texto puede partir de una mano femenina, la estructura del mismo y las interpretaciones de los eventos son trabajo de una mente masculina. Así, desde el principio, la exigua voz de Perpetua fue enterrada bajo una avalancha de interpretaciones, relecturas y distorsiones masculinas, con lo que Shaw (1996, 23) se pregunta sobre la oportunidad que cualquier Perpetua tendría para contar su historia, aunque destaca el poder que emanan la sencillez y el tono directo, el contraste de efectos y el movimiento de la narración (Shaw, 1993, 22), que hacen de esta *passio* un drama lleno de frescura. El propio Agustín de Hipona ya tenía suspicacias acerca de la atribución de la mano de Perpetua a los textos que se le adjudicaban (Aug., *Nat. Or.* 4.10.12), cuando insinuó que el supuesto diario de Perpetua podría haber sido escrito por un visitante al que Perpetua reveló sus visiones y experiencias en prisión³⁴⁷. Además, el hecho de que esta mujer pudiese escribir una narración de su estancia en prisión en unos momentos de gran tensión acarrea muchas dificultades. En cualquier caso, el hecho de que el editor afirme que fue la propia Perpetua la que compuso el texto no tiene gran peso en un momento en el que la pseudoepigrafía estaba a la orden del día (Perkins, 2007, 324).

Durante largo tiempo, la tradición atribuyó la autoría de la *passio* a Tertuliano, que antes de su conversión al cristianismo fue maestro de retórica, luego un gran catequista y –detalle muy importante– vivió en Cartago en el mismo periodo que Perpetua y Felicidad³⁴⁸. Sabiendo que Tertuliano formaba parte de la comunidad cartaginesa, es probable que Perpetua pudiera acceder a alguno de sus escritos y que estos hubieran influido en su entendimiento del cristianismo. Tertuliano es el primer

³⁴⁷ HEFFERNAN (1995, 324) sostiene que la Perpetua de la *passio* no es la auténtica, sino un personaje (en primera persona) creado deliberadamente y mediatizado por el editor del texto. RONSSE (2007, 56) opina que no hay que ir de un extremo al otro, de una verdad histórica absoluta a una ficción descabellada.

³⁴⁸ BARKMAN (2011, 5 y 16), sin admitir su autoría, advierte que hay muchas similitudes entre este texto con el imaginario de sus tratados. Esto también ha venido de la mano de la pertenencia, al menos durante un tiempo, del gran autor africano a la secta montanista. Nótese, de otro lado, que es probable que la desafeción de Tertuliano respecto al montanismo se produjese como consecuencia del papel que las mujeres ejercían en la Nueva Profecía como maestras y profetas. Una obra del siglo IV, conocida como *Debate entre un montanista y un ortodoxo*, muestra cómo el desencuentro fundamental entre ambas corrientes no provenía de la sensibilidad profética, sino del permiso de las mujeres a ser autoras de libros, lo que era una flagrante violación de textos como el 1 Tm 2, 11.

autor cristiano en mencionar a Perpetua en *De anima* (55), por lo que, aun sin poder concretar qué versión, sabemos que conocía, con alguna discrepancia, la visión de Saturo³⁴⁹, aunque es posible que dispusiera de una lista de visiones o careciese de la parte del redactor (Moss, 2012, 131), o que incluso presenciase la pasión de Perpetua y sus compañeros en la arena.

De hecho, los escritos de Tertuliano, muy cercanos cronológicamente y geográficamente, proveen un contexto para explicar el porqué de ese foco de la *passio* en el cuerpo maternal, en un momento en el que Tertuliano y Marción debatían acaloradamente sobre la naturaleza carnal (y, por lo tanto, sobre el parto) de Jesús. El retrato que se hace de las mujeres en la *passio* es tan retóricamente pertinente al discurso de autores como Tertuliano que Perkins (2007, 316) duda de la existencia de estas mujeres como personas reales³⁵⁰, puesto que sus caracteres y personajes coinciden demasiado con las polémicas teológicas del periodo. En la *passio* sobresale un marcado fisicismo, muy acorde con la literatura contemporánea de la época, por lo que rasgos anatómicos como los cabellos, los ojos, el pecho, el cuello, etc... cobran un especial protagonismo en los momentos cumbres de la historia. Como hace Tertuliano en tratados como *De carne Christi*, *De resurrectione carnis* y *Adversus Marcionem*, la *passio* reafirma el cuerpo material, incluso en sus manifestaciones animales más flagrantes (sangre y dolor del parto, la leche materna, etc.), y en la línea de tratamiento que recibe el cuerpo material en la obra tertuliana, este texto muestra momentos de gran corporeidad femenina, con una Felicidad que en todos los aspectos menos en la maternidad está muy poco desarrollada, dando a luz y entrando en la arena con los pechos aún emanando leche. Así, más que un texto que responda a unos eventos históricos, estamos ante una composición de marcado objetivo ideológico, con unos personajes que responden a la necesidad del mensaje de la narrativa (Perkins, *loc. cit.*, 316 ss.).

Las investigaciones más recientes han rechazado la autoría tertuliana basándose en las divergencias en el estilo y en el vocabulario empleado: Robinson, D´Arlés,

³⁴⁹ Tertuliano atribuye a Perpetua la visión de Saturo y afirma que ella contempla a los mártires en el Paraíso, con lo que está reforzando la idea tertuliana de que el martirio era la vía exclusiva para alcanzarlo.

³⁵⁰ En una obra anterior (1995, 104) en cambio, contemplaba la *passio* de Perpetua como una de las voces femeninas más claras de la Antigüedad.

Doelger, Fontaine, Braun (1979) y el propio Delehaye³⁵¹. En cambio, en pro de esta tesis juega la marcada adhesión del redactor por el carisma profético característico del montanismo (Torres, 2005, 203), corriente que Tertuliano abrazó en su última etapa³⁵². El supuesto apego del redactor por las tesis montanistas queda plasmado en el preámbulo de la *passio*, que parece situar el texto en la llamada Nueva Profecía (Sowers, 2015, 368):

Itaque et nos, qui sicut prophetias ita et visiones novas pariter repromissas et agnoscimus et honoramus, ceterasque virtutes Spiritus Sancti ad instrumentum Ecclesiae deputamus (...). (M. Perp. 1.5)

Pero que lo decidan los que piensan que, conforme a los tiempos, hay un único poder del único Espíritu Santo, a pesar de que los acontecimientos más recientes se han de juzgar como más importantes, por ser más recientes, de acuerdo con la sobreabundancia de la gracia se nos ha anunciado para el final de los tiempos. “En los últimos días -dice el Señor- infundiré mi Espíritu sobre todo hombre y profetizarán vuestros hijos e hijas; y sobre mis siervos y esclavas derramaré mi Espíritu; y los jóvenes verán visiones y los ancianos tendrán sueños”. **También nosotros reconocemos y veneramos tanto las profecías como las nuevas visiones, igualmente prometidas, y consideramos los demás dones del Espíritu Santo como útiles a la Iglesia (...).** (M. Perp. 1.3-5)

A este hecho habría que sumar la supuesta tendencia del montanismo al martirio³⁵³. También es probable que Perpetua no fuera montanista, pero el redactor sí, y que este adaptara las visiones de la mártir a los ritos de esta secta de forma sutil, aunque no se puede caer en el error de que el montanismo acapare y monopolice los sueños

³⁵¹ LANATA (1973, 160) y AMAT (1997, 67) apuestan por una opción intermedia. Por un lado, excluyen la autoría de Tertuliano, pero aceptan como una posibilidad que la *passio* fuese obra de un discípulo suyo. D'ARLÈS (1907, 7), no obstante, señaló que Tertuliano no se refiere a su autoría de la *passio* en ninguna otra obra suya y atribuye a Perpetua la visión de Sáturo en *De anima* 55. En todo caso, para D'ARLÈS el autor del prefacio al menos debe ser un obispo o presbítero, pues la fórmula del comienzo, “*fratres et filioli*”, solo puede corresponder a una persona con esos cargos. BRAUN (1979, 117), a modo de hipótesis, señala al diácono Pomponio, presente en la narración, como posible autor de la *passio*.

³⁵² El debate acerca del carácter montanista o no de la *passio* es tan antiguo como la edición de Henri de Valois (1664), que observaba caracteres montanistas en el texto, lo que fue desmentido por Ruinart en su edición pocos años más tarde. BARNES (1971, 45), estudioso de la obra tertuliana, sostiene que la conversión de Tertuliano al montanismo se produjo en algún momento previo al año 207. BUTLER (2002, 174) advierte que este cambio se nota especialmente en cómo Tertuliano se refiere a la mujer en obras previas a su conversión, como *De cultu feminarum* o *De Baptismo* 17, y cómo lo hace en obras de corte montanista como *Adversus Marcionem* 5.8, *De exhortatione castitatis* 10 y *De resurrectione carnis* 11.

³⁵³ TABERNEE (2007, 201-49) ya ha demostrado que los montanistas no eran más dados al martirio voluntario de lo que lo serían los ortodoxos. Se han clasificado las posturas en torno al martirio de forma muy general: los gnósticos serían antimartiriales, los montanistas han sido representados como unos entusiastas del martirio y los ortodoxos mantendrían una posición neutral y moderada, pero evidentemente la realidad sería mucho más compleja. MUSURILLO (1972, XXVI) ha reconocido la relación entre el texto y lo que sería una especie de protomontanismo, que sería condenado por el papa Ceferino (199-217), pero esta idea choca de frente contra el hecho de que Agustín, un experto heresiólogo, no considerase esta *passio* un texto afín a esta corriente heterodoxa.

inspirados³⁵⁴. Aunque también hay que tener en cuenta estudios como el de Rex D. Butler (*New Prophecy and "New Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*, 2002), que interpreta esta *passio* desde la premisa de que se trata claramente de un texto de carácter montanista. También otros estudios más recientes como el de Marksches (2012) no se muestran partidarios del montanismo de la *passio*, ya que en ella no hay elementos esenciales de esta sensibilidad de origen frigio como el Paráclito o la Nueva Profecía.

Más allá de la autenticidad de la obra y los debates sobre el grado en el que el redactor respeta lo que Perpetua pudo dejar escrito y su apego a las tesis montanistas, lo especialmente interesante es el funcionamiento de la narrativa y el tratamiento de la figura de Perpetua y cómo esta se adecúa a la función del texto, explicada por el propio redactor. Desde un comienzo los mártires son presentados como modelos a imitar, son ejemplos de vida cristiana, *exempla* que refuerzan la voluntad de la audiencia y que proponen modelos de buena conducta, siguiendo la estela de los antiguos héroes bíblicos:

Si los antiguos ejemplos de fe que atestiguan la gracia de Dios y edifican a los hombres, se han puesto por escrito para que su lectura, que hace revivir los acontecimientos, honre a Dios y conforte a los hombres, ¿por qué no se iban a escribir también testimonios más recientes que convienen a las dos razones mencionadas? Para decirlo de otra manera, estas cosas pronto serán pasadas y necesarias a la posteridad, aunque en el momento presente se consideran de menor autoridad por la consabida veneración del pasado (*M. Perp.* 1.12)³⁵⁵.

Sowers (2015, 388), que defiende el montanismo al menos del editor del texto, cree que desde el proemio se está defendiendo la Nueva Profecía. La lucha de los mártires les legitima no solo frente a amenazas exteriores, sino frente a las facciones cristianas rivales. Además, se emplean citas bíblicas como Joe 2, 28-29 y Hch 2, 17-18, muy queridas por el movimiento montanista. No obstante, como la narración presenta a los mártires como una comunidad unida, esta *passio* fue leída y sus protagonistas veneradas aún tras la decadencia del montanismo.

³⁵⁴ Para una profundización en el debate sobre si la pasión es montanista o no, aspecto en el que no me voy a detener más, cf. LEAL (2009, 59 ss.), quien considera que, a lo sumo, se puede aceptar una reelaboración montanista del prólogo. Las protagonistas de una *passio* montanista nunca habrían entrado en el canon romano, aunque se ha propuesto que la Felicidad que aparece en él sea la romana y no la africana.

³⁵⁵ Este interés por relacionar a los mártires tuburitanos con los héroes del pasado se explica también por la voluntad de vincular a la iglesia cartaginesa con este pasado glorioso.

El editor también polemiza contra aquellos que discriminan el presente venerando el pasado, recordando a su audiencia que el presente será un día el pasado, un día antiguo y necesario para las épocas que están por llegar, con lo que es fundamental cultivar los ejemplos espirituales de los héroes del presente. De la misma forma que todo lo que deriva de estos héroes proviene del mismo Espíritu que les revigora y así los testigos de la fe pueden imitar a Cristo, los cristianos y catecúmenos deben aprender del ejemplo de los mártires (Ronsse, 2007, 39 ss.). En la introducción, el editor se está dirigiendo a la audiencia como a sus hermanos e hijos pequeños (*fratres et filioli*), un saludo típicamente catequético, lo que apunta a que el texto tiene un objetivo didáctico. Asimismo, el proemio se cierra con un Amen, un eco de la práctica temprana de declarar “amén” con gran vigor e incluso gritarlo.

5.2.5.2. Las versiones de la *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*

Del texto se han conservado dos versiones: una en latín y otra en griego. El texto latino nos ha llegado a partir de varios códices. El más destacado por su antigüedad es el *Codex Casinensis* (ss. X-XI), hallado por Lucas Holstein, prefecto de la biblioteca vaticana en el monasterio de Montecasino, en un manuscrito con las obras de Cipriano. Este códice fue la base para la edición de 1663 de la *Passio* de P. Poussines. J. Feil haría una edición oxfordiana en 1680 basándose en otro códice y, tras la obra de Ruinart, *Acta primorum martyrum* (1689), no volvería a aparecer una edición crítica del texto hasta la de Harris y Gifford en 1890, autores también de la primera edición de la versión griega, descubierta por Harris en un manuscrito del siglo X en la biblioteca del Santo Sepulcro de Jerusalén. A partir de aquí las ediciones se han ido sucediendo: las de Armitage, Robinson, Franchi de' Cavalieri, Gebhardt, Shewring y la de Van Beek, en la que se basa la traducción de Ruiz Bueno (2003), manejada aquí³⁵⁶.

Actualmente la mayor parte de los investigadores asumen que la versión latina es anterior a la griega (entre otros, Franchi de' Cavalieri, 1962, 41-154, Leal, 2009, 66, que recoge la satisfactoria argumentación de Robinson) pero no ha sido una tesis

³⁵⁶ No obstante, dado que autores como RIVAS (2005, 230) advierten de algún *lapsus mentis* cometido por este autor, lapsus que contribuyen a diluir en cierta forma el protagonismo y la personalidad de Perpetua, esta traducción ha sido contrastada con la de MUSURILLO (1972) y LEAL (2009, que también se basa en el texto de Van Beek). Una lista de las traducciones realizadas en diferentes idiomas se puede encontrar en RONSSE (2007, 22-31).

compartida por todos³⁵⁷. Fridh (1968, 11) cree que habría dos versiones tempranas, en latín y el griego. La latina derivaría de una especie de arquetipo que se pudo transmitir de forma oral y la versión griega sería una copia de la latina³⁵⁸. El texto griego no es muy posterior al latino y habría que situarlo en torno al año 260, ya que sirve de base e influencia para otros testimonios martiriales como el *Martirio de Montano y Lucio*, escrito tras la persecución de Decio. De hecho, Lomanto (1975, 566) ve en la *passio* de Perpetua y Felicidad la materialización de un esquema hagiográfico africano con visiones, coincidencia de situaciones y afinidad del lenguaje y simbología, sin que esto perjudique la sustancia de los hechos, dado que son líneas amplias que permiten diversidad de historias.

Además del texto latino y griego, hay una versión más breve (*Acta brevia*) que se acomoda a la fórmula más estricta y escueta del acta. Disfrutó de una gran expansión durante el periodo medieval, sirviendo de base para obras como la *Legenda Aurea* de Jacobo de la Vorágine.

En los *Acta brevia* el martirio de Perpetua y sus compañeros se produce 50 años más tarde, no en el natalicio de Geta, sino en tiempos de Valeriano y Galieno, que gobernaron entre los años 253-260 y 260-268 respectivamente. Otras diferencias significativas son que ninguno de los familiares de la joven parece abrazar la causa cristiana. El marido de Perpetua, que no aparece en la versión extensa, está aquí presente durante el interrogatorio, quizás porque la ausencia del marido en la *passio* resultaba molesta y se devuelve a Perpetua a un círculo convencional (Butler, 2002, 193). El magistrado que lleva el caso es el procónsul Minucio (también presente en el martirio de los fieles escilitanos) y no el procurador Hilariano. Aspectos como el abandono familiar están mucho más acentuados en los *Acta brevia*, pues Perpetua arroja literalmente a su hijo, eliminando toda emoción o sentimiento, como sí se puede apreciar en la *passio*, con lo que la Perpetua de los *acta* está respondiendo más bien a los cánones tardoantiguos de la santidad femenina. La muerte de los mártires además es modificada y se resta valor a sus capacidades proféticas, puesto que Saturno y Perpetua son devorados por leones y Saturnino por un oso, mientras que Revocato y Felicidad

³⁵⁷ Cf. ROBERT (1982). Los descubridores del texto griego también apostaron por la originalidad del texto por ellos hallado (HARRIS Y GIFFORD, 1890). Cf. RUIZ BUENO, (2003, 418 ss.); BREMMER y FORMISANO (2012, 3 ss.).

³⁵⁸ Para una profundización sobre los debates en torno a la lengua original de la *passio*, cf. AMAT (1997, 51 ss.).

sucumben en las fauces de un leopardo. Además, se han eliminado las visiones que tiene Perpetua sobre su difunto hermano Dinócrates y la visión de Saturo sobre el paraíso, con lo que el carácter escatológico del texto original queda muy diluido. Por otra parte, el interrogatorio, que en la *passio* es muy escueto, está más elaborado en los *Acta*, ya que el editor de la primera parece estar más interesado en otras cuestiones como las visiones y las vivencias de los mártires en prisión y puede indicar que el redactor de los *Acta* pudo basarse en una fuente aun más antigua que la propia *Passio*. En general, los *Acta brevia* no indagan en la psicología de los personajes, sino que están interesados en mostrar la ejemplaridad del martirio en un texto de marcado carácter hagiográfico.

La historicidad de los *Acta brevia* ha sido muy cuestionada y puede que se trate de un intento de eliminar de la *Passio* todo atisbo montanista, o bien de una revisión abreviada de la historia original adaptada a su uso litúrgico. Aubé (1881, 519) y Monceaux (1901, 78) defendieron su historicidad, basándose sobre todo en el interrogatorio, sacado supuestamente de los protocolos judiciales. Delehaye (1921, 69-71), en cambio, la negó, argumentando que bastaba con haber tenido acceso a otras actas martiriales para elaborar un interrogatorio similar.

La primera publicación de los *Acta brevia* tuvo lugar en 1664 de manos de Enrique de Valois, pero fue ignorada por Ruinart y los bolandistas y fue Aubé (1881, 521 ss.) quien la recuperó. Las dos versiones, la *Passio* y los *Acta*, son tan diferentes entre sí que Harnack (1904, vol. 2, 321) se refirió a estos últimos como una versión católica más breve que la original, que sería un texto montanista. Monceaux (1901, vol. 1, 81) también tildó a la *Passio* de montanista, pensando que los *Acta brevia* serían la versión católica oficial donde los rasgos heterodoxos habían sido pulidos para su lectura pública.

Hasta el año 2007 se pensó que los *Acta brevia* de Perpetua eran del siglo V, ya que ni Agustín ni Quodvultdeo los mencionan y se limitan solo a la *Passio*. Sin embargo, en ese año se encontró un códice del siglo XII con un *corpus* de sermones de Agustín entre los que se encuentra una versión ampliada de su sermón 282, en donde se puede leer por dos veces una expresión tan solo presente en los *Acta* y ausente en el

resto de la literatura clásica latina³⁵⁹, lo que da a entender que el obispo de Hipona sí conocía los *Acta brevia* y que su fecha de composición se puede adelantar (Bremmer y Formisano, 2012, 5). Además, una de las versiones en las que se ha conservado los *Acta*, la B según Van Beek (1936, 106), es muy lacónica, al estilo del texto de los mártires escilitanos, por lo que puede que fuese anterior a la más conocida, más extensa. Además, si fuera un texto más tardío, seguramente sería un documento mucho más embellecido (Bremmer, 2012, 38). Los *Acta*, y no tanto la *Passio*, disfrutaron durante la Edad Media, como ya he señalado, de una mayor popularidad, aunque en la época contemporánea ha sido la *Passio*, gracias a su mayor carga dramática, la que ha acaparado la atención.

5.2.5.3. El contexto socio-religioso: Perpetua, una mujer *liberaliter instituta*

Tertuliano reconoce que, a pesar de que el cristianismo seguía siendo una *religio illicita*, la iglesia norteafricana disfrutó de un prolongado periodo de paz hasta el edicto de Septimio Severo (*ca.* 200), que pretendía combatir el proselitismo cristiano centrándose en la figura de los catequistas (Tert., *Coron.* 1)³⁶⁰. No obstante, el ambiente anticristiano estaba latente y, aunque los gobernadores -quizás siguiendo el rescripto de Adriano- no se afanaban en identificar a los cristianos, en cualquier momento el más mínimo incidente podía saldarse con la muerte de varios feligreses, como ocurrió en el año 197 y que llevaría a Tertuliano a escribir *Ad martyres*³⁶¹. Durante este periodo de tensa calma el cristianismo pareció gozar de una importante expansión entre la sociedad urbana norteafricana. Al menos así lo plantea Tertuliano, empleando sin duda la hipérbole literaria:

Somos de ayer y ya hemos llenado el orbe y todo lo vuestro: las ciudades, las islas,
los castillos, los municipios, las audiencias, los campamentos mismos, las tribus,

³⁵⁹ Cmp. *in uteri onere* (Aug., *Serm.* 282.6.2; en la versión más extensa de 2007) con *Acta Brevia* 9.2, *post onus uteri coronam martyrii perceptura*. Además, en *Serm.* 282.6.2 se halla la expresión *virilis virtus* y en los *Acta* 9.2. *virili virtuti*. Cf. *Virtus virilis* en Paul. Nol., *Carm.* 26.159, quien, como apuntan BREMMER y FORMISANO (2012, 5), pudo haber tomado prestada esta expresión del sermón de Agustín.

³⁶⁰ Este edicto castigaba duramente las conversiones y afectaba igualmente a cristianos y judíos: *Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit* (Hist. Aug., *Sept. Sev.* 17; es, con todo, una fuente de dudosa veracidad); cf. FRENED (1974), para quien esta persecución no es segura pero sí probable.

³⁶¹ Para SALISBURY (1997, 86) este tratado va dirigido a Perpetua y el resto de condenados que permanecen en prisión. En este texto Tertuliano se refiere a mujeres mártires, a que los mártires gozan de virtudes como impartir la paz (lo que se advierte en pasajes de la *Passio* como en la visión de Saturo), al destino de los mártires como una pugna militar contra el demonio, al ambiente armónico que se vive en prisión, el peligro que suponía la visita a la cárcel de parientes, a la renuncia al mundo y a los lazos familiares, etc. BARNES (1971, 32) sitúa el tratado en el año 197, pues hace referencia al resultado de las guerras civiles que acabaron con Septimio Severo como emperador.

las decurias, el palacio, el senado, el foro; solo hemos dejado para vosotros los templos. (Tert., *Apol.* 37)³⁶². Trad. Ruiz Bueno, 2003, 398.

Cartago fue uno de los centros más importantes del primitivo cristianismo. No obstante, la cristianización del norte de África no era homogénea. En el mundo rural, con una población fundamentalmente bereber, la cristianización era débil y superficial. La facilidad con la que esta población se amoldó a la posterior conquista de los árabes dio prueba de ello. La nueva fe estaba más arraigada en la población urbana, especialmente entre las élites más romanizadas de las ciudades. El protagonismo de las familias aristocráticas urbanas en la expansión del cristianismo en el territorio africano se plasma en el hecho de que los escasos testimonios sobre la mujer conservados en esta región giran en torno a las vivencias de mujeres pertenecientes a este rango social, como es el caso de Perpetua, o bien de mujeres a su cargo, como Felicidad. Además, buena parte de la literatura de Tertuliano y las epístolas de Cipriano tienen como tema principal o como destinatarias a las mujeres de los estamentos más elevados de la aristocracia romano-africana.

Pese a este destacado protagonismo de la mujer de las familias aristocráticas, no hay evidencias de que desempeñaran ningún tipo de ejercicio ministerial, cuando en las regiones más orientales del Imperio la figura de la diaconisa llevaba varias décadas activa para cuando los principales autores norteafricanos escriben. Además, la mujer es protagonista fundamentalmente en base a dos modelos, el de mártir y virgen, sometidos ambos a un lenguaje muy fisicista en el que se insiste con vehemencia en los rasgos más aparenciales: el aspecto que han de mostrar ante los demás –*De cultu feminarum* de Tertuliano, por ejemplo– y unos estrictos códigos de conducta: sumisión, silencio, discreción, reclusión, etc. El cuidado espiritual de la mujer parece un aspecto más secundario.

El poder episcopal se erigió como la base de la estructura eclesiástica africana, que mantuvo una compleja y no siempre predispuesta actitud con el obispado de Roma. Además, el cristianismo africano destacó por su marcado carácter rigorista, crítico y en ocasiones furibundo, lo que conllevó el surgimiento de corrientes heterodoxas y crisis internas como el montanismo o el donatismo.

³⁶² Esto contrasta en gran medida con lo que Orígenes escribirá algo más tarde en su escrito contra Celso, advirtiendo que los cristianos solo eran unos pocos y que podían ser fácilmente contados (Or., *Cels.* 3.8).

Perpetua era una joven matrona (*matronaliter nupta*) de la localidad de *Thuburbo Minus*³⁶³ (actualmente Tebourba, en Túnez), una colonia romana a unos 45 km de la capital provincial Cartago. Su pertenencia a las élites locales queda atestiguada por el propio redactor, que se refiere a ella como *honeste nata*³⁶⁴. Salisbury (1997, 44-49) apuesta por una familia adinerada, unos terratenientes locales que manejarían el latín, el griego³⁶⁵ y el púnico, en una sociedad con una pujante actividad cultural en el que el suicidio sacrificial no era extraño. Liebs (2002, 35-36) opina, en cambio, que la familia de Perpetua, originaria de Cartago, no podía pertenecer a los más altos escalafones de las élites provinciales, ya que su padre es apaleado por orden de Hilariano (*M. Perp.* 6). El redactor también se refiere a ella como *liberaliter instituta*, lo que Bremmer (2002, 87) interpreta como que Perpetua conocía el griego, algo que no debía ser muy habitual³⁶⁶.

El nombre de Vibia Perpetua sugiere que descende de colonos itálicos, con lo que probablemente la suya fuese una familia de ciudadanos romanos. No obstante, *Thuburbo Minus* era una ciudad reducida y las grandes familias senatoriales marcharían a vivir a Cartago. Por lo tanto, aunque Perpetua fuese de origen noble, no es probable que su familia perteneciese al *ordo senatorius*, ya que Hilariano –un procurador del *ordo equester*– jamás se habría planteado apalearse a un miembro de esa posición. Por lo tanto, con el adverbio *honeste*, lo más probable es que el editor se esté refiriendo a que el padre de la joven había desempeñado algún cargo municipal y a que formase parte así del *ordo decurionum* (Ameling, 2012, 83-84). No obstante, el castigo que recibe el padre, más propio de *humiliores* y esclavos, debió de ser ciertamente humillante.

³⁶³ El lugar es conocido por referencias externas como las de Victor de Vita (1.4.3) y Agustín de Hipona (*Serm.* 281 y 282). Su nombre oficial era la colonia *Octavianorum Thuburbitana*, fundada por Augusto en el año 36 a. C. para asentar a los soldados de la VIII legión (AMELING, 2012, 82).

³⁶⁴ La ley criminal romana dividía a la sociedad en *honestiores*, las élites, y *humiliores*, la gente ordinaria. La aplicación y la naturaleza de las penas variaba sustancialmente dependiendo de la pertenencia a uno u otro estamento. Cf. BUENO DELGADO (2015); GARNSEY (1970). Los *dua nomina* de Vibia Perpetua le otorgan la condición de ciudadana romana (MENTXAKA 2012b, 453).

³⁶⁵ La influencia del griego se hallaba en decadencia. Sin embargo, el nombre de Dinócrates, hermano fallecido de Perpetua, demuestra que la familia de Perpetua no era ajena a la presencia del griego en la zona.

³⁶⁶ AMAT (1997, 193) cree que este término no hace referencia a que Perpetua hubiese tenido una educación equivalente a la de un varón, esto es, en retórica y en gramática, sino que estaría instruida en la música y el canto. MCKECHNIE (1994, 383) ha tratado de demostrar que Perpetua había recibido una esmerada educación de manos de un *grammaticus* por la prosa rítmica del argumento con el que justifica su decisión ante su padre (*M. Perp.* 3), que demuestra una cierta habilidad literaria; en cómo persuade al tribuno de la prisión para un mejor cuidado de los condenados (*M. Perp.* 16) y en el momento en el que logra que los reos puedan salir a la arena sin estar disfrazados de sacerdotes de Ceres y Saturno (*M. Perp.* 18). Cf. SHEWRING (1929) y FRIDH (1968, 15-18).

Perpetua es arrestada como catecúmena junto a otros compañeros de fe, como la esclava Felicidad y Revocato³⁶⁷. Saturo, el catequista del grupo, no es detenido en este primer momento, sino que se entrega de forma voluntaria a las autoridades por amor a sus discípulos³⁶⁸. Se trata por lo tanto de un grupo heterogéneo en el que el cristianismo es su punto en común. Además, parece tratarse de un grupo joven, lo que señala que el cristianismo tenía cierta incidencia en este grupo social y explica así el porqué de las medidas de Septimio Severo contra catecúmenos e instructores. El editor tampoco parece concederle importancia ni a quién es el denunciante ni a cuál es el motivo que desata la persecución. Aprovechando la relativa libertad que les permitía su arresto domiciliario, todos deciden bautizarse, ante lo cual son conducidos a la cárcel de Cartago³⁶⁹. Esta prisión será testigo de una evolución por parte de Perpetua en la que el progreso físico y espiritual van a seguir un camino paralelo hasta el final del texto (Castelli, 1991, 35). En Cartago se celebra el juicio y la ejecución, ya que son empleados en la celebración del decimocuarto natalicio de Geta, hijo de Septimio Severo³⁷⁰, en el año comúnmente aceptado del año 203.

³⁶⁷ Felicidad es descrita por el autor como *conserva eius*, lo que plantea problemas de interpretación. ¿Se refiere a que son esclavos de Perpetua o a que Felicidad es *conserva* de Revocato, esto es, su mujer? Este término es habitual en la literatura montanista para referirse al matrimonio cristiano (MENTXAKA, 2012b, 452, n. 36). HALL (1993, 6) y TILLEY (1991, 65) creen que Revocato es la pareja de la esclava y padre de la criatura que nace durante el proceso martirial. En la traducción griega el término empleado es *syndouloi*, lo que significa que son esclavos en una misma casa. En los *Acta brevia* Felicidad es *soror* de Revocato, de la misma forma que en este mismo texto Saturnino y Saturo son también hermanos. En este documento es palpable el esfuerzo del autor por mostrar a un grupo martirial lo más unido posible. BASTIAENSEN (1987, 415), en su comentario sobre la *passio*, se refiere a que Tertuliano emplea el término *conserva* para referirse a las esposas cristianas, como en *Ad Uxorem*, una esposa es *dilectissima mihi in Domino conserva* (*Uxor*. 1.1). Pero BREMMER (2012, 37) señala que Tertuliano añade la fórmula *in Domino*, con lo que *conserva* está impregnado de un sentido cristiano, algo que en la *Passio* no tiene sentido al ser todos seguidores de la fe cristiana. Revocato era nombre habitual entre esclavos, libertos y soldados, con lo que lo más probable es que Felicidad y él sean compañeros de esclavitud en la misma casa.

³⁶⁸ El hecho de que Saturo se entregue voluntariamente a las autoridades (*M. Perp.* 4) ha sido observado por autores como BARNES (1971, 78) como un acto montanista. No obstante, puede tratarse simplemente de que Saturo temía que sus catecúmenos acabasen apostatando y por eso decide acompañarles en su camino martirial.

³⁶⁹ BASTIAENSEN (1987, 417) cree que se trataría de la prisión proconsular, al suroeste de la ciudad, en la colina de Birsa. Cuando se acerque el día de su martirio son trasladados a una prisión militar. Por otro lado, el arresto domiciliario en una vivienda particular hasta el interrogatorio era una práctica habitual. De esta forma el estado se ahorra la manutención de los reos y la aristocracia local probaba su lealtad al poder romano.

³⁷⁰ La *Passio* de Perpetua y Felicidad es el único documento antiguo que ha conservado la fecha exacta del cumpleaños de Geta (LEAL, 2009, 58). Además, esta información demuestra que la *Passio* original fue redactada poco después de los hechos, ya que se está mencionando a Geta cuando su memoria fue erradicada del Imperio después de su muerte en el año 211 (BREMMER - FORMISANO, 2012, 211).

5.2.5.4. El texto: el *páthos* martirial de una joven africana

A continuación, vamos a analizar el texto del martirio de Perpetua y Felicidad, recalando en algunos aspectos de las conductas que Perpetua muestra a lo largo de su camino al martirio. Mary R. Lefkowitz fue una pionera en plantear en su estudio psico-histórico de 1976 “The Motivations for St. Perpetua’s Martyrdom” que Perpetua se había unido al nuevo movimiento religioso cristiano para huir de la opresión que suponía la estructura familiar de la sociedad romana. Perpetua funciona como un modelo contracultural, una joven que se enfrenta abiertamente al patriarcalismo dominante en la sociedad, al modelo de familia tradicional y a los roles femeninos que de ahí se derivaban. Los enfrentamientos con su padre, la ausencia en el relato del marido, el abandono de su hijo, etc. serían indicios del carácter reivindicativo de un texto en el que Perpetua y Felicidad son las adalides de una comunidad igualitaria y cuya voluntad de morir por la causa cristiana era una forma extrema de protesta social³⁷¹. Esta *passio* sería además un reflejo de cómo el cristianismo se encontró con la necesidad de liberar a sus feligreses de la estructura jerárquica impuesta por el cristianismo (Lefkowitz, 1976, 417 ss.).

Frend (1993, 175) va más lejos y afirma que Perpetua es una fanática, una adorada hija única (el resto de hermanos son varones) que se convierte en una mujer joven de férrea voluntad cuyas frustraciones le llevan a adherirse a una forma de cristianismo apocalíptico (con lo que Frend apuesta por el carácter montanista del texto) y a desarrollar una fuerte hostilidad hacia la sociedad en la que ha sido criada. No obstante, estoy de acuerdo con Cobb (2003, 157) en que este tipo de perspectivas no tienen en cuenta un factor evidente como es que tanto Perpetua como la esclava Felicidad, además de masculinizadas, son feminizadas. Moss (2010b, 193) advierte además que análisis así pueden pecar de cierta ingenuidad en su intento de someter a Perpetua a una especie de estudio psicoanalítico. El problema de este tipo de teorías, que consideran que estas conductas son síntomas de una negación por parte de las mujeres de sus roles femeninos –como esposas, madres e hijas obedientes– y que son una plasmación de la percepción que las mujeres tenían sobre sí mismas en la Antigüedad, es que corren el riesgo de dejar atrás otros aspectos que feminizan al personaje y que también son evidentes en el texto. Esto requiere, por otra parte, que la

³⁷¹ Cf. RAEDER (1981).

autoría de la parte central de la *Passio* corresponda a Perpetua y que en ella la joven haya plasmado sus experiencias, sus pensamientos y emociones. Pero, ¿hasta qué punto podemos asumir que los autores cristianos han respetado los pensamientos y vivencias de las mujeres mártires?

Seguidamente pasaré a analizar algunas cuestiones y pasajes concretos del texto en los que mejor se van a apreciar la masculinización –y también feminización– de las mártires presentes en esta *Passio*.

5.2.5.4. 1. Las visiones: “*Et facta sum masculus*”³⁷²

Para Mertens (1986, 21) la *Passio Perpetuae* contiene todos los aspectos de la literatura onírica, llevados a un grado de simplicidad, concisión e intimidad que no ha sido igualado. La preocupación de Perpetua por dejar escritas sus visiones, al ser consciente de que podían ser un elemento exhortativo para sus correligionarios, tendrá su influencia en otras actas como las de Montano y Lucio o la *Passio* de Mariano. La inclusión de visiones en las actas de los mártires tiene como antecedente claro lo que se cuenta en los *Hechos de los Apóstoles* sobre Esteban, donde una visión precede al martirio como anticipo de la gloria de la que el mártir va a disfrutar (Hch 7, 55). Perpetua y sus compañeros han de ser vistos como unas figuras activas y persuasivas en su propio contexto: no son meros recipientes pasivos de sueños, sino que son visionarios activos y testigos públicos e influyentes de sus ideas y educación cristianas (Ronsse, 2007, 8).

Las visiones han desatado ríos de tinta en el ámbito académico y en disciplinas tan dispares como la psicología, con acercamientos jungianos y freudianos³⁷³. Por ejemplo, Marie-Louise Von Franz (1951, 75) afirma que las visiones de Perpetua son un símbolo de su conflicto interno por su “individuación”, narraciones de pugnas internas y

³⁷² En este trabajo se emplea el término “visión” siguiendo a CORSINI (1975, 492 ss.), que distingue este término de los “sueños”, porque la visión está reservada a los que son objeto de una particular elección divina para una misión y tienen como finalidad la iluminación del vidente. Por eso Perpetua finaliza sus visiones con “*intellexi*” (y yo entendí), porque no solo tiene visiones, sino que las sabe interpretar, a diferencia de lo que ocurre con las visiones de los paganos. SALISBURY (2004, 84-90) analiza las visiones de los mártires y las clasifica en tres tipos: el sueño profético que predice la muerte futura del que disfruta la visión, el sueño que predice el futuro que espera a los *confessores* después de ser martirizados y un tercer tipo, que son visiones instructivas y que ofrecen consejo a las comunidades que se dejan atrás. Las antiguas filosofías ya diferenciaban las experiencias visionarias de forma sistemática y escrupulosa, y los sueños mientras se dormía tenían menos autoridad que las visiones estando despierto, como explican autores como Macrobio y Calcidio, estudiados por KRUGER (1992).

³⁷³ Cf. ROUELLE (1987).

resoluciones que conducen todas ellas al combate final, al combate de Perpetua en la arena. Estos conflictos están relacionados con cuestiones fundamentales como la relación de Perpetua con su círculo social y familiar y con su comprensión y asimilación de su estatus femenino. Cada visión puede ser interpretada como un movimiento de resistencia contra las relaciones sociales dominantes y, a medida que Perpetua ve aproximarse su final, se produce un desprendimiento de las atribuciones culturales de su cuerpo femenino hasta que en la última de sus visiones queda convertida en hombre, en un proceso de transformación que enfatiza su estatus sagrado (Castelli, 1991, 35). Las visiones aportan, además, una información muy valiosa sobre la educación que Perpetua ha recibido como catecúmena. No se pueden desligar del resto de la narración, puesto que forman parte de los acontecimientos objetivos del relato y de la significación total de la narración (Leal, 2009, 22)³⁷⁴. Evidencian, así, ante la falta de paralelismos claros con el Antiguo o el Nuevo Testamento, que la conversión de Perpetua era reciente. A la joven africana no le eran ajenas sus historias e imaginaria, que habría conocido durante su catecumenado, pero quizás no había accedido directamente a los textos. En la cuarta visión, en la que se transforma en varón, Habermehl (2004, 130) contempla la influencia del *Evangelio de Tomás* (*lógion* 114) mientras que las visiones del Pastor de Hermas también tuvieron su peso (Fontaine, 1968, 85; Amat, 1985, 77; Habermehl, 2004, 93-96). Para Ameling (2012, 100), la más manifiesta es la influencia del lenguaje tertuliano en Perpetua, lo que denota una pronta y rápida adquisición del lenguaje cristiano por parte de la joven y un poderoso sentimiento de adhesión al grupo.

Heffernan (1988, 203) ha escrito que cada sueño de Perpetua es un desafío para el lector, que tiene que tratar de reconstruir imaginativamente el proceso que la joven africana estaba atravesando, el entender lo que ella pensaba que le estaba pasando en la mayor crisis que iba a afrontar. No obstante, estas visiones pueden ser contempladas no como unos sueños, no como la actividad psicológica inconsciente, sino que, al igual que toda la composición, deben ser presentadas como algo modificado por la gran sofisticación retórica cristiana (Ronsse, 2007, 78).

³⁷⁴ La educación catequética cristiana en tiempos de Perpetua era un proceso prolongado, específico y elaborado en el que el catecúmeno recibía la instrucción en las prácticas cristianas. La catequesis exigía cierto nivel de educación, que, en el caso del África romana, complementaba la educación cristiana con los conocimientos y habilidades clásicos (MCKECHNIE, 1994, 290). MERTENS (1986, 5-6) entiende que las repercusiones de las visiones de Perpetua en los acontecimientos, y viceversa, son explicados por una visión trascendente de la historia de la personalidad completa de la mártir.

Es muy sugerente entender, como Rader (1981, 3), que las visiones de la mártir son una plasmación del liderazgo que la mujer estaba llamada a ejercer en la nueva Iglesia. La profesora Torres (2005, 202) añade que hay que situar estas visiones en un momento en el que la capacidad profética de la mujer era algo relativamente aceptado y no tachado de heterodoxo. A medida que la Iglesia va desarrollándose institucionalmente y el poder del obispo sustituya al del profeta, además de la implantación de otros criterios de índole sexual, la mujer con el don de la profecía queda relegada a la literatura martirial –con lo cual solo podrá disponer de esta capacidad en el breve tiempo que le separa de la muerte–, o a los círculos heréticos como el montanismo. Por lo tanto, hay que considerar las visiones de mártires como Perpetua como excepciones en un proceso que está en declive y no como algo que se está avvicinando, porque a partir del siglo III la jerarquía eclesiástica y la literatura patristica se encargarán de que la mujer carezca de competencias en materias como la profecía, la revelación y la enseñanza.

Como manifestación de la autoridad y prestigio espiritual que Perpetua ha adquirido una vez su proceso martirial ha dado comienzo, la joven disfruta de cuatro visiones, que evidencian su especial sintonía con Dios mientras permanece en la cárcel con sus compañeros. Además, de su catequista Saturo también se ha conservado una visión en la que Perpetua ejerce un papel prominente. Todas estas visiones están cargadas de un complejo simbolismo y de elementos de un descollante imaginario cristiano, donde destaca un constante énfasis escatológico y las citas de la literatura de carácter apocalíptico, que comprometen y dificultan una correcta interpretación de las mismas³⁷⁵. Es por ello que hay que adentrarse en su estudio con el mayor de los tientos y siendo conscientes de que estas visiones bien pudieron ser modificadas por el editor, o que el propio Saturo influyera fuertemente en Perpetua y revisase las visiones de la joven.

1º Visión (*M. Perp.* 4): Esta primera visión es resultado de una petición de su propio hermano, al que debemos presuponer cristiano, y que se refiere a ella como “señora hermana” (*domina soror*) y que, consciente de la alta dignidad (*magna*

³⁷⁵ La mayor parte de las citas bíblicas que se encuentran a lo largo del texto proceden de *Libro de las Revelaciones*, como las visiones de Cristo y del paraíso. Además, se mencionan otras obras apocalípticas apócrifas como 4 Ezra, 1 Enoch, el *Testamento de Abraham* o el *Apocalipsis de Pedro*. Saturo pudo haber empleado en su catequesis este tipo de literatura y Perpetua y otros catecúmenos la tendrían muy presente (BUTLER, 2002, 177).

dignatione) alcanzada por Perpetua, le insta a que solicite una visión para saber cuál es el destino que le aguarda, si el martirio o la libertad. El empleo de este término está señalando su capacidad para hablar con el señor, el *dominus*. Además, es llamativo que Perpetua no parece sorprenderse cuando su hermano se dirige a ella de esta forma, a diferencia de lo que ocurre cuando su padre se refiere a ella en los mismos términos. Evidenciando la cercanía y hasta cierta familiaridad que la futura mártir ha adquirido con la divinidad, Perpetua es consciente de que esa visión le va a ser brindada, pues responde a su hermano que mañana se lo anunciará.

La primera de las visiones está repleta de alusiones al libro del Génesis (Gen 28, 12) y al sueño de Jacob³⁷⁶, y en ella Perpetua se contempla a sí misma ascendiendo por una estrecha escalera de bronce hacia el cielo, rodeada en sus lados por todo tipo de armas punzantes³⁷⁷. Saturo, que camina por delante de ella, le advierte de la presencia de un enorme dragón, animal característico de la literatura apocalíptica (Ap 20, 2) que espanta a los que osan subir por la escalera³⁷⁸. Sin embargo, el dragón saca la cabeza de debajo de la escalera, como si temiera a Perpetua (*quasi timens me*) y la joven se la pisa (Gn 3, 15), convirtiéndose así en una nueva Eva y participando en la obra de la redención (Mazzuco, 1989, 121-23). Además, el hecho de pisar la cabeza es una imagen clásica del guerrero victorioso que coloca su pie encima del vencido, muy presente también en la simbología de los emperadores romanos que derrotan a sus enemigos³⁷⁹. Perpetua, así, se muestra como una mujer con el arrojo y valentía para enfrentarse al demonio y con la potestad de vencerlo: es una guerrera que sale triunfal de este primer combate.

El dragón es una forma ya recurrente de aludir al demonio, especialmente vinculado al relato del Génesis y a un ambiente de persecución de cristianos. Además, cabe mencionar la obra *Oneirocritica* de Artemidoro de Daldis (s. II), donde se afirma que la aparición en sueños de serpientes y animales venenosos y de gran tamaño como dragones y basiliscos son representaciones de hombres poderosos, y las alusiones a las

³⁷⁶ BUTLER (2002, 124) propone como referente para la escalera el pasaje 4 Ezra 7, 6, un texto apocalíptico de comienzos del siglo II. Cf. Mt 7, 14.

³⁷⁷ LEAL (2009, 97, n. 18) recuerda que la escalera es también una representación habitual del paso a la otra vida también en la cultura pagana, tal y como demuestran la existencia de pequeñas escaleras de bronce encontradas en tumbas.

³⁷⁸ Saturo precede a Perpetua en el ascenso por la escalera, de la misma forma que le precede en el momento de la muerte.

³⁷⁹ También presente en la literatura bíblica y cristiana (por ejemplo, Gen 3, 15, Jos 10, 24; Lc 10, 19; Tert., *Mart.* 1).

cabezas están vinculadas con la autoridad paternal (Artem., 4.55). Es por eso que Castelli (1991, 37) resalta que este pasaje de la visión podría simbolizar que Perpetua, al pasar por encima de la cabeza del dragón, está pasando por encima de la autoridad que su padre tendría sobre ella como *pater familias*. Además, si aceptamos esta tesis, la identificación del padre de la joven con el demonio es muy clara. De hecho, su padre, al igual que la serpiente, pretendía evitar el martirio de Perpetua.

Cuando sube la escalera llega a un extenso jardín, prefiguración del paraíso de raíz veterotestamentaria, en el que es recibida por un anciano pastor de gran estatura de cabello gris y vestido de blanco (Dn 7, Rev 7, 9), símbolo quizás de su divinidad, que le da la bienvenida llamándola hija/o (*tò téknon*), con lo que, a pesar de haber rechazado a su padre, sigue estando bajo una autoridad masculina. Este personaje viene a sustituir (que no a subvertir) a su padre terrenal, a ocupar el espacio que este no podía cubrir, de la misma forma que Dinócrates sucede a su hijo. De hecho, en el siguiente encuentro paternofamiliar él se referirá a su hija no como tal, sino como señora. Así, la desobediencia de Perpetua a su padre queda compensada con el apoyo y el permiso que le brinda este padre celestial, que incluso comparte con el padre de Perpetua el referido pelo canoso. Le entrega un pedazo de queso de oveja, animal al que está ordeñando, que ella coge con las manos juntas para comérselo en seguida, en una clara alusión al sacramento de la eucaristía³⁸⁰. Este pasaje es uno de los principales argumentos de quienes consideran que la *Passio* es un texto montanista. El heresiólogo Epifanio de Salamina, en su tratado *Panárion* o *Adversus Haereses*, describe a un grupo montanista, a los que llama “artotiritas”, que celebraban la eucaristía con pan y queso en lugar del vino (Epiph., *Haer.* 49). Perpetua podría así haber influido en el rito montanista más tardío al que hace referencia Epifanio, o bien estar celebrando un acto montanista ya existente (Butler, 2002, 132). Ruiz Bueno admite (2003, 403) que, en el caso de que esta visión fuera auténtica, hay que confesar que resultaría embarazosa, por lo que atribuye el carácter montanista de esta visión al redactor, que adaptó al rito montanista lo que originalmente tenía un sentido ortodoxo.

Rivas (2005, 219) opina, sin embargo, que no hay constancia de artotiritas en las regiones occidentales del Imperio y que el primer documento fidedigno al respecto no se atestigua hasta el siglo IV en Galacia. Tertuliano, por otra parte, aun en su supuesto

³⁸⁰ También podría funcionar como ágape bautismal. Esta temática está presente también en las visiones de Dinócrates, una alegoría de los poderes salvíficos del agua bautismal.

periodo montanista, siempre se refiere a la eucaristía en los términos habituales (D'Arlés, 1907, 16). Mertens (1986, 21) recuerda que el queso sirve para señalar el desplazamiento de la orientación filial: una vez que ha logrado amamantar a su hijo en la cárcel y es feliz, Perpetua pasa de ser una madre a ser una hija y recibe ella el producto de la leche, tal y como entiende el obispo Quodvultdeo (*Temp. Barb.* 5.6) Corsini (1975, 498), por su parte, argumenta que no se trata de queso, sino de leche, con lo cual habría que entenderlo como un banquete celestial³⁸¹. Dios, que se refiere a Perpetua como *téknon*³⁸², al darle la leche está simbolizando el vínculo madre-hijo (Perkins, 2007, 327). Una vez despierta, Perpetua es consciente, gracias a la visión, de que ya no puede depositar esperanzas en este mundo.

2º (*M. Perp.* 7) y **3º visión** (*M. Perp.* 8): En su segunda visión Perpetua contempla a su hermano Dinócrates, muerto en su infancia como consecuencia de un tumor facial, posible símbolo de la suciedad de su pecado al no ser cristiano (Amat, 1989, 180). El niño se encuentra en un lugar oscuro y caluroso, con ropajes sucios y muy sediento³⁸³. Se mezclan concepciones cristianas y paganas, algo propio de una conversa reciente.

Esta descripción de la vida después de la muerte como un abismo oscuro y siniestro ya está presente en la *Eneida* de Virgilio (6.576-81) y hay un claro parecido entre la figura de Dinócrates y la de Tántalo en el Inframundo (entre otros, *Od.* 11.582-92), pero hay igualmente elementos propios de la literatura del Antiguo y el Nuevo Testamento, como la parábola de Lázaro y el hombre rico (Lc 16, 19-31). Perpetua contempla igualmente una piscina llena de agua, pero cuyo brocal es demasiado alto como para que el niño pueda beber. Esta visión le hace saber a Perpetua que su hermano

³⁸¹ El redactor de los *Acta Brevia* de Perpetua y Felicidad cambia el término *caseus* por *fructus lactis* (3.6) lo que podría suponer que está intentando eliminar esta supuesta referencia montanista en una época contemporánea a obras como el *Panárion* de Epifanio. No obstante, la leche tiene también una importante relación con la infancia y la pureza, además de con la tierra prometida, donde manan leche y miel. Hipólito evidencia el uso de leche endulzada con miel en la liturgia (*Philosophoumena* 21) y Tertuliano se refiere al uso de leche en el bautismo (*Coron.* 3), pues con este ritual se comenzaba una nueva vida.

³⁸² Nótese que el término griego es neutro.

³⁸³ Tradicionalmente se ha considerado a esta visión como una de las primeras manifestaciones del purgatorio cristiano (entre otros, LE GOFF, 1984, 48). RIVAS (2005, 220) desmiente esta posibilidad; en su opinión en ningún momento se está aludiendo en la visión a personas purgando sus pecados antes de estar en presencia de Dios, sino que se trataría de una manifestación más de la vívida religiosidad popular de la época. BARNES (1971, 78) sostiene igualmente que cuesta creer que en una época tan temprana como los comienzos del siglo III se hubiese desarrollado ya la doctrina del purgatorio.

carnal se halla en pena y que ella es digna y tiene la confianza de que puede ayudarle³⁸⁴. Es capaz de auxiliar a su hermano en su redención, incluso antes de que ella misma haya sido martirizada. Heyman (2004, 215) observa que de la misma forma que el sacrificio de Jesús en la Cruz supuso la redención de la humanidad (Rm 5, 15-18) este mismo poder le es reconocido a Perpetua en su acto sacrificial como mártir.

Ese mismo día, Perpetua y sus compañeros son trasladados a una cárcel castrense, pues estaban destinados a participar en el espectáculo que se iba a organizar para celebrar el natalicio de Geta. Allí Perpetua es amarrada a un cepo y disfruta de su tercera visión. El panorama que ofrece la misma es muy diferente al de la segunda visión:

[Dinocrates] *et satiatus accessit de aqua ludere more infantium gaudens. Et experceta sum. Tunc intellexi translatum esse de poena. (M. Perp. 8.4)*

El día que permanecemos en el cepo tuve otra visión. Vi el mismo lugar que la otra vez y a Dinócrates limpio y bien vestido, ya tranquilizado. Donde había estado la herida, había ahora una cicatriz. La alberca que había visto antes tenía el borde mucho más bajo, llegándole ahora a la cintura, de modo que podía sacar agua sin cesar. Encima del borde había una jarra de oro llena de agua. Dinócrates se acercó y comenzó a beber de ella, pues la jarra no se vaciaba. **Cuando se sació, se fue a jugar alegre con el agua como cualquier niño. Entonces me desperté y entendí que había sido apartado de la pena.** (M. Perp. 8. 1-4).

Perpetua –segura en su relación cercana con Dios y de que su deber es ayudar a su hermano, muerto prematuramente– logra salvarle mediante su ferviente oración, a pesar de que no se puede saber si él era o no cristiano. Ella es consciente de que sus visiones tienen la capacidad de modificar la situación de otras personas.

Estas dos visiones fueron objeto de profundos debates ya en la Antigüedad en torno al bautismo vicario, esto es, el recibido en lugar de los muertos, práctica testimoniada por algunas sectas heréticas como los marcionitas o los seguidores de Cerinto (Barth, 1987, 112 ss.). San Agustín (*Anim.* 3.9.12), por su parte, no admite la intercesión por parte de Perpetua por su hermano muerto sin haber sido bautizado y considera que Dinócrates había sido ya bautizado, pero que su padre lo había arrastrado hacia los cultos paganos, con lo que estaría condenado por apostasía y necesitado de la oración de Perpetua para ser liberado. Además, Agustín (*ibid.*, 1.10.12) cuestiona en

³⁸⁴ Para BUTLER (2002, 136) el hecho de que Perpetua sepa que se halla en una posición privilegiada para poder ayudar e interceder por su hermano es un signo de montanismo, pues esta corriente heterodoxa defendía que *confessores* y mártires disfrutaban tanto de autoridad sacerdotal como de la capacidad de intercesión por los muertos.

este tratado antipelagianista la autoría de las visiones y duda de la capacidad de Perpetua para poder –a través de su visión– llevar a la salvación a alguien que había muerto sin bautizar. Perpetua, como *confessora*, tenía esa capacidad, pero Agustín sugiere, en cambio, que Dinócrates había sido bautizado de niño y que, posteriormente, por influencia de su padre, había caído en la idolatría, aun siendo solo un niño de siete años.

Para Amat (1989, 179) estas visiones tienen una fuerte influencia pagana, algo que no es extraño, puesto que Perpetua ha sido recientemente bautizada –quizás sin haber completado su formación– ante la inminencia del martirio. Así, este sueño debe ser analizado no desde los dogmas, sino desde el afecto que Perpetua le tiene a su hermano difunto, y está inquieta por saber si su martirio le redimirá. Mertens (1986, 23) piensa que el episodio de Dinócrates señala el desplazamiento del afecto materno: Perpetua trata de recuperar con su hermano pequeño lo que ha perdido cuando su niño le ha sido arrebatado ante la cercanía de su martirio³⁸⁵. En esa línea insiste Cooper (2014, 125): Dinócrates viene a su mente nada más cortar su relación con la familia y su hijo pequeño, al que su padre se niega a entregarle tras la confesión de Perpetua. Además, esa imagen que ofrece la primera visión de Dinócrates como un niño indefenso y vulnerable bien puede evocar esa sensación de impotencia que siente Perpetua con su hijo, como si temiera que, al no contar con ella, fuese a compartir el mismo destino que su hermano pequeño, pero a la vez el poder de la oración de Perpetua es tal que puede interceder por él. Su activo papel en la emancipación de su hermano de la condenación muestra su especial relación con Dios, que se manifiesta a través de su renuncia voluntaria a sus relaciones, roles y cuerpo terrenales. Para Conway (2016, 4), Perpetua hace uso de esta conexión con la divinidad para inspirar en su audiencia las ansias por este mismo privilegio de conocimiento exclusivo a través de las visiones. En cualquier caso, la descripción de su mediación sugiere que ella posee rasgos “sobrehumanos” con los que tiene éxito a la hora de describirse como una humilde heroína, con un potencial para generar en la audiencia esa envidia y para desear disfrutar de los derechos exclusivos de los que disfrutaban los mártires.

Por otra parte, autores como Bremmer (2011, 166) han observado ciertas similitudes entre la intermediación de Perpetua por su hermano Dinócrates y la que

³⁸⁵ Más interpretaciones de estas visiones de Perpetua se pueden encontrar en LEAL (2009, 73 ss.).

realiza Tecla por Falconila, la hija de Trifena –ambos, además, los únicos casos conocidos en los dos primeros siglos de cristianismo–, lo que le hace pensar que es posible que la joven africana hubiese accedido a la lectura de los *Hechos de Pablo y Tecla*³⁸⁶.

4º visión (*M. Perp.* 10): De entre las visiones de Perpetua, esta es la que más interés ha suscitado y la que, para Cobb (2008, 105), es el culmen, la manifestación física de una transformación que se ha ido produciendo con anterioridad.

En esta visión Perpetua es llamada por el diácono Pomponio³⁸⁷ y, tras recorrer lugares tortuosos, llegan jadeantes al anfiteatro, espacio masculino por antonomasia, donde se suceden escenas de gran virilidad, de poder y de dominación y donde se contempla a la figura masculina paradigmática de la Antigüedad: el gladiador. Pomponio, tras decirle a Perpetua que él va a permanecer a su lado, la deja sola en la arena, donde ha de enfrentarse a un egipcio de horrible aspecto³⁸⁸, acompañado por sus ayudantes. Este egipcio ha sido interpretado como una nueva encarnación del diablo, porque también entre los paganos era costumbre referirse a las personas de tez oscura (especialmente los etíopes) como habitantes de los infiernos y, por ello, como sujetos a evitar para escapar de los malos augurios (*Juv.* IV; *Plut., Brut.* 48; *Suet., Cal.* 57). Además, los egipcios formaban parte de la élite atlética de la Antigüedad, lo que destacaría la fuerza y la valentía de Perpetua (Bremmer y Den Boeft 1982, 390 y Leal, 2009, 107). No obstante, es llamativo que se resalte el aspecto horrible del egipcio, cuando a los atletas en general les era atribuida una gran belleza³⁸⁹. Perpetua es consciente, una vez despierta de la visión, que su verdadero enemigo es el demonio y no las bestias. Salisbury (1997, 110), por su parte, sabiendo que Perpetua conocía la obra de Apuleyo y su descripción del culto de Isis y de la identificación de Septimio Severo como Serapis, defiende que el egipcio puede ser el propio emperador, esto es, su mayor enemigo, ya que va a ser ejecutada en un espectáculo dispuesto para celebrar el natalicio

³⁸⁶ De la misma forma, en la cuarta visión de Perpetua, en la que contempla a un egipcio de tez negra, guarda una estrecha similitud con el pasaje de los *Hechos de Pedro* (22) en el que el senador Marcelo ve a una mujer negra antes del enfrentamiento entre Pedro y Simón Mago. En ambos casos la presencia de un personaje negro predice el resultado favorable de un combate, por lo que es posible que Perpetua también hubiese leído los *Hechos de Pedro*.

³⁸⁷ Pomponio representa aquí el apoyo espiritual que le brinda la Iglesia, encarnada en este diácono.

³⁸⁸ El término empleado presumiblemente por Perpetua, *foedus*, es el mismo que emplea Tertuliano para referirse a Egipto como un lugar depravado en *Adversus Marcionem* 2.14.

³⁸⁹ A esto no es ajena la propia literatura martirial, pues cuando Pionio fallece su cadáver es comparado con el de un atleta (*M. Pion.* 22).

de su hijo Geta. Si el egipcio resulta victorioso, entonces Perpetua será ejecutada, de la misma forma que, si el padre logra convencerla y apostata, va a ser desviada de su destino martirial y condenada³⁹⁰.

Perpetua llega jadeante al anfiteatro, deseosa por tanto de luchar. De la misma forma que su oponente egipcio, la joven está rodeada de sus ayudantes³⁹¹, es desnudada y se convierte en hombre³⁹²:

*Et exivit quidam contra me Aegyptius foedus specie cum adiutoribus suis pugnaturus mecum. Veniunt et ad me adolescentes decori, adiutores et fautores mei. Et expoliata sum **et facta sum masculus**; et coeperunt me fauiores mei oleo defricare, quomodo solent in agone. (M. Perp. 10.6-7)*

Salió, en ese momento, un egipcio horrible con sus auxiliares para luchar contra mí. Pero también vinieron unos adolescentes muy elegantes para ayudarme y defenderme. Me desnudaron **y me convertí en hombre** y mis protectores comenzaron a ungirme con aceite, como suelen hacer en las luchas.

Al modo de los atletas y gladiadores, es embadurnada en aceite, lo que podría estar relacionado con algún tipo de acción bautismal de preparación para su vida cristiana (Pettersen, 1987, 148). Antes del combate aparece un hombre de extraordinario tamaño y de ropajes ostentosos:

Salió también un hombre de grandes dimensiones, tanto que sobrepasaba la altura del anfiteatro, sin cinturón, con una banda púrpura en medio del pecho entre otras dos bandas y unas sandalias de oro y plata. Llevaba una vara como de lanista y un ramo verde del que colgaban manzanas de oro. Pidió silencio y dijo: “Si el egipcio vence a esta mujer, la matará con la espada; pero si vence ella, recibirá este ramo.” (M. Perp. 10.8-9)

Esta figura colosal porta la vara propia del lanista, el adiestrador de gladiadores, y un ramo de manzanas, que será obtenido por la joven africana en caso de que logre la victoria³⁹³. Tras establecer las condiciones del combate y el destino que padecerá el perdedor, comienza una encarnizada lucha que atiende a los cánones del pancracio, una

³⁹⁰ Es por eso que CASTELLI (1991, 42) identifica al egipcio con el padre.

³⁹¹ Para MENTXAKA (2012b, 466), ahora que Perpetua ha roto el vínculo con su familia y que se ha enfrentado abiertamente a su padre, no debe resultar extraño que en esta visión aparezcan sus nuevos familiares como el diácono Pomponio y los jóvenes que le ayudan y preparan en su lucha.

³⁹² Para las variaciones del término en los diferentes manuscritos y sus posibles interpretaciones, cf. GRIFFIN (2002, 115-116).

³⁹³ ROBERT (1978, 468 ss.) cree que la forma en la que Perpetua describe al lanista concuerda con la apariencia de un *agonothète* o juez de los juegos píticos. BREMMER - DEN BOEFT (1982, 391) señalan que, durante su visita a las provincias africanas en los años 202-204, el emperador Septimio Severo concedió la organización de los juegos píticos a Cartago. Esto, junto a otras medidas como la concesión a la ciudad del derecho itálico y la ampliación del acueducto, hizo que este emperador disfrutase de una gran popularidad entre los habitantes (MATEO DONET, 2014, 176).

de las pruebas más duras de la Antigüedad³⁹⁴. Esta lucha, con una abultada carga fisicista, recuerda al *wrestling*:

Entonces nos acercamos uno al otro y comenzamos a dar puñetazos. Él me quería agarrar los pies; pero yo le daba patadas en la cara. Fui levantada en el aire y comencé a pegarle como sin pisar la tierra. Pero cuando vi que había una pausa, junté las manos para entrelazar los dedos y le agarré la cabeza, caí sobre su rostro y le pisé la cabeza. (*M. Perp.* 10.10-11)

Schlegel (1943, 127-128) observa un paralelismo entre cómo Perpetua se enfrenta al egipcio y cómo Tertuliano se refiere al entrenamiento y la preparación de los mártires para su lucha en *Ad Martyres*, con lo que la influencia de la *Passio* en la obra del autor africano sería notable. No obstante, Tertuliano podía haber presenciado él mismo algunos martirios en el anfiteatro de Cartago, puesto que a menudo en *De spectaculis* advierte a los cristianos sobre los peligros de ir a contemplar los espectáculos.

Perpetua demuestra tener una mayor fuerza física que su oponente y logra derrotar al egipcio pisándole la cabeza, como ya había hecho con el dragón de la primera visión haciendo alusión al *Libro de las Revelaciones*. De nuevo, Perpetua se muestra como una guerrera y una atleta victoriosa, en la línea de lo que podíamos leer en el tratado *Ad Martyras* de Tertuliano. Es poseedora de todas las virtudes propias de un atleta: competidora con un cuerpo ágil y fuerte y combatiente con valor y con nervio suficiente para derrotar a su oponente. El público asistente vitorea a la vencedora y el lanista le entrega el ramo con manzanas (en posible alusión al pecado de Eva):

Et experrecta sum. Et intellexi me non ad bestias, sed contra diabolum esse pugnaturam; sed sciebam mihi esse victoriam. (*M. Perp.* 10.14)

Me acerqué al lanista y me entregó el ramo. Este me besó y me dijo: “Hija, la paz sea contigo”. Y comencé a ir con gloria a la puerta Sanavivaria³⁹⁵. **Entonces me desperté. Entendí que no iba a ir a las bestias, sino a luchar contra el mismo diablo; pero estaba segura de mi victoria.** (*M. Perp.* 10.12-14)

De esta última visión hay algunos otros aspectos a señalar. Cuando Perpetua entra a la arena es ella la que contempla a un gentío inmenso y enfurecido; y de ella parte la acción de contemplar a la audiencia, siendo quien mantiene el control de la

³⁹⁴ La comparación entre un mártir y un pancraciasta no es exclusiva de Perpetua. Eusebio de Cesarea también compara a Porfirio con un pancraciasta (Eus., *H.E.* 9.19).

³⁹⁵ Se ha comprobado que una de las puertas del anfiteatro de Cartago se llamaba así, justamente aquella por donde salían los gladiadores triunfantes, mientras que por la Libitinense -en referencia a Libitina, divinidad de los muertos- sacaban los cadáveres de los gladiadores caídos (LEAL, 2009, 113, n. 59).

situación en todo momento. Por su parte, el público no se conmueve cuando contempla a una mujer en la arena, sino que se sorprende de que no sea llevada a luchar contra las fieras (Cobb, 2008, 106). También hay un evidente contraste entre la desnudez de Perpetua en esta visión con el recato que muestra en el momento de su ejecución cuando, tras ser embestida por la vaca, se cubre el muslo que había quedado al descubierto. Aquí Perpetua parece dejar a un lado la modestia porque se contempla a sí misma como un varón, mientras que en el momento de su muerte el lector ha de contemplar a Perpetua como una mujer, una matrona de Cristo.

Cuando queda convertida en varón, ¿es simplemente la plasmación física de esa progresión espiritual que se ha producido en Perpetua a lo largo del relato?; o bien ¿resulta que la transformación está también relacionada con que el aspecto varonil adoptado no sea más que una respuesta a su papel como luchadora en la arena, desnuda y cubierta de aceite?; o ¿se trata de una metáfora de la fuerza física que va a tener que emplear para derrotar al egipcio? En fin, esta conversión fue interpretada por autoras como Von Franz (1951, 118) y Rossi (1984, 53) como un síntoma de la liberación patriarcal y de los convencionalismos sociales, así como una plasmación de la lucha interna entre el modo de vida pagano y sus nuevas convicciones cristianas. En esa misma línea, Aspegren (1990, 137) afirma que en esta cuarta visión Perpetua se rebela contra el hecho de que sus obligaciones familiares tengan que estar por encima de su fe cristiana. Perkins (1994, 848) cree que aquí Perpetua ha alcanzado un total reconocimiento de su poder, por lo que reniega de su condición de mujer subordinada a una jerarquía dominada por hombres y trasciende los límites de su sexo abandonando los confines de la existencia terrenal (Castelli, 2007, 91). Es una atleta bien dispuesta para competir y preparada para la victoria, independientemente de quién sea el enemigo. Griffin (2002, 119) observa que la expresión empleada por Perpetua no se debe a la misoginia, sino a una mencionada falta de vocabulario cuando se quiere referir a sí misma como alguien fuerte y valiente. Detrás de esta visión no se esconde el deseo consciente o inconsciente de Perpetua de ser un hombre, sino que la transformación en un guerrero se presupone en el simbolismo del rito bautismal, de modo que lo fundamental no es el cambio de sexo masculino, sino la identificación con Cristo (Jensen, 1996, 110).

La profesora Mentxaka (2012b, 466) se plantea varias importantes cuestiones a propósito de esta visión: ¿esta transformación se debe a que ella sabe que en el mundo

terrenal una mujer no puede enfrentarse en pie de igualdad en el plano físico a un varón, y menos a un atleta de élite como el egipcio? Perpetua, siendo como es consciente de que vive en una sociedad dominada por los hombres, ¿se transforma en hombre a sabiendas de que debe abandonar la condición de mujer para tener éxito? Ella se percibe a sí misma no como una mujer victoriosa, sino como una mujer que se ha transformado en un hombre, pues solo como un hombre puede hacer frente a la debilidad social y física que le impone su género. Decide abandonar el pudor y el recato –aparece desnuda embadurnada de aceite– y la sumisión al *pater familias* que la sociedad de su tiempo exigía a una matrona: en su nueva situación como mujer cristiana en el que tiene que enfrentarse a los varones, tanto verbal como físicamente, se convierte en hombre, la forma en la que tanto los cristianos como los paganos le iban a reconocer estas facultades. Por lo que Perpetua se ve a sí misma partícipe, como mujer que es, de todas las características negativas que la sociedad de su tiempo achacaba a su género. Mazzucco (1989, 121 ss.) también lo considera un sentimiento de emancipación, pero no de una renuncia a su ser de mujer.

Describiéndose a sí misma como una gladiadora victoriosa está equiparando la lucha dramática de los gladiadores con la lucha por la dominación entre las ideologías cristiana y pagana (Conway, 2016, 4). La cultivación del alma de Perpetua demuestra a la audiencia el poder transformador del martirio. Es consciente de que abandonar sus deberes tradicionales va a suponer el riesgo de que sea expuesta como una amenaza para las normas sociales, pero ella se prepara para tales críticas atribuyéndose a sí misma la promoción espiritual a un estatus masculino con poderes superhumanos. Aspegren (1990, 138) apunta que cuando Perpetua se desnuda y se da cuenta de que es un hombre es porque se halla a sí misma en un estado paradisíaco, de la misma forma en la que ha estado ya en otras de sus visiones. Es como Adán en el paraíso, masculina, sin pecado y asexual. Se ha liberado de toda pasión. Perpetua pelea como un hombre, pero conquista como una mujer.

Por otra parte, no hay que olvidar textos como el *Evangelio de María* o el de Tomás, que eliminan las distinciones de género en las declaraciones escatológicas de Jesús. ¿Han influido estos escritos en la visión de Perpetua? El *Evangelio de Tomás* es

anterior al siglo III y ha sido hallado en Egipto, con lo que, de alguna forma, probablemente Perpetua pudo acceder de alguna forma a este tipo de textos³⁹⁶.

No conviene perder de vista que todas estas teorías se basan en que este texto estaría reflejando los pensamientos internos de una joven norteafricana de hace más de 1800 años. Tampoco se puede ignorar la complejidad de la textualidad de la historia, que hay que entenderla más como una ficción que como un diario en el que Perpetua recoge y plasma fielmente sus experiencias (Castelli, 1991, 38). Además, a diferencia de Tecla, Perpetua solo trasciende su sexo en una visión, con lo que no afectaría a su feminidad en la vida diaria y los roles de género no correrían peligro (Barkman, 2011, 178). Moss (2012, 140) advierte que este pasaje es el paradigma de que, en el discurso cristiano sobre el mártir, la masculinidad y el ser cristiano son co-términos. Pero esta transformación en varón es muy limitada en el tiempo y se prolonga solo durante la lucha. Tras su victoria, el lanista, que bien podría ser la encarnación de Dios y que le está augurando su futuro martirial, se refiere a ella como *filia*, destacando entonces su feminidad después de un pasaje rebotante de masculinidad y que denota cierta autoridad o dependencia paterno-filial. Se trata de una visión, con lo que no formaría parte de la historia, como bien apunta Castelli (2007, 126), si bien parece que en el texto mismo las visiones no parecen distinguirse de lo real.

La visión de Saturo. A las visiones de Perpetua hay que sumar la de Saturo, que evidencia de forma clara el liderazgo que ejerce la joven africana en la nueva familia martirial que se está configurando en la prisión. Al igual que ocurre con Perpetua, el redactor dice que es el mismo Saturo el que escribió su visión (*M. Perp.* 11 y 12). Como su nombre es de origen griego, puede que el catequista hubiese escrito su visión en este idioma y que esta fuera traducida al latín por el editor (Ameling, 2012, 81).

En esta visión –en la que se entremezclan textos apocalípticos como las visiones del Pastor de Hermas, el Apocalipsis de Pedro, etc.– Saturo y Perpetua han padecido ya el martirio y son transportados por cuatro ángeles al cielo, descrito por Saturo como un vergel repleto de rosales (nótese que la rosa es símbolo del martirio); allí son recibidos por otros cuatro ángeles, que les rinden honores y les reconocen exclamando: “¡Aquí están! ¡Aquí están!”. Después de recorrer a pie un breve tramo se encuentran con otros

³⁹⁶ BUTLER (2000, 14) propone que estos textos influyeron en el igualitarismo montanista. Epifanio narra una visión de Priscila y Quintila en la que Jesús se aparece en forma de una mujer vestida de blanco para traer la sabiduría y la revelación a las profetisas (*Epiph., Anac.* 4.49.2).

mártires que les habían precedido: Jocundo, Saturnino y Artaxio (que habían sido quemados³⁹⁷) y Quinto (miembro de su grupo que había perecido en prisión). Los ángeles les dicen que vayan a saludar al Señor; llegan a un lugar de paredes hechas de luz, donde son vestidos de ropajes blancos por otros cuatro ángeles³⁹⁸ y donde un coro de voces les proclama “santos” en griego: *ágios, ágios, ágios*³⁹⁹. Allí contemplan al Señor en su trono rodeado de ancianos y este les acaricia el rostro. Saturo dice a Perpetua que ya tiene lo que quería y esta reconoce ser más feliz ahora que en la carne. Cuando salen de ese lugar se encuentran al obispo Optato y a Aspasio, presbítero, que les solicitan que pongan paz entre ellos:

Et coepit Perpetua Graece cum illis loqui et segregavimus eos in viridarium sub arbore rosae. (M. Perp. 13.4)

Entonces salimos y vimos ante las puertas al obispo Optato a la derecha y a Aspasio, el presbítero y doctor, a la izquierda, separados y tristes. Se echaron a nuestros pies y dijeron: “Mediad entre nosotros, porque salisteis y así nos dejasteis”. Les respondimos: “¿No eres tú nuestro padre y tú un presbítero, para que os postréis ante nosotros?” Nos pusimos en pie todos y los abrazamos. **Entonces comenzó Perpetua a hablarles en griego y fuimos con ellos a un lugar apartado bajo el rododendro.** Mientras hablábamos con ellos, les dijeron los ángeles: “Dejadles que descansen y si hay discusiones entre vosotros, perdonaos mutuamente”. Y los removieron, y dijeron a Optato: “Corrige a tu pueblo, pues vienen a ti como regresando del circo y como luchando entre facciones” (*M. Perp. 13.1-6*).

Esta escena puede ser una referencia a la costumbre de acudir a los mártires para pedir por la paz de la Iglesia, mientras los miembros de la jerarquía eclesiástica se arrojan a sus pies⁴⁰⁰. Los mártires entonces responden sorprendidos: “¿No eres tú nuestro padre y tú nuestro sacerdote? ¿Cómo es que os echáis vosotros a nuestros pies?”. Perpetua y Saturo se conmueven, les abrazan y Perpetua comienza a hablar con ellos en griego, lo que es testimonio de la educación recibida por esta joven de la élite africano-romana cristiana instruida en las artes liberales⁴⁰¹. Luego los ángeles les

³⁹⁷ Este es el único testimonio que se guarda de estos mártires. Estos nombres evidencian el ambiente multicultural del mundo romano: Jocundo es romano, mientras que Artaxio es armenio.

³⁹⁸ Lo que hace un total de doce ángeles, un número cargado de gran simbología en las escrituras: doce apóstoles, doce canastos de pan en la multiplicación, doce estrellas de la mujer del Apocalipsis, doce ángeles que guardan las puertas de la Jerusalén celeste (LEAL, 2009, 117, n. 67).

³⁹⁹ Podría ser una cita textual de Ap 4, 8 (cf. LEAL, 2009, 119).

⁴⁰⁰ BUTLER (2002, 161) observa aquí otro rasgo montanista de la *Passio*. Si Optato y Aspasio se arrodillan ante Perpetua y Saturo es porque están reconociendo la superioridad de los mártires sobre el clero, algo propio de esta heterodoxia. Saturo no reprocha este acto en ningún momento y parece así sancionar el estatus igualitario de Perpetua respecto a estos miembros del clero.

⁴⁰¹ BOWERSOCK (1995, 34) sugiere que el diario de la joven pudo estar escrito en griego, pues se han encontrado conexiones entre algunas frases de su diario con las *Metamorfosis* de Apuleyo (DRONKE, 1984, 14), lo que podría señalar que Perpetua estaría familiarizada con las novelas antiguas. Además, da

conminan a perdonarse las disensiones. Finalmente, Saturo y Perpetua comienzan a reconocer allí a muchos hermanos y mártires. Se ven también saciados por una fragancia indescriptible⁴⁰², tras lo cual Saturo despierta lleno de gozo.

En esta visión destaca el pasaje en que Perpetua permanece hablando con las autoridades eclesiales y tratando de resolver sus disputas, algo que queda lejos de las órdenes de Pablo respecto a que la mujer guardase silencio en las asambleas. Saturo, su catequista, en ningún momento reprocha su actitud, sino que deja a la joven ejercer ese papel de juez en un desacuerdo eclesiástico. Saturo reconoce por lo tanto la autoridad y la superioridad moral y espiritual de su compañera de martirio. Además, el hecho de que un obispo y un presbítero se arrojen a los pies de los mártires refleja el elevado estatus adquirido por estos últimos, que ejercen de jueces en una disputa teológica, anunciando lo que ocurrirá en los próximos años en una cristiandad como la norteafricana, siempre presta a la disputa.

El redactor, al finalizar la visión de Saturo, escribe que esas son las visiones más insignes de los mártires Saturo y Perpetua, lo que sugiere que es muy posible que hubiera más visiones que el editor ha descartado para únicamente editar las que él considera más efectivas o más edificantes para la comunidad (*M. Perp.* 14.1).

5.2.5.4.2. La desintegración del orden familiar

Perpetua es una mujer que a lo largo de la *Passio* pone en jaque los valores y relaciones familiares tradicionales. Esto se manifiesta, por un lado, en el enfrentamiento que mantiene con su padre y, por otro, con el abandono de su hijo aún lactante. El conflicto familiar ya está presente en tragedias como *Antígona*, excelente ejemplo de

la impresión de que Perpetua podría estar más instruida que el propio Saturo en el lenguaje del alto clero. Sobre la educación de Perpetua, cf. AMELING (2012, 84 ss.). Es difícil pensar que contase con una educación tan avanzada en una ciudad pequeña como era Thuburbo Minus, aunque quizás hubiese contado con la formación de un *grammaticus*. El griego no pudo ser una lengua muy extendida en África en el momento de los hechos (quizás por ello Apuleyo [*Flor.* 18] se muestra orgulloso de hablar en griego). Nótese que cuando Perpetua habla en griego no deja de ser una visión y que cuando ella emplea palabras en griego son préstamos.

⁴⁰² Las visiones de Perpetua y Saturo tienen así varios elementos en común: el cielo como un jardín paradisíaco ocupado por otros mártires, una figura divina de pelo blanco, etc.

cómo en ocasiones hay que anteponer las leyes familiares a las leyes de la ciudad, aunque eso suponga el enfrentamiento con las autoridades civiles⁴⁰³.

En primer lugar, la ausencia del marido en la totalidad del relato resulta llamativa. Por ello es el padre el encargado de hacerla desistir de su voluntad de ser martirizada. Además, cuando Perpetua es llevada a prisión deja a su hijo a su familia, no a su marido, que tampoco aparece en la lista de personas que el padre cita en su intento de hacer desistir a su hija y sobre las que Perpetua tiene algún tipo de responsabilidad (*M. Perp.* 5)⁴⁰⁴.

Barkman (2011, 73) sugiere que el marido podría haber rechazado a Perpetua tras su conversión, que –sabiendo que Perpetua es catecúmena– se habría producido unos dos o tres años antes; o que Perpetua, en prisión y con la mente puesta en el martirio, no creyera importante mencionar a su marido, a lo que también habría contribuido la especial fijación que la joven muestra con la figura paterna (Dronke, 1984, 282). O es probable que el marido sí que apareciera en el diario, pero que el editor posteriormente lo hubiera eliminado para evitar las posibles implicaciones sexuales que su presencia en el texto hubiera podido tener. Otras posibilidades se han ido planteando en los últimos años: que el marido de Perpetua se encontrase de viaje y que no se hubiera enterado del destino sufrido por su esposa hasta su vuelta (Salisbury, 1997, 8); que fuera un cristiano que habría apostatado; o que Perpetua, tomando el modelo de las profetisas montanistas (Eus., *H.E.* 5.18), le hubiera abandonado.

Mentxaka (2012b, 454) justifica la ausencia del marido en momentos clave, como la visita del padre a la cárcel en su intento de hacer apostatar a su hija, en que el matrimonio de Perpetua y su marido, como era habitual para esa época, se había celebrado *sine manu*, con lo que Perpetua seguía sometida a la *patria potestas* del padre aún después del matrimonio y no a la *manus* de su esposo. Cooper (2014, 108-9) cuestiona el mismo hecho de que Perpetua esté casada y plantea que el hijo podría ser nacido fuera del matrimonio, ya que una vez muerta deja al hijo en manos de su madre y

⁴⁰³ Para MOSS (2010b, 190), Perpetua está dando un paso más allá: está cuestionando las mismas normas familiares, uno de los pilares fundamentales de la Antigüedad, por lo que ha sido considerada la quintaesencia del abandono familiar en un contexto martirial.

⁴⁰⁴ Que Perpetua sea viuda, como sugirió BREMMER (2002, 95), resulta poco probable, puesto que el redactor se refiere a ella como *matronaliter nupta* (*M. Perp.* 2). El autor bien podría estar refiriéndose de forma temprana al estatus de Perpetua como matrona de Cristo, calificativo con el que se refieren a ella en su momento de ejecución (*M. Perp.* 18) y no a su estatus social (MOSS, 2010b, 192).

hermano, cuando su custodia debería ser del marido (y en caso de ser viuda, de la familia del marido). Asimismo, es probable que, tras su conversión al cristianismo, se replantease su relación con el marido o directamente esta se rompiera, como ocurre con la mujer de la *Apología* de Justino, y por eso está ausente del relato. Para el editor, Perpetua es una matrona y da por hecho que está casada, pero quizás es un síntoma de que había ciertos aspectos de Perpetua que no eran de su agrado, o que, simplemente no conociese la ley romana (Cooper, 2011, 689).

Osiek (2002, 287-90) sugiere que el marido de Perpetua puede ser Saturo, apoyándose en las actas (más tardías) de Timoteo y Maura, en que los protagonistas, una pareja recién casada, se refieren recíprocamente como hermano y hermana (AASS, Maii 1, col. 0471A). En este caso, se podría estar dando un mayor énfasis al valor martirial por encima del matrimonio, o, como va a ser habitual en el cristianismo, el privilegiar el ser miembro de la hermandad de la fe por encima de los lazos biológicos⁴⁰⁵. También puede ser una alusión a la lengua amorosa que se advierte en el *Cantar de los Cantares* (4,12; 5,1). De todas formas, no tiene excesivo sentido esta hipótesis, ya que, siendo Perpetua y Saturo los protagonistas más notables de la *Passio*, el editor o ellos mismos se habrían encargado de reseñar su matrimonio.

5.2.5.4.2.1. Relación con el padre: “*me iam non filiam nominabat sed dominam*”

En los cuatro encuentros que se producen entre Perpetua y su padre asistimos a una progresiva masculinización de la mártir y a una feminización de la figura paterna, que, ante la ausencia del marido, es la depositaria de la autoridad del *pater familias*. El padre es uno de los grandes antagonistas de esta historia martirial, pues parece ser el único miembro de la familia de la joven que se opone a su martirio, aunque en ningún momento del texto se especifique que se trata de un pagano. Pero es plausible, como afirma Cooper (2011, 691), que se tratase de un cristiano cuya fe no era tan firme como para permitir que su hija sufriese una muerte tan atroz o para ser visto como un enemigo del estado. Durante estos encuentros entre el padre y su hija se va a producir una transformación interna, un viaje emocional desde que Perpetua ingresa en prisión hasta su sentencia de muerte, que la lleva de ser *filia* a ser *domina* (Griffin, 2002, 78).

⁴⁰⁵ También señala OSIEK (2002, 287-290) que la propia Perpetua cuenta (*M. Perp.* 4) que Saturo no es detenido en un comienzo, sino que se entrega voluntariamente al saber que el resto habían sido apresados (entre ellos su posible mujer Perpetua). Además, Saturo ocupa un lugar importante en todas las visiones de la mujer africana y Perpetua hace lo propio en las visiones de Saturo.

A lo largo de este enfrentamiento paterno-filial se contempla cómo el padre no logra hacer desistir a su hija de ser ejecutada, es decir, carece del poder de la persuasión que formaba parte del retrato del ciudadano romano ideal, mostrándose como un hombre incapaz de mantener a su familia y a su hogar bajo control. En cambio, Perpetua se mantiene firme en su decisión de ser mártir y no sucumbe a las numerosas interpelaciones de su padre, quien pasará del empleo de la violencia al manejo de las emociones y las alusiones al deber familiar para tratar de convencer a su hija.

El **primer encuentro** (*M. Perp.* 3) comienza con el padre refiriéndose a ella en términos de afecto, pero ante la negativa de su hija a apostatar, muy pronto la reunión adquiere un carisma agonístico cuando se abalanza sobre ella con la intención de arrancarle los ojos y se marcha derrotado tras haberla maltratado:

“Pater –inquam– vides, verbi gratia, vas hoc iacens, urceolum sive aliud?”. Et dixit: “Video”. Et ego dixi: “¿Numquid alio nomine vocare potest quam quod est?”. Et ait: “Non. Sic et ego aliud me dicere non possum nisi quod sum, christiana”. Tunc pater motus hoc verbo mittit se in me, ut oculos mihi erueret, sed vexavit tantum et profectus est victus cum argumenti diaboli. (M. Perp. 3.1-3)

Cuando estábamos todavía con los guardianes y mi padre deseaba convencerme con sus razonamientos e insistía en hacerme caer por puro cariño, dije: **“Padre, ¿ves, por ejemplo, ese vaso que está ahí tirado, un cántaro o lo que sea? Respondió: Lo veo”. Yo añadí: “¿Y se le puede dar otro nombre distinto a lo que es?” Contestó: “No”. “Pues tampoco yo puedo tener otro nombre distinto de lo que soy: cristiana”. Entonces mi padre, enojado con estas palabras, se me echó encima para sacarme los ojos, pero solo logró sacudirme violentamente y se marchó, persuadido por los argumentos del diablo.** Así, en los pocos días en que estuvo ausente, di gracias al Señor y me consolé con su alejamiento. (*M. Perp.* 3.1-4)

En este primer pasaje entre Perpetua y su padre, este último es retratado, en efecto, como un hombre incapaz de mantener el control sobre sus acciones y sus emociones, lo que le lleva a recurrir a la violencia contra su hija. Para Bradley (2003, 168), Perpetua deja bien claro en su diario que su padre había sido una figura paterna ejemplar, que en el pasado le había educado de su propia mano y, quizás de forma poco habitual, le había favorecido más que a sus otros hermanos. Desde este encuentro el profundo amor que su padre siente por ella queda fuera de toda duda. La violenta reacción del padre –por lo demás dentro de las competencias que le otorgaba la *patria potestas* sobre su hija– habría que situarla como una respuesta producto de la frustración ante la negativa de su hija a retractarse, lo que supondría una ruptura de las expectativas sobre lo que sería una conducta normal por parte de una hija.

Perpetua, en cambio, permanece con una gran serenidad y templanza, respondiendo a su padre con que no podría denominarse de otra forma que no sea cristiana. Ella demuestra además una habilidad oratoria propia de una persona educada en ese arte, en una confrontación dialéctica mantenida de igual a igual (Mentxaka, 2012b, 454). Perpetua está renunciando a su identidad terrenal para asumir una nueva y espiritual, para lo que emplea una comparación al estilo de la argumentación socrática. Esto que dice Perpetua recuerda a lo que exclama Secunda en *M. Scill.* 1⁴⁰⁶; al igual que Secunda, no puede ser otra cosa que la que es, cristiana. Esta comparación no deja de tener su punto irónico. Tal y como observa Burrus (2008, 28), cuando Perpetua afirma que a un vaso solo se le puede llamar vaso, ella misma está empleando dos términos diferentes (*vas* y *urceolus*)⁴⁰⁷. Tras este breve intercambio de palabras y la tentativa de agresión de su padre, este se marcha derrotado, pues el autor señala que el padre se marcha *victus cum argumentis diaboli*. Parece que Perpetua está desobedeciendo a su padre por vez primera y que, tras tratar de hacerle comprender su decisión, no entiende su encuentro con el padre como una desobediencia, ya que el término *victus* supone que su verdadera batalla es la entablada con el diablo, presente en su primera visión y encarnado en un dragón al que Perpetua pisa la cabeza.

En este primer encuentro con su padre –sin duda un pasaje de gran dureza– se evidencian, por ello, tanto la constante tensión que se va a producir entre la familia biológica y la responsabilidad civil como madre e hija y el respeto por la autoridad del *pater familias* como la nueva familia cristiana y su nuevo sentido de identidad como mártir y como cristiana. Como señala Cooper (2014, 115), desde el comienzo se intuye que el padre va a generar una mayor presión sobre la joven, en vez de ser su apoyo. Además, es probable que lo que le lleva a Perpetua a contestar a su padre de esa forma tan osada, para nada esperable de una hija a su padre, sea que tenga en mente el interrogatorio frente al gobernador, con mayor autoridad que su padre. Así, Perpetua se está preparando para hacer frente a los mismos dioses de Roma. Aunque para McInerney (2003, 21) Perpetua no se está enfrentando a su padre para poder así renunciar a las expectativas sociales depositadas sobre ella, sino porque esta es la única forma de seguir siendo cristiana. Perkins (1995, 105), por su parte, sostiene que

⁴⁰⁶ De igual manera, cuando a Carpo le preguntan por su nombre, él responde que su más distintivo nombre es cristiano, pero que si lo que preguntan es por su nombre terrenal, es Carpo (*M. Carp.* A3).

⁴⁰⁷ Esta comparación está presente también en 2 Cor 4, 7, igualmente en un contexto de persecución.

Perpetua está deconstruyendo la autoridad de su padre y la institución que la sustenta porque las considera diabólicas y propias del diablo.

En el **segundo encuentro** (*M. Perp.* 5) el proceso de masculinización-feminización de los personajes es más acusado. El padre ha decidido dejar atrás las amenazas físicas y recurrir al chantaje emocional:

“Aspice fratres tuos, aspice matrem tuam et materteram aspice filium tuum qui post te vivere non poterit (...)”. Haec dicebat quasi pater pro sua pietate basians mihi manus et se ad pedes meos iactans et lacrimans me iam non filiam nominabat sed dominam. (M. Perp. 5.2-5)

Vino, entonces, de la ciudad mi padre, muy disgustado, y se me acercó para hacerme caer diciendo: “Apiádate de mis canas, hija mía; compadécete de tu padre, si es que todavía merezco que me llames padre. Si te he conducido hasta la edad en flor, en que ahora te encuentras, con estas manos, si te he antepuesto a todos tus hermanos, no me deshonres. **Piensa en tus hermanos, ten presente a tu madre y a tu tía, acuérdate de tu hijo que no podrá vivir sin ti.** Abandona tu obstinación y no destruyas la familia entera. Ninguno de nosotros podría hablar libremente, si tú sufieras algún daño”. **Esto lo decía por su cariño de padre, besándome las manos y echándose a mis pies, llorando, ya no me llamaba hija, sino señora.** Me dolía la desgracia de mi padre, pues era el único que no se iba a alegrar de mi martirio. Traté de confortarlo diciéndole: “Todo se desarrollará en la tribuna porque Dios lo haya querido. Debes saber que nosotros no dependemos de nuestra autoridad, sino de la de Dios”. Y se apartó de mí, triste. (*M. Perp.* 5.1-6)

El padre le ruega en un principio que se compadezca de él, de sus canas, si es que sigue mereciéndose ser llamado padre. Admite que su hija ha sido la preferida entre sus hijos y por eso le ruega que no le entregue al oprobio de los hombres, seguramente porque su condena iba a perjudicar el honor de su familia. Aquí se manifiesta claramente el vínculo entre la masculinidad y el orden del espacio doméstico: si el *pater familias* es incapaz de garantizar el orden familiar, su honor puede ser cuestionado por el resto de ciudadanos. Ser padre de una hija condenada y ejecutada como una criminal constituía una desgracia para la familia, que vería peligrar su posición en una comunidad regida por unos estrictos códigos de honor y vergüenza. Su falta de autoridad sobre su hija le hace preguntarse si merece seguir ser considerado padre. A continuación, este le cita una lista de familiares por las que Perpetua debe renunciar a su martirio: su madre, su tía materna y, finalmente, su hijo, que al ser lactante no podrá sobrevivir. En definitiva, el padre recuerda a Perpetua los deberes que tiene como hija, como madre y como familiar.

Al ver que es incapaz de hacer cambiar el parecer de la joven, el padre comienza a llorar, a besar las manos de su hija y arrojarse a sus pies, gestos típicos de los actos de suplicación –como cuando Príamo implora a Aquiles que le devuelva el cadáver de su hijo Héctor (*Il.* 24, 447)⁴⁰⁸. Y se refiere a ella no ya como hija, sino como señora (*domina*). El empleo de este término, con una fuerte connotación de poder y autoridad, por parte de un padre para referirse a su hija es un claro testimonio de cómo se está produciendo esa inversión de modelos, de conductas y de las dinámicas de poder. El padre carece ya de autoridad sobre ella. Cabe preguntarse por qué el redactor de la *Passio* –siempre en caso de que no sea Perpetua– pone en boca del padre este término, que también será empleado por el hermano de la joven en *M. Perp.* 4, cuando tiene otros que podrían destacar la feminidad de Perpetua como *mulier* o *femina*⁴⁰⁹. Bremmer y Den Boeft (1982, 388) proponen que es la propia Perpetua la que se encarga de marcar el contraste: “no me llama hija sino *domina*”, algo que es culminado por la escena de humillación y suplicación de su progenitor. El padre es, de nuevo, incapaz de mantener el control de sus emociones y llora y se arroja a los pies de su hija, mientras esta permanece serena y de pie. La misma situación física de los personajes, Perpetua erguida y el padre de rodillas en el suelo, simboliza la jerarquía de los personajes en el relato.

Perpetua está, con todo, sufriendo porque su padre es el único familiar que no le apoya en su martirio. Por eso ella trata de animar a su padre, haciéndole saber que una vez se inicie el juicio nada de lo que ocurra dependerá de ellos, porque será Dios quien tenga el poder. Se anuncia así el choque de voluntades dominante en los siguientes pasajes: la divinidad de los cristianos es la que ejerce el control de la situación. Los mártires no están sometidos a la voluntad de los magistrados y de su autoridad terrenal, sino que son partícipes de un plan divino para el que han sido elegidos. Además, como señala Mentxaka (2012b, 461), Perpetua demuestra con su respuesta que se ha alejado de los valores y virtudes familiares tradicionales romanos en las que ha nacido y se encuentra en una nueva fase su vida. Cooper (1998, 149) advierte que Perpetua es consciente de la complicada situación en la que deja a su familia tras una ejecución por una condena con ciertas connotaciones de traición política, en una sociedad en que el patronazgo y la mutua vigilancia gobernaban la vida cívica romana.

⁴⁰⁸ Cf. también, por ejemplo, Apul., *Met.* 4.26.

⁴⁰⁹ AMAT (1997, 209) señala, por otra parte, que el término *dominus* –aplicado a hermanos e hijos– era habitual como expresión de respeto en la epigrafía funeraria.

El **tercer encuentro** de Perpetua y su padre se produce durante el interrogatorio ante el procurador Hilariano, depositario del *ius gladii* tras la muerte del procónsul Minucio Taminiano (*M. Perp.* 6). Son conducidos al foro, donde se reúne una gran muchedumbre que ejercería una gran presión sobre los reos. Después de que sus compañeros hayan sido interrogados, le corresponde a ella hacer su confesión de la fe:

Hilarianus (...): "Parce –inquit– canis patri tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute Imperatorum". Et ego respondi: "Non facio". Hilarianus: "¿Christiana es?" –inquit. Et ego respondi: "Christiana sum". Et cum staret pater ad me deiciendam, iussus est ab Hilariano proici et virga percussus est. Et doluit mihi casus patris mei, quasi ego fuissem percussa: sic dolui pro senecta eius misera. (M. Perp. 6.3-5)

Subimos a la tribuna. Interrogados los demás, confesaron. Me llegó el turno y en eso apareció mi padre llevando a mi hijo y me sacó del estrado, diciendo: "Sacrifica. Apiádate de tu hijo". **Hilariano [...] me dijo: "Apiádate de las canas de tu padre, compadécete de tu hijo pequeño. Sacrifica a la salud de los emperadores". Yo respondí: "No lo haré". Hilariano preguntó: "¿Eres cristiana?" Yo respondí: "Soy cristiana". Como mi padre quería hacerme caer, Hilariano ordenó apartarlo y le golpearon con una vara. A mí me dolió la desgracia de mi padre tanto como si me hubieran pegado a mí, y así me dolí por su atribulada vejez. (M. Perp. 6.2-5)**

Una vez está en el estrado, aparece el padre con el hijo de Perpetua en brazos y le pide que se apiade de él. Hilariano, sacando provecho de las circunstancias, insiste en que Perpetua se compadezca de las canas de su padre y de la tierna edad del niño. El padre continúa intentando que su hija sacrifique, lo que hace que Hilariano ordene que le saquen de allí a golpes. De esta forma el padre estaría tratando demostrar que había hecho todo lo posible para su hija finalmente renunciara y, de esta forma, proteger al resto de su familia de la desconfianza de las autoridades. Pero el castigo al que es sometido no cuadra con la supuesta condición de *honestior* de la familia, lo que de nuevo suscita dudas acerca de la condición social de Perpetua.

El contexto de este tercer encuentro es muy significativo: se produce en un espacio público –el foro– además a rebosar de espectadores curiosos. Allí Perpetua se encuentra en una situación en que tiene que hacer frente a dos hombres que en principio disponen de autoridad sobre ella: su padre como *pater familias* e Hilariano como procurador y depositario de la autoridad política romana. Perpetua, con sus rotundos y escuetos "*non facio*" y "*christiana sum*" supera todo intento de persuasión y permanece firme en su deseo de morir por la fe, en un interrogatorio que ocupa una extensión notablemente breve, máxime teniendo en cuenta la longitud de la totalidad de la *Passio*.

Con esta afirmación, como señala Salisbury (1997, 91), Perpetua ha adquirido ya su identidad definitiva: no es más madre, hija o esposa; ahora es una cristiana.

No obstante, cuando el padre de Perpetua es golpeado, sufre: es como si ella misma estuviera recibiendo los golpes, quizá consciente de que se trata solo del comienzo de la vida que el resto de su familia va a tener que afrontar debido a su decisión de no renunciar a la fe cristiana. Pero nada le hace cambiar de opinión y no sucumbe a la supuesta emocionalidad femenina. Actúa así de forma contraria a la *pietas* filial, en cuanto que su renuncia podría haber librado a su padre de la paliza. El hombre, anciano y con una masculinidad ya decadente y previamente puesta en tela de juicio, ve como otros ejercen el control sobre su cuerpo de forma humillante. La feminización de la figura paterna se define aún más cuando, después del juicio y la condena, Perpetua envía al diácono Pomponio a reclamar el hijo a su padre y este se niega (*M. Perp.* 6.7), adquiriendo cierta connotación femenina y carácter maternal⁴¹⁰. O es posible que sea la venganza del padre por la humillación pública que ha sufrido la familia (Sowers, 2015, 371).

El último encuentro entre Perpetua y su progenitor se produce antes de que Perpetua tenga que hacer frente a las fieras en la arena (*M. Perp.* 9) y supone el culmen del proceso de feminización del padre:

Cuando se aproximaba el día del espectáculo, vino mi padre muy disgustado y comenzó a mesarse la barba y arrojar los pelos al suelo. Se postró en tierra y, maldiciendo sus años, profería tales palabras que conmovían a cualquiera. Yo me dolía de su infeliz vejez. (*M. Perp.* 9.2-3)

Ni tan chocantes palabras ni las acciones de su padre logran que Perpetua desista en una escena cargada de drama y patetismo. Bradley (2003, 170) señala que, en este momento, cuando Perpetua está llamada a apoyar a su padre, a cuidarle por su avanzada edad, ella permanece impasible, pues su fijación con la muerte no deja espacio para los idiomas familiares de siglos pasados. Ella se ha mostrado capaz de romper el vínculo que le une a su familia, a su hijo y a su padre, aunque esta ruptura no es total porque se sigue compadeciendo de la vejez de este último. Por el contrario, el padre no puede romper el vínculo con su hija (Cobb, 2008, 101).

⁴¹⁰ Cf. CASTELLI (1991, 39). LEFKOWITZ (1976, 417-421) observa en este hecho un síntoma de una relación incestuosa entre el padre y Perpetua, lo que no deja de ser una rebuscada hipótesis. Sí podría tratarse de una mera forma de obligar a su hija a retractarse si quiere volver a ver a su hijo. Además, un heredero varón necesitaría ser protegido de la influencia nociva de su progenitora (GRIFFIN, 2002, 79).

En este pasaje se evidencia claramente la concepción grecorromana sobre la vejez como una masculinidad decadente y degradada. Los autores cristianos dotan a los ancianos mártires de una fortaleza más allá de lo natural (Policarpo, Potino, etc.) pero el padre de Perpetua es uno de los más firmes detractores de la decisión martirial de Perpetua, por lo que es retratado, ya sea por su propia hija o por el redactor cristiano, como un hombre entrado en años, carente de masculinidad, incapaz de frenar sus emociones y que se humilla a sí mismo o es humillado por otros (como Hilariano). Esta falta de masculinidad puede estar vinculada al gesto que el propio padre hace con su barba, ya que tirarse de ella es desde la tradición bíblica una señal de lamento (Jer 48, 37), si bien el hecho de fuese afeitada también era una humillación (Is 50, 10). Al tirarse de la barba, rasgo distintivo masculino frente a la ausencia del vello facial en la mujer⁴¹¹, parece que él mismo se estuviera desprendiendo de su masculinidad y reconociendo su afeminamiento (Cobb, 2008, 101). La superioridad de Perpetua respecto a su padre es total. Se trata de la superioridad de la masculinidad cristiana, encarnada por Perpetua, frente a la masculinidad pagana, débil, inestable y decadente.

5.2.5.4.2.2. La relación con su hijo: cuando la cárcel se convierte en palacio

El otro proceso que refleja el abandono familiar en este texto martirial es la relación de Perpetua con su hijo. Desde el prólogo el redactor muestra su interés por presentar a Perpetua como una matrona, pero esta –en el contexto de la finalidad ejemplarizante y aleccionadora de los textos martiriales– enseña que ni siquiera la maternidad está por encima del martirio. Recordemos cómo el “abandono” de su descendencia es un aspecto muy elaborado en esta *Passio*.

La separación respecto a su padre no resulta un problema, más allá de que la joven se compadece de su edad y sufre cuando es golpeado por orden del procurador. En cambio, la separación de su hijo es una cuestión emocionalmente más compleja, un proceso que la mártir vive con dolor. En su supuesto diario de prisión se insiste en más de una ocasión en la preocupación y el afecto que la mártir siente por su hijo. Es evidente que ni siquiera una mujer tan extraordinaria como Perpetua puede ser totalmente masculinizada.

⁴¹¹ Cf. Arist., *GA* 765B y 783B.

La primera mención del niño se produce en el prefacio, cuando el redactor nos presenta a Perpetua y sus familiares, entre los que está un niño pequeño que “criaba a sus pechos”, en un pasaje de gran fisicidad. Posteriormente, cuando tras violar el arresto domiciliario al bautizarse y el grupo es encarcelado, Perpetua siente un gran pavor ante el calor sofocante, el hacinamiento y la oscuridad de la prisión. Además, siente una gran angustia por su niño (*M. Perp.* 3). Cuando los diáconos Tercio y Pomponio logran que los mártires sean trasladados a unas mazmorras con mejores condiciones y que se les permita salir durante un breve espacio de tiempo de la cárcel, la joven aprovecha para conversar con su madre y su hermano y para dar el pecho a su hijo, aquejado de los síntomas de la desnutrición, y se lo encomienda a su familia (*ibid.*). Finalmente, logra que su hijo permanezca con ella en prisión, y esta se convierte en un palacio:

Tales sollicitudines multis diebus passa sum; et usurpavi ut mecum infans in carcere maneret; et statim convalui et relevata sum a labore et sollicitudine infantis, et factus est mihi carcer subito praetorium, ut ibi mallet esse quam alibi. (*M. Perp.* 3.9)

Pocos días después nos llevaron a la cárcel. Allí tuve miedo, pues nunca había estado en un lugar tan oscuro. ¡Oh, día cruel! ¡Qué emociones tan fuertes por haber recibido el privilegio de soportar la turbamulta y los golpes de los soldados! Además, también me atormentaba allí la preocupación por mi niño. En ese momento, Tercio y Pomponio, los benditos diáconos que nos atendían, consiguieron el privilegio de que nos enviaran a un lugar mejor de la cárcel para aliviarnos un poco durante unas horas. Entonces, saliendo de la cárcel, todos reposaban. Yo daba de mamar a mi niño, que ya estaba desfallecido de inanición. Mientras me ocupaba de él, conversaba con mi madre, consolaba a mi hermano y encomendaba a mi hijo. Me afligía, al verlos afligirse por mí. **Sufrí tales preocupaciones muchos días y conseguí que mi niño se quedara conmigo en la cárcel. Con esto me consolé y me quité la preocupación y angustia por mi hijo. La cárcel se me hizo un palacio, de modo que prefería estar allí antes que en cualquier otro lugar.** (*M. Perp.* 3. 5-9)

Difícilmente se puede apreciar en toda su dimensión la emotividad que encierran estas palabras y que evidencian un profundo afecto de una joven madre de 22 años por su hijo lactante. Sin embargo, cuando primero el padre (*M. Perp.* 5) y, posteriormente, el padre y el procurador (6) apelan al pequeño para que Perpetua desista y sacrifique a la salud del emperador, no logran su objetivo.

No obstante, la separación definitiva se plasma en el momento en el que Perpetua, que ya ha sido condenada a morir *ad bestias*, envía al diácono Pomponio a por su hijo, que está de nuevo con su familia y el padre se niega (6). En ese momento, y por

voluntad divina, ni Perpetua sufre el hervor de la lactancia en los pechos ni el niño necesita de la leche materna:

Tunc quia consueverat a me infans mammas accipere et mecum in carcere manere, statim mitto ad patrem Pomponium diaconum, postulans infantem. Sed pater dare noluit. Et quomodo Deus voluit, neque ille amplius mammas desideravit neque mihi fervorem fecerunt, ne sollicitudine infantis et dolore mammarum macerarer. (*M. Perp.* 6.7-8)

Dado que mi niño se había acostumbrado a mamar y permanecer conmigo en la cárcel, envié al diácono Pomponio a mi padre a pedirle el niño. Pero mi padre no se lo quiso dar. Y Dios quiso que ni el niño deseara mamar en adelante, ni a mí me molestaran las mamas, de modo que no me atormentase ni esto ni la preocupación por el niño.

Perpetua o el redactor no parecen tener reparo en describir los procesos físicos de la mujer y tanto el bebé como la madre y sus pechos reciben la atención caritativa de Dios (Perkins, 2007, 327). Dios así lo dispone para que la mártir no sufriera del dolor de pecho y por la angustia de que su niño pasara hambre: es el propio Dios quien está indicando a Perpetua cuál es el camino a seguir (Cooper, 2014, 125).

La desecación de los pechos de Perpetua es una señal simbólica de que el niño ha sido separado de la madre y de que esta ha sido separada del mundo terrenal. Los lazos físicos y psicológicos materno-filiales han sido cercenados y por eso la renuncia al mundo por parte de Perpetua es completa (Castelli, 2007, 89). El cuerpo de la joven ha somatizado su vocación religiosa, erosionando sus rasgos distintivos de mujer. Se ha desligado de todo rasgo emocional y físico respecto a su maternidad. Cuando la lactancia se detiene, ha desaparecido en Perpetua todo signo biológico de maternidad y de feminidad. Y sabiendo que su hijo no va a requerir de su lactancia, Perpetua no vuelve a mencionarlo⁴¹².

Pese a lo que pueda parecer, no se puede establecer que la ruptura de los vínculos familiares sea total. Perpetua se compadece de su padre cuando es golpeado, reza insistentemente hasta que contempla en su tercera visión a su hermano Dinócrates feliz y saciado, y cuando sale de la cárcel habla con su madre y anima a su hermano, al que suponemos catecúmeno también (*M. Perp.* 2) y que es el que le anima a solicitar una visión (4). Además, Perpetua sufre porque es consciente de que lo que su familia

⁴¹² TILLEY (1995, 837) ofrece una explicación con mayores visos de historicidad a este extraordinario pasaje: la falta de leche materna responde al estrés que le produce a Perpetua su estancia en la prisión, la continua ausencia de su hijo, la menor cantidad de agua consumida, la falta de luz en la mazmorra, que provocaría la confusión en el organismo de los ciclos corporales diurnos y nocturnos, etc.

está padeciendo por su causa (3), lo que es un innegable síntoma de afecto por ellos, además de los ya mencionados pasajes en los que Perpetua muestra cariño y preocupación por el niño. Pero en ningún momento estas emociones hacen que su decisión por el martirio se tambalee, muestra de su dominio de los sentimientos y de su fortaleza espiritual. Quizás la conducta más radical se produce con su padre, el único de la familia que no está dispuesto a permitir que su hija alcance el martirio. Parece que solo reniega de él, no de la totalidad de su familia terrenal. No asistimos a la destrucción de las relaciones familiares, sino a la configuración de un nuevo concepto de familia (Moss, 2010b, 205). Los lazos biológicos están siendo sustituidos por los espirituales. Ni Perpetua ni, posteriormente, Felicidad, están abandonando a sus hijos, sino que los están encomendando a su familia (cristiana), mientras ellas generan la suya propia en torno a sus compañeros mártires.

El abandono del hijo por parte de Perpetua es el paradigma del problema que suponía para el cristianismo ofrecer el modelo de una mujer independiente y autónoma: por un lado, Perpetua es una mujer que está dispuesta a dejar atrás a su hijo para cumplir con su martirio, pero a la vez muestra la preocupación por su hijo propia de una madre ideal de la Antigüedad. Además, y este es un punto que no podemos dejar de tener en cuenta, en nuestra mentalidad los cuidados de una madre son fundamentales, pero la historia de Perpetua y de su esclava hay que situarla en un mundo en el que la figura de las ayas y las nodrizas estaba a la orden del día. No obstante, es posible que Perpetua formara parte de una familia tradicional en la que, a pesar de los numerosos esclavos, fuese ella la que se encargase personalmente de la alimentación del niño, algo que era alabado por autores romanos (Tac., *Dial.* 28, 4-7)⁴¹³. Por otra parte, el hecho de que el padre diga a Perpetua que si ella muere su hijo puede sufrir riesgo de muerte (*M. Perp.* 5) puede ser indicativo de que quizás Perpetua no pertenecía a una familia tan adinerada como da a entender el redactor, pues no parece poder permitirse el uso de una nodriza.

⁴¹³ Sorano (*Ginecología* 2.18) también recomendaba alimentar al neonato con leche materna, ya que reforzaba el vínculo de la madre con su hijo y que es más natural que el bebé sea alimentado por la madre después del parto, como lo había sido antes de él.

5.2.5.5. Masculinización / feminización de Perpetua: enfrentándose al tribuno

Perpetua es una matrona que deja atrás todas sus competencias y los vínculos familiares, incluido el materno-filial, que la sociedad antigua le tenía atribuidas, lo que podía resultar una inconveniencia para el propio cristianismo. El redactor, a pesar de que en un principio parece limitarse a reproducir lo que la joven dejó escrito, influye en la percepción que el lector tiene sobre Perpetua para mostrar su feminidad en paralelo a su masculinidad.

En primer lugar, resulta llamativo cómo –mientras del resto de personajes el redactor apenas aporta información y se limita a decir que Felicidad y Revocato eran compañeros de servidumbre de Perpetua– el editor especifica que fue una mujer *honeste nata, liberaliter instituta, matronaliter nupta*, así como madre de un niño pequeño al que aún amamantaba en el momento de su detención. Es decir, el redactor, antes de desplegar ante nosotros las hazañas de Perpetua, se esfuerza en presentarnos a una joven que responde a lo que cabría esperar de una mujer en la Antigüedad, una mujer casada y con un hijo a su cargo.

Pese a que ningún momento se convierte en un obstáculo que ponga en peligro real su deseo por el martirio, en la *Passio* se plasma insistentemente que para Perpetua no fue fácil desligarse de su hijo y que le causó una gran angustia, al menos hasta que sus pechos se desecaron y dejaron de producir leche. De la misma forma, se siente responsable del destino de su familia, incluido su padre (del que se apiada cuando es golpeado) y de su hermano pequeño (muerto a los siete años de edad). Perpetua permanece firme en su voluntad de abrazar al martirio, pero, al mismo tiempo, se aprecia en el editor un esfuerzo en hacer ver que esta desvinculación de su familia biológica no es total y que no ha sido una decisión sencilla. Por otra parte, se puede observar que, pese a su fortaleza y valentía, Perpetua no es caracterizada como una mujer desprovista de emociones consideradas muy femeninas, como el miedo. Cuando después del bautizo el grupo de mártires es llevado a prisión, Perpetua describe gráficamente la dureza del momento (*M. Perp.* 3.5-6): oscuridad, hedor, calor y hacinamiento, ambiente más duro si cabe para una mujer joven de familia privilegiada.

Además, la estancia en prisión de Perpetua permite ahondar en esa ambigüedad de conducta que se manifiesta en su personaje. El tribuno encargado de la prisión teme

que los reos escapen de la cárcel mediante algún tipo de encantamiento, pues había sido persuadido por las insinuaciones de hombres ignorantes al respecto:

Cum tribunus castigatius eos castigaret, quia ex admonitionibus hominum vanissimorum verebatur ne subtraherentur decarcere incantationibus aliquibus magicis, in faciem Perpetua respondit: "Quid utique non permitis nobis refrigerare noxiis nobilissimis, Caesaris scilicet, et natali eiusdem pugnaturis? Aut non tua gloria est, si pinguiores illo producatur?". Horruit et erubuit tribunus (...). (M. Perp. 16. 2-4)

Puesto que el tribuno los castigaba con violencia, **dado que atendiendo a los consejos de hombres vanos temía que se evadiesen de la cárcel usando artes mágicas, Perpetua le espetó: "¿Por qué no nos permites consolarnos de estas nobilísimas condenas, es decir, a quienes vamos a luchar en honor del César con motivo de su cumpleaños? ¿O no te conviene que nos presentemos un poco más gordos?"** El tribuno se horrorizó y enrojeció; y ordenó que se les tratase más humanamente, de modo que se diese la posibilidad a los hermanos ya los demás de entrar y entretenerse con ellos, hasta el punto de que el mismo suboficial de la cárcel creyó.

El tribuno es así retratado como un sujeto carente de masculinidad, víctima de la persuasión negativa y trata a los condenados de manera injusta. De entre todos los mártires reunidos en la prisión, es Perpetua la única persona que se enfrenta a él, reprochándole la dureza con la que son tratados, más siendo reos que van a participar en el natalicio del César. Perpetua se enfrenta a la autoridad masculina de la prisión empleando además un lenguaje repleto de sarcasmo e ironía, semejante al que veremos también en otros textos martiriales⁴¹⁴. Sus palabras causan un gran estupor al tribuno, que siente miedo y vergüenza. Estoy de acuerdo con Martin (2006, 127), que contempla aquí una de las muestras más claras de que el martirio de Perpetua y Felicidad es una narración de poder.

El tribuno Pudente es consciente del gran poder que detenta Perpetua, representación del poder divino del que participa y que le otorga esta gran autoridad. Así, ordena que los reos sean tratados con más delicadeza⁴¹⁵. Permite igualmente que los presos sean visitados por sus hermanos⁴¹⁶ puesto que el mismo lugarteniente de la

⁴¹⁴ El lenguaje sarcástico, osado y provocador se hará habitual en textos más tardíos. Ambrosio (*Off.* 41.207) cuenta la conocida anécdota del mártir Laurencio, que les dice a los verdugos que le cambien de posición en la parrilla, porque por ese lado ya está bien cocinado.

⁴¹⁵ *Pudens* es aquel con el sentido del deber que requiere su posición y mantiene una buena conducta. Es muy probable que nos hallemos ante un nombre parlante, pues este soldado, a pesar de mantener al comienzo una actitud muy cuestionable para con los cristianos, acaba comportándose de forma justa con ellos.

⁴¹⁶ Lo que, de nuevo, plantea dudas acerca de los criterios a la hora de detener a los cristianos. Los que visitan a los cristianos en las cárceles deben ser igualmente cristianos y por lo tanto culpables del mismo delito que los condenados. En otros textos hay sacerdotes y diáconos celebrando liturgias en el interior de

cárcel había abrazado la nueva fe. Perpetua se presenta como la mujer líder de sus compañeros martiriales, pese a no ser una autoridad legitimada por la iglesia. Mencionando el cómo Pudente reacciona a su conducta, Perpetua enfatiza su apariencia ética como una narradora fiable totalmente desinteresada, llena de energía moral y amabilidad incluso durante unos días en los que nunca había conocido oscuridad semejante (Conway, 2016, 3).

Es este un breve pasaje en el que se aprecian claramente las dinámicas y el juego de identidades y de atribuciones sexuales que se despliegan en los textos martiriales: Perpetua es una mujer masculinizada a la que el tribuno achaca capacidades mágicas, capaces de ayudarla a salir de la cárcel, aludiendo al vínculo entre la mujer y la hechicería característico de la tradición clásica. Ella, ejerciendo de líder de la familia martirial maltratada por el tribuno, denuncia el comportamiento injusto que están recibiendo, permitiéndose la ironía de preguntarle si no es consciente de que el hecho de que los reos sean presentados en los juegos de celebración del natalicio de Geta con mal aspecto va a repercutir en su propia gloria. El tribuno es humillado por estas declaraciones y, avergonzado, es decir, con su honor profundamente cuestionado, concede a los cristianos en prisión recibir un mejor trato e incluso la visita de sus hermanos en la fe. Perpetua es masculinizada en tanto en cuanto el tribuno es feminizado y ve su capacidad para la persuasión racional reforzada.

5.2.5.6. Felicidad: la esclava y su parto

A pesar de que Felicidad es, junto con Perpetua, la única mujer que aparece en el texto, recibe escasa atención en comparación con la joven *honestior*. No hace acto de presencia hasta el capítulo 15, a excepción de la breve presentación que sobre ella hace el redactor en el segundo. Cuando por fin aparece en la historia –prácticamente al final– cobra una importancia inusitada. Felicidad, por otro lado, era un nombre habitual entre las mujeres libres y esclavas, bastante popular en África. Pero que esta esclava lleve tal nombre en un contexto cristiano es muy significativo.

Desconocemos si Felicidad es o no la esclava de Perpetua. La tesis tradicional mantenida por autores como Musurillo (1972, XXVI) es que formaba parte del grupo de

las prisiones, o a mártires escribiendo a obispos y otros dirigentes de la Iglesia. Esto demuestra la ambigüedad de la legislación romana contra los cristianos: hasta que no hubiera una denuncia particular, la justicia romana no parecía ponerse en marcha.

esclavos de Perpetua. Pero Marshall (2005, 102) señala que Perpetua no menciona a su esclava en ningún momento de su supuesto diario, a pesar de que en él alude a sus familiares y a otros compañeros de fe. El editor tampoco menciona ninguna conexión entre ambas mujeres, aunque fueran catecúmenas de la misma comunidad y de que forman un mismo grupo destinado al martirio. Eso no niega la posibilidad de que, sobre todo en el momento de la ejecución, Perpetua y Felicidad mantuvieran un estrecho vínculo, quizás a modo de alusión a las limitaciones del estatus social (Parvis, 2009, 371) o a la generación de “redes de solidaridad” no ya entre cristianos, sino entre madres.

A diferencia de la parte relativa a Perpetua y a la visión de Saturo, la historia de Felicidad se la debemos en su totalidad al redactor, que presenta a esta esclava en un momento esencial, el parto, en una escena eminentemente femenina:

[Felicitas] *instante spectaculi die in magno erat luctu ne propter ventrem differretur (quia non licet praegnantem poenae repraesentari) et ne inter alios postea sceleratos sanctum et innocentem sanguinem funderet. Sed et commartyres graviter contristabantur, ne tan bonam sociam quasi comitem solam in via eiusdem spei relinquerent. (M. Perp. 15.2-3)*

Pero con respecto a Felicidad, también a ella se le otorgó la gracia del Señor de esta manera. Estaba embarazada de ocho meses (había sido detenida encontrándose encinta) y al aproximarse el día del espectáculo **tenía una gran angustia, no fuera a ser que, por el embarazo, se le aplazase a ella la sentencia (no está permitido que las mujeres embarazadas sufran la pena) y que tuviese que derramar su santa e inocente sangre entre otros condenados. Además, sus compañeros de martirio se entristecían mucho de dejar sola a tan buena amiga y compañera en el camino de su común esperanza.** Y así, dirigieron su oración al Señor con un gemido unido y solidario, tres días antes del espectáculo. Inmediatamente después de la oración, le comenzaron los dolores. (M. Perp. 15.1-4)

Felicidad quiere poder acompañar a sus compañeros en la arena y teme no poder hacerlo dado que la ley romana establecía que no se podía ejecutar a las mujeres en estado de embarazo⁴¹⁷. Ella lo estaba de ocho meses y su pena podía ser por tanto aplazada. Sus compañeros no la quieren dejar atrás y realizan una oración colectiva; cuando esta finaliza, Felicidad comienza a sufrir los dolores del parto, acrecentados

⁴¹⁷ Cf. MENTXAKA (2012b, 230): el ajusticiamiento se retrasa hasta que la mujer dé a luz y tampoco podía ser torturada durante su embarazo. Puede sorprender que estas medidas se apliquen a una esclava como Felicidad. A este respecto, KÜHNE (2009, 139 ss.) defiende que esta medida no era “humanitaria” en el sentido de que se buscaba la protección de la madre y del niño, sino que pretendía la protección del poder del marido sobre el vientre de la mujer. Cf. Dig. 1.18.1 y 48.19.3; QUASTEN (1953) y JONES (1993).

además por tratarse de ser un parto adelantado⁴¹⁸, con lo que tanto la esclava como sus compañeros de prisión cuentan con la aprobación de la divinidad. Otra posible lectura es que, al igual que ocurre con el caso de Blandina, sus compañeros de martirio temieran que, al quedarse sola, su fortaleza fallara y acabase apostatando. En cualquier caso, este acto pone de manifiesto una vez más la capacidad intercesora de aquellos que están dispuestos a morir por la fe. Un oficial de la prisión se burla cruelmente de ella, que se defiende con un discurso contundente:

Et illa [Felicitas] respondit: "Modo ego patior quod patior; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum." (M. Perp. 15.6)

Y quejándose por la natural dificultad de un parto de ocho meses, le dijo uno de los oficiales de la cárcel: "Tú que te quejas ahora, ¿qué harás cuando te enfrentes a las fieras que despreciaste cuando no quisiste sacrificar?" **Y ella respondió: "Ahora sufro yo lo que me toca sufrir; después será otro el que sufra por mí, porque yo sufriré por él"**. Y entonces dio a luz a una niña, que educó como hija suya una hermana de fe. (*M. Perp.* 15.5-7)

La similitud que establece Felicidad entre su parto y un combate no son nuevas. En la tragedia *Medea*, Eurípides hace decir a su protagonista que antes sería tres veces un soldado en primera línea de batalla que dar a luz (*Med.* 248-251). Felicidad no es una reina, sino una esclava que contesta de manera desafiante a un soldado, adalid y máximo exponente de la masculinidad y su autoridad. Así distingue, sorpresivamente, el dolor terrenal por el parto, porque aún permanece unida al mundo, del dolor de la muerte, que será fácil de soportar. No contempla los dolores de dar a luz como un sufrimiento redentor –por eso que los padece ella sola–, mientras que es consciente de que lo que le tocará sufrir en la arena no lo va a padecer en soledad, sino acompañada por la fuerza de Cristo, que le ayudará en su paso de la sangre de la *obstetrix*, la partera, a la sangre del *retiarius*, el luchador de la red, el escalón más bajo entre los gladiadores, encargado de dar el golpe de gracia a los condenados que habían sobrevivido a las fieras. Por lo tanto, Böhme (2012, 227) –cuyo estudio es otro ejemplo de análisis psicoanalítico de los personajes protagonistas de la *Passio*– observa, así, cómo Felicidad cuenta con su propia metamorfosis.

El sufrimiento que padece Felicidad parece ser el vínculo que conecta su maternidad con el martirio. Es el dolor del parto el que concede a Felicidad la gracia de ser martirizada. Como observa Nelson (2014, 156), esta progresión se materializa

⁴¹⁸ Hipócrates había publicado un tratado, *Peri oktamênôn*, sobre la cuestión de la supervivencia de los ochomesinos.

claramente en el texto, que va del presente (lo que sufro ahora) al futuro (lo que voy a sufrir), de la sensación de estar sola (sufro yo sola) a la sensación de estar con la divinidad (pero luego otro estará conmigo). El estar sufriendo en compañía de la divinidad es la culminación de su martirio. Esta representación de la figura de Felicidad con su dolor biológico, la maternidad y el martirio acercaba este texto a las madres, que podían sentir que al haber sufrido los dolores del parto tenían en sí una pizca de la virtud martirial. Además, como su parto es prematuro, solo su segundo “parto”, el martirio, lo va a completar (Van Henten, 2012, 129). Tanto es así que en cuanto Felicidad vincula su parto con el martirio, la hija a la que da a luz desaparece de la historia. Al editor no parecen importarle sus sentimientos o emociones como madre, sino que se centra exclusivamente en su destino martirial.

En efecto, después de dar a luz a una niña, la entrega a una de sus hermanas, muestra de la reconfiguración del concepto familiar como la más amplia comunidad cristiana, de la misma forma que Cristo apela a cuidar uno del otro a su madre y a Juan (Jn 19, 26-27). El término empleado, *soror*, no permite saber –como ya he indicado más arriba– si se refiere a una hermana de sangre o hermana en la fe⁴¹⁹. Al igual que ocurre como con el caso de Perpetua, el redactor quiere hacernos ver que Felicidad se preocupa por el destino de su hija, pero, a diferencia de ella, no hay ninguna señal de que muestre ningún remordimiento por su acción. “Abandona” a su hija para abrazar su deseado destino martirial, aunque el autor no entre en la tensión emocional que para Felicidad tuvo que suponer dar este paso. No obstante, como observa Nelson (2014, 149), las esclavas debían contemplarse a sí mismas separadas de su propia maternidad y de sus hijos, al contrario de lo que era esperable de la matrona, para que no descuidase sus quehaceres domésticos. Las esclavas eran cuerpos útiles productores de más mano obra, pero ni su cuerpo ni lo que este producía estaban bajo su control. Felicidad rompe así con este esquema, pues ella tiene cierto control de su cuerpo, hasta el punto de decidir cuándo y cómo dar a luz⁴²⁰.

⁴¹⁹ DIXON (1992, 161) advierte en esta acción algo habitual, pues los niños huérfanos quedaban al cuidado de vecinos o conocidos y la separación entre los hijos de esclavos y sus padres debía ser algo extendido. Lo que es más llamativo es la ausencia del dueño de los esclavos durante el proceso, lo que podría significar que Perpetua es la *domina* de Felicidad. Además, el bebé de Felicidad no era de su propiedad, sino del *dominus*.

⁴²⁰ Keith BRADLEY (2003, 161) piensa que Felicidad es un personaje que evidencia cómo el cristianismo podía llevar a una inversión total del orden natural, pues tras entregar su hijo recién nacido a una “hermana” acude feliz a su muerte. El mundo y el nacimiento de su hija son aspectos que carecen de importancia en comparación con la gloria del martirio.

Felicidad hace acto de presencia por vez primera justo antes del momento de su ejecución en la arena y su historia con su niña recién nacida. El abandono de su hija se narra de forma muy sucinta, en comparación con la meticulosidad con la que otros pasajes son elaborados. Es muy relevante la ausencia de mención de su muerte. La esclava muestra así una extrema bipolaridad entre la feminidad y la masculinidad y esto queda bien recogido por el redactor, que señala como en el momento de la ejecución (*M. Perp.* 18) Felicidad cambia la sangre del parto por la sangre en la arena, es decir, pasa de ser una mujer a una gladiadora. De nuevo sale a relucir la fisicidad del parto, como si fuese algo sucio propio de la corporeidad femenina, aunque en esta ocasión se adquiere un matiz distinto, pues el redactor afirma el cuerpo de Felicidad con el lavado que supone su final martirial.

Tilley (1995, 84) observa que Perpetua y Felicidad son modelos complementarios que ofrecen oportunidades de identificación para una amplia audiencia. Perpetua es una mujer *honestior* y libre frente a la esclava Felicidad; la primera es una matrona, la segunda está embarazada; Perpetua está respetablemente casada, Felicidad –en el caso de que entendamos como tal su relación con Revocato– viviría en *contubernium*. Además, hay que tener presente, como afirma Osiek (2003, 259 ss.), que la figura de la esclava siempre tenía un elevado componente sexual de cara a los lectores. Así, las mujeres de la comunidad cristiana podían identificarse fácilmente con alguno de estos dos modelos femeninos.

5.2.5.7. La ejecución: Perpetua no puede morir de otra manera

El texto alcanza aquí el clímax de la narración: el redactor prácticamente individualiza la muerte de cada uno de los condenados. El momento de la ejecución, escrito en su totalidad por una tercera mano encargada de la edición del texto, muestra un significativo cambio en el peso de los personajes. Saturo, que a excepción de su visión apenas aparece a lo largo del martirio, cobra a partir de ahora una presencia muy notable: se dirige a las multitudes para recriminarles su actitud, se muestra como un valeroso combatiente al que evitan las fieras, exhorta y convierte al soldado Pudente y, finalmente, muere como él había solicitado.

El redactor se encarga de situar a la audiencia en una posición reprochable desde la noche previa a la ejecución. Describe una última cena libre, habitual entre los

gladiadores la noche anterior a un enfrentamiento (*cena libera*) y los condenados a muerte (entre otros, Amat 1997, 248 y Salisbury, 1997, 123), que los cristianos han transformado en una especie de ágape ritual. El pueblo, movido por la curiosidad, se reúne para contemplar este último evento de unos reos que amenazan a todos con el juicio de Dios. Saturo se dirige a ellos para recriminarles su actitud y para que recuerden bien sus caras, de forma que puedan ser reconocidos en el momento de la ejecución (*M. Perp.* 17). Estas palabras de Saturo provocan un gran estupor en la concurrencia, hasta el punto que muchos de los que habían acudido allí abrazan la fe.

En el momento de la ejecución el texto se convierte en la detallada descripción de un verdadero combate: los mártires se dirigen al anfiteatro de Cartago radiantes de felicidad en el día de su segura victoria:

Sequebatur Perpetua lucido vultu et placido incessu, ut matrona Christi, ut Dei delicata, vigore oculorum deiciens omnium conspectum. Item Felicitas, salvam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo. (M. Perp. 18.2-3)

Brilló el día de su victoria y salieron de la cárcel hacia el anfiteatro tan contentos como si fueran hacia el cielo, con el rostro iluminado, temblando, si acaso, de alegría y no por temor. **Avanzaba Perpetua con rostro brillante y andar sereno, como esposa de Cristo, como predilecta de Dios, haciendo bajar la mirada de todos con el vigor de sus ojos. Igualmente, Felicidad, contenta de haber dado a luz felizmente para poder luchar contra las bestias, yendo de una sangre a otra sangre, de la comadrona al reciario, se disponía a ser lavada tras el parto con el bautismo segundo.** (*M. Perp.* 18.1-3)

Perpetua camina con paso decidido –como una matrona de Cristo (*matrona Christi*), una clara referencia a su papel matrimonial– cerrando así el círculo que se había abierto en el prólogo, cuando el redactor presenta a Perpetua como una mujer casada que rompe con la familia biológica. El editor enfatiza su carácter femenino cuando señala que el matrimonio, aunque sea con Cristo, es la meta definitiva de la mujer. No es una amenaza para el orden social: Perpetua solo ha cambiado el esposo terrenal por el celestial (Cobb, 2008, 109). Todos quienes la contemplaban debían bajar los ojos ante la fuerza de su mirada de gran vigor. Sujeto activo, nunca pasivo, su presencia y el nuevo cariz que ha tomado su figura la han convertido en un imponente personaje, ante el cual la audiencia se doblega⁴²¹. Sus pasos son tranquilos, muestra de

⁴²¹ Además, nótese que desde tiempos pasados se consideraba que la mirada de la mujer tenía facultades extraordinarias (Plin., *Nat.* 11.54.144-146)⁴²¹ mientras que en la literatura elegíaca se divulga el tópico de que convenía que las mujeres evitasen el contacto visual (Ov., *Am.* 2.5.36).

que afronta su muerte con serenidad y de que, en unas circunstancias tan extremas, su fortaleza espiritual le lleva a ejercer el control sobre su cuerpo y sus emociones.

Una vez están en el anfiteatro, los encargados de los juegos quieren vestir a los hombres de sacerdotes de Saturno y a las mujeres de sacerdotisas de Ceres, producto quizás de algún tipo de ritual local⁴²². De la misma forma que había ocurrido con el tribuno de la prisión, Perpetua es la encargada de dar voz a los condenados y enfrentarse a los que les quieren ataviar con semejantes ropajes. No quiere ser desnaturalizada ni quiere sufrir el robo de identidad que padece el reo, sino que quiere morir como una cristiana:

Et cum ducti essent in portam et cogentur habitum induere, viri quidem sacerdotum Saturni, feminae vero sacratarum Cereri; generosa illa [Perpetua] in finem usque constantia repugnavit. Dicebat enim (...). (M. Perp. 18.4)

Mientras los llevaban a la puerta les obligaron a vestirse con el atuendo de sacerdotes de Saturno, los hombres, y de las consagradas a Ceres, las mujeres, pero aquella [Perpetua], generosa hasta el final, lo rechazó con constancia, pues decía⁴²³: “Hemos venido por propia iniciativa precisamente para no perder la libertad y por eso nos hemos asociado, para no hacer una cosa de este tipo: lo hemos pactado con vosotros”. La injusticia reconoció la justicia y accedió el tribuno a que los llevaran así como estaban, sencillamente vestidos (M. Perp. 18.4-6).

El tribuno da buena cuenta de su error al instante –es decir, es persuadido justamente y corrige su injusticia– y autoriza que los mártires salgan a la arena tal y como habían venido. El redactor, de nuevo, enfatiza la falta de justicia en el tratamiento de los mártires por parte de las autoridades paganas en un contexto en el que precisamente se escenificaba la justicia del estado romano. Perpetua es la voz de la razón y de la justicia en un anfiteatro donde supuestamente son las autoridades masculinas las responsables de dispensarla. Y, de nuevo, es ella quien se presenta con una gran capacidad para la persuasión.

⁴²² Entre otros, LEAL (2009, 129, n. 92) señala que en África las divinidades Saturno y Ceres se identificaban con Moloch y Tanit, cuyos cultos estaban muy extendidos por Cartago y que podrían requerir sacrificios humanos que serán sustituidos por los combates de gladiadores. Como estos *munera* tenían carácter sacrificial, es lógico que los mártires sean disfrazados de los sacerdotes de estas divinidades. Por otro lado, COLEMAN (1990) añade que en época romana fue siendo cada vez más habitual disfrazar a los condenados de figuras mitológicas como Orfeo o Dédalo. Cf. Plut., *Moralia* 554B.

⁴²³ Aquí es mejorable la traducción de RUIZ BUENO (2003, 436), que atribuye estas palabras a la totalidad de los mártires y no a Perpetua, que queda así más desdibujada en este pasaje: “Más la noble constancia de los mártires lo rechazó hasta el último momento. Y alegaban esta razón (...)”. Perpetua alude a que, al haberse presentado como voluntarios para sufrir martirio mediante un pacto con la autoridad, no como condenados, tienen derecho a no vestir de esa manera (LEAL, 2009, 131, n. 93).

Perpetua también encabeza la lista de mártires que entran en la arena, cantando himnos y pisando ya la cabeza del egipcio (esto en relación a la cuarta de las visiones, con lo que se enfatiza el carácter profético de las mismas); ello lo hace mientras Revocato, Saturnino⁴²⁴ y Saturo increpan a los espectadores. Los mártires dicen a Hilariano que él les está juzgando en ese momento, pero que Dios se encargará de juzgarle a él (*M. Perp.* 18. 7-8). Es decir, la autoridad romana queda de nuevo señalada porque Hilariano carece del verdadero poder, aunque pueda decidir sobre la vida y la muerte de estos condenados. De igual manera, la irracionalidad de la plebe queda de manifiesto cuando, ante la actitud de los cristianos, solicita que sean azotados por los *venatores*, con lo que su capacidad para mantener la furia bajo control brilla por su ausencia, de la misma forma que su sentido de la justicia. Los mártires, por su parte, se muestran agradecidos por poder compartir una parte de los sufrimientos del Señor, mostrando esa concepción teológica del martirio como una participación en la pasión de Cristo (18.9).

Seguidamente, el redactor evidencia que los mártires son privilegiados que, además de seguir un plan ideado por la divinidad, son premiados con una muerte deseada. Es decir, se resalta que son los mártires los dueños de su destino y al tiempo cómo las autoridades romanas carecen del control de la situación, de modo que se limitan a seguir un plan en el que no tienen ninguna competencia. Saturnino, que para hacer méritos para una gloriosa corona (analogía con una competición) quería enfrentarse a todo tipo de fieras, es atacado por un leopardo y finalmente por un oso, al igual que Revocato (*M. Perp.* 1-3). El caso de Saturo es aún más evidente. Sabe de antemano que su vida iba a acabar entre las garras de un leopardo, lo que demuestra la capacidad profética con la que son privilegiados los mártires. No obstante, la bestia que sueltan en la arena es un jabalí que, como no era el animal que estaba destinado a acabar con Saturo, solo le arrastra, mientras que a un *venator* le da una dentellada que le provoca la muerte días después del espectáculo. Luego Saturo es atado a un poste para que sea devorado por un oso, animal al que aborrece, pero el oso no quiere salir de la madriguera y Saturo es retirado ileso de la arena (4-6).

⁴²⁴ Saturnino había fallecido en *M. Perp.* 11, lo que puede ser un *lapsus* por parte del editor de la *Passio*, a no ser que se trate de otro Saturnino.

Perpetua y Felicidad son llevadas a la arena envueltas en redes y desnudas, una forma de humillación y “objetificación” del reo, y, cuando el público les contempla, se produce una escena de gran patetismo que revela un uso feminizado de las dos mujeres:

Itaque dispoliatae et reticulis indutae producebantur. Horruit populus alteram respiciens puellam delicatam, alteram a partu recentem stillantibus mammis. Ita revocate et discinctis indutae (...). (M. Perp. 20.4-5)

Así pues, las sacaron desnudas y envueltas en una red. El pueblo se horrorizó viendo que una de ellas era una delicada joven y la otra acababa de dar a luz pues las mamas destilaban leche. Entonces las llamaron y las hicieron vestir amplias túnicas.

Este pasaje destaca por un lado el gusto por el detalle gráfico, incluso escabroso, de la literatura martirial cristiana, que además resalta lo corpóreo y lo físico: la desnudez de dos mujeres con un gusto que a día de hoy definiríamos prácticamente como voyeurista. Bremmer (2012, 49) señala que en este pasaje el editor de la *Passio* combina la estética del horror con la pornografía emocional. La gratuidad con la que estos detalles son contados han hecho pensar a Brock y Harvey (1998, 25) que hay una clara voluntad de presentar a Perpetua como una mujer bella y vulnerable y de elevar notablemente la carga erótica de la secuencia. Castelli (1992b, 8) y Miles (1989) destacan por su parte el uso espectacular y materialista que se hace del cuerpo de estas dos mártires, que son “hechas carne” (*enfleshed*) y son víctimas de una extrema “objetificación”. Con esta descripción, incluso nosotros, al igual que los espectadores del anfiteatro y los lectores y oyentes de la *Passio*, detenemos nuestra atención en la belleza y la juventud del cuerpo desnudo de Perpetua y en los pechos de Felicidad aún goteando leche. El término *puella* –habitual en la elegía erótica romana y en el *sermo cotidianus*– sirve para establecer un marcado contraste entre Perpetua y la esclava Felicidad. Perpetua, que ha dejado de amamantar a su hijo también de forma reciente, se muestra en la arena como una *puella delicata*, esto es, como una joven sexualmente atractiva, mientras que Felicidad hace acto de presencia con los rasgos más marcados de su reciente maternidad (Sigismund-Nielsen, 2012, 115).

El horror que genera en la audiencia muestra como la vergüenza que supone para una mujer ser contemplada en su desnudez ha sido transferida a unos espectadores, acostumbrados a los espectáculos gráficos en el anfiteatro (Sowers, 2015, 381), sin duda impactado por cuanto contemplan. La tradición establecía que el ser capaz de visionar el derramamiento de sangre en la arena formaba parte del carácter romano (Wiedemann,

1992, 138). Salisbury (1997, 126), en esa misma línea, afirma que el no poder contemplar las ejecuciones era propio de gente inmadura, algo que se tenía que superar con la edad y la experiencia⁴²⁵, mientras que en el caso de los adultos apartar la vista durante el derramamiento de sangre de un criminal era síntoma de debilidad moral.

Perpetua, autónoma y masculina, pasa a ser en la *Passio* un cuerpo femenino de gran belleza que va a ser destruido. Precisamente es en el momento en que Perpetua se adentra en el espacio masculino del anfiteatro cuando la atención queda enfocada a su dimensión más terrenal y la imagen más visual de su cuerpo. Lo mismo se puede decir de Felicidad: se ha mostrado a una mujer que ha sangrado como consecuencia del parto, con unos pechos que aún gotean leche (en contraposición a los pechos de Perpetua, que han sido desecados por voluntad divina). El texto está presentando la materialidad y los aspectos más fisicistas del cuerpo femenino, incluso la faceta más animal (Perkins, 1995, 159). Perpetua y Felicidad son así un claro ejemplo de cómo las ideas religiosas son escritas en unos cuerpos femeninos, un cuerpo femenino vulnerado y torturado al que se le da un uso teológico y retórico⁴²⁶.

Cuando son llevadas de nuevo a la arena, las mujeres han de enfrentarse a una vaca, producto de las artimañas del diablo, pues, aunque no era costumbre y al propio autor le parece algo inusual –aunque desconocemos qué costumbre se está transgrediendo y la razón que les lleva a decantarse por una hembra–, se había querido emular en la bestia el sexo de las condenadas (*M. Perp.* 20). De la misma forma que ocurre en la historia de Tecla con la osa y la leona que son empleadas en su intento de suplicio, el sexo de los animales vuelve a ser un recurso literario. La elección de un animal femenino parece indicar que para los verdugos el sexo de las condenadas era algo a tener en cuenta. La primera en ser embestida por la vaca es Perpetua, que cae de espaldas y, al incorporarse, realiza unos gestos muy significativos y de gran carga simbólica:

Prior Perpetua iactata est et concidit in lumbos. Et ubi sedit, tunicam a latere discissam ad velamentum femorum reduxit, pudoris potius memor quam doloris.

⁴²⁵ En la *Historia Augusta* se informa, por ejemplo, que siendo un niño el emperador Caracalla no disfrutaba de los juegos en la arena (*Carac.* 3).

⁴²⁶ STREETE (2009, 42) escribe que, una vez que las mujeres han entrado en la arena, son eso, mujeres. CASTELLI (2007, 123) apunta que la narración del editor en este punto es muy explícita: se fija en los detalles físicos de la desnudez de las mujeres más de lo que podrían hacer los espectadores. Está dejando al lector prácticamente en el lugar de un “voyeur”.

Dehinc requisita, et dispersos capillos infibulavit; non enim decebat martyram sparsis capillis pati, ne in sua gloria plangere videretur. (M. Perp. 20.3-5)

Primero Perpetua fue embestida y cayó de lado. Cuando logró sentarse, se colocó la túnica, que se había desgarrado de un lado, para cubrir la pierna, acordándose más del pudor que del dolor. Entonces pidió una horquilla y se sujetó los cabellos; no era conveniente a una mártir morir despeinada, no fuera a parecer que lamentaba en su gloria.

En un escenario de muerte inminente, Perpetua sigue respondiendo a los códigos sexuales de la vergüenza y el pudor. Incluso en el momento más álgido del relato martirial, el de la pasión, cuando Perpetua se haya en la cúspide de su progresión espiritual, el redactor se encarga de presentarnos a Perpetua como a una mujer casta y modesta que se preocupa antes por su desnudez que por el dolor causado por la embestida de la vaca, y por eso se apresura en cubrir su cuerpo y recogerse el pelo, pues los cabellos sueltos, como se podía apreciar en el mencionado pasaje paulino de 1 Cor, estaban relacionados con la impudicia. Este momento de la *Passio*, además de reforzar las virtudes femeninas de la modestia y el pudor, refleja hasta qué punto era importante demostrarlas hacia el exterior. Incluso en momentos extremos como este, Perpetua sigue respondiendo a los cánones convencionales de la belleza femenina. El momento de su ejecución le sirve al autor para suavizar y feminizar el modelo femenino encarnado por Perpetua, que de otro modo sería excesivamente masculino y poderoso. Así, es muy notorio como en esta última parte de la *Passio* este detallismo del autor contribuye a armonizar a la Perpetua matrona romana con la Perpetua mártir⁴²⁷. Por otra parte, esta escena de Perpetua cubriéndose ella misma tiene claros precedentes paganos como la muerte de Hécuba en la tragedia homónima de Eurípides (vv. 567-70), la muerte de Polixena en las *Metamorfosis* (13.479-80) y la de Lucrecia en los *Fastos* (2.833-34) de Ovidio.

Perpetua se levanta y acude en ayuda de Felicidad, que estaba tendida en el suelo y, sosteniéndose la una a la otra, venciendo la dureza del pueblo, son llevadas a la puerta Sanavivaria. Allí es recibida por el catecúmeno Rústico y, como si despertara de un sueño, comienza a preguntar cuándo van a ser arrojadas a la vaca:

Allí, recibida Perpetua por el catecúmeno Rústico que estaba a su lado, como si despertara de un sueño (pues estaba en espíritu y en éxtasis) comenzó a mirar

⁴²⁷ En los *Acta brevia*, en cambio, las ejecuciones son bastante más realistas: Perpetua y Saturo son devorados por leones, Saturnino es atacado por un oso y rematado por la espada, Revocato y Felicidad perecen en las fauces de los leopardos, todos ellos animales bien representados en los mosaicos afrorromanos de la época.

alrededor y ante el asombro de todos dijo: “¿Cuándo nos llevan ante esa vaca o lo que sea?” Y cuando oyó decir que ya había sucedido, no lo creyó sino cuando vio algunas señales de violencia en su propio cuerpo y en el vestido. Después ordenó a su hermano y a aquel catecúmeno que se aproximaran, diciéndoles: “Permaneced en la fe y amaos unos a otros; y no os escandalicéis de nuestros sufrimientos.” (*M. Perp.* 20.8-10)

Cuando le contestan que ya se había enfrentado a la vaca, Perpetua no se lo cree hasta que observa las marcas del ataque en su cuerpo y ropa⁴²⁸. Su cuerpo no es el suyo, es Cristo el que está en él. Es la perfecta atleta y su disciplina espiritual evita que sufra dolor. Cabe preguntarse acerca de cómo es posible que Perpetua, estando en un trance que le evita sufrir el dolor, se las arregla para ajustarse la túnica y recogerse el peinado⁴²⁹. Y se dirige a su hermano para pronunciar unas últimas palabras: *In fide state, et invicem omnes diligite et passionibus nostris ne scandalizemini*, en consonancia con textos del Nuevo Testamento (1 Cor 16, 13; Jn 15, 12; Mt 18, 6, etc.). Es verdad que es ahora el redactor de la *Passio* quien pone estas palabras en boca de la mártir, pero no va en contra de los conocimientos bíblicos que Perpetua demuestra tener en otros pasajes de la *Passio*.

Tras esto Saturo habla con el soldado Pudente acerca de que él ya había predicho que ninguna bestia salvo un leopardo le tocaría. Finalmente le es arrojado un leopardo que, de una sola dentellada, le hace perder tanta sangre que el autor se refiere a su martirio como si de un segundo bautismo se tratara, lo que ha hecho que Moss (2008, 16) crea que las actas pudiesen ser empleadas en liturgias bautismales. El mismo pueblo, haciendo alarde una vez más de su crueldad, se mofa del mártir gritando: *salvum lotum, salvum lotum* (“¡buen baño!, ¡buen baño!”)⁴³⁰. Posteriormente le solicita al soldado un anillo y se lo devuelve empapado en su sangre, evidenciando que, muy tempranamente y aun antes de que se generalizasen los centros de culto y la adoración de las reliquias, los objetos asociados a los mártires contaban con un importante valor.

⁴²⁸ LEAL (2009, 137, n. 106) recoge la opinión de un estudioso, Paciorwoski, que atribuye esta conducta de Perpetua a una amnesia post-traumática.

⁴²⁹ El trance que sufre Perpetua mientras se enfrenta a la vaca puede ser interpretado también como un proceso de éxtasis profético de carácter montanista.

⁴³⁰ Elipsis del *salvum lotum te esse optamus*, saludo habitual para desearse salud. Aquí la gente se burla del baño de sangre de Saturo, pero es una clara referencia al martirio como un segundo bautismo, un bautismo de sangre. Las palabras de la multitud son evidentemente sarcásticas y hostiles y el autor emplea las mismas de forma hábil para interpretar estos eventos como una metáfora bautismal. LEYERLE (2001, 37) señala que es una parodia de los signos que adornaban los establecimientos termales para desear a los usuarios un baño placentero.

El pueblo reclama que los mártires sean ajusticiados en un lugar visible y son estos los que espontáneamente se levantan y se sitúan donde el pueblo exigía, un pueblo al que el redactor alude como cómplice de asesinato (*M. Perp.* 21.7). Tras darse el beso de la paz, son ejecutados. Saturo es el primero en subir al cadalso, pues sostenía a Perpetua⁴³¹. Cuando llega el turno de Perpetua, es ella la que acerca su cuello al acero del gladiador, un *retiarius* y, por lo tanto, un gladiador de segunda fila, después de que este errase en su golpe, haciendo que Perpetua profiriese un grito de dolor:

Fortasse tanta femina aliter non potuisset occidi, quae ab immundo spirito timebatur, nisi ipsa voluisset. (M. Perp. 21.10)

Perpetua, para gustar en algo el dolor, gritó al ser herida en las junturas de los huesos, y cuando el aprendiz de gladiador erró el golpe, ella misma lo dirigió a su propia garganta. **Quizá una mujer tan grande y temida por el espíritu inmundo no habría podido morir de otra manera, si ella no lo hubiera deseado** (*M. Perp.* 21.9-10)

La muerte de Perpetua se concentra en torno a un rasgo anatómico femenino, el cuello y la garganta, el lugar donde, según dicta el género de la tragedia clásica, la mujer debía encontrarse con su peculiar muerte, tal y como señaló Nicole Loraux en su pionera monografía *Façons tragiques de tuer une femme* (1985, trad. esp. *Maneras trágicas de matar a una mujer* [1989]). Perpetua, con su grito, se muestra como una mujer vulnerable sometida a la voluntad de un hombre armado. Frilingos (2003, 313) destaca que, a pesar de la nobleza de la muerte de Perpetua, que arroja su garganta contra el verdugo en un acto de valentía, es lo corpóreo lo que acaba prevaleciendo. Perpetua muere siendo una mujer, porque el desafío no puede continuar (Streete, 2009, 42).

Así culmina además una retórica de la dominación y de la persuasión que ha estado muy presente a lo largo de toda la *Passio*. Perpetua no es un humilde cordero que acude silenciosamente a su muerte, sino que sucumbe solo tras haber empleado diversos recursos retóricos y gestuales a su disposición. Incluso al final de la narración convence a un gladiador novicio para que le atraviere la garganta con la espada. Desde el principio, en la primera discusión con su padre hasta su muerte a manos del gladiador, Perpetua dirige la acción en palabras y hechos (Sowers, 2015, 387).

⁴³¹ El término (*sustinere*) es de significado confuso. ¿Quiere resaltar el autor la dependencia espiritual de Perpetua respecto a Saturo?

Salisbury (1997, 53) observa en la muerte de Perpetua ciertas similitudes con el suicidio sacrificial, fenómeno de larga tradición desde Cartago. Así se refleja con la reina Dido en la *Eneida* de Virgilio; Tertuliano incluye a Dido en su tratado *Ad martyras* (4)⁴³² y es probable que los mártires escilitanos o Perpetua hubiesen crecido escuchando este tipo de historias sacrificiales sancionadas por la autoridad divina.

Perpetua muere por su propia mano, con lo que su muerte sacrificial puede ser así fácilmente identificada por el cristianismo cartaginés. Para Perkins (1995, 112), el hecho de que sea Perpetua la que lleva la mano del verdugo es el último gesto de una mujer ingobernable que mantiene el control hasta el final: es una completa gladiadora y desarrolla un último acto de voluntad y masculinidad. Mientras el gladiador encargado de ejecutar a la mártir es un hombre incapaz de hacer bien su trabajo, pues falla en su golpe, es Perpetua la que, manteniendo el control de la situación, hace cumplir su voluntad mostrando el cuello para un certero golpe, lo que le hace valerse los halagos del redactor. Perpetua muere así al estilo de las mujeres de la literatura griega, donde la gloria femenina y la maestría sobre sus propios cuerpos y emociones se consiguen con una muerte violenta (Streete, 2009, 42, *cit. supra*). En suma, el redactor de la *Passio* deja muy claro que Perpetua muere únicamente porque así era su voluntad, voluntad de una mujer extraordinaria. Perpetua no puede morir sin que ella así lo deseara. El concepto general es muy claro: en todo momento son los mártires los que se hayan en control de la situación y es su voluntad la que acaba prevaleciendo, no la de los enemigos de la fe.

5.2.5.8. Perpetua y su legado: amansando a la *matrona Christi*

A pesar de la supuesta polémica montanista que ha generado este texto, el hecho de que el catolicismo haya acogido a Perpetua y a los suyos como unos santos, que se celebre su *dies natalis*⁴³³, que se erigiese una basílica en su honor o que Agustín compusiera sermones en su memoria parece jugar a favor de la ortodoxia de estos mártires. El biógrafo de Cipriano, Poncio, realzó la figura de estos testigos de la fe aún sin mencionarlos en su *Vita Cypriani*: sus ancestros habían honrado a los laicos y catecúmenos que habían obtenido el martirio de forma tan excelsa que se recordaban

⁴³² Tertuliano escribe que Dido se lanzó a sí misma a la pira para evitar que, tras la muerte de un marido tan bueno con ella, fuera a casarse con otro hombre.

⁴³³ En el *Calendario Filocaliano* aparece el 7 de marzo como fecha de su conmemoración, fecha heredada por el *Martirologio Romano*.

muchos detalles de su sufrimiento (Pont., *Vita Cypr.* 1)⁴³⁴. Para cuando se había producido el cisma entre la ortodoxia y el montanismo en la comunidad cartaginesa, la santidad de estos mártires estaba muy asumida y el catolicismo no renunció a estas figuras tan heroicas.

Shaw (1993, 33 y 42) informa con detalle de cómo la *Passio* de estas dos mujeres era leída anualmente como parte de los festivales de conmemoración en el norte de África y de cómo sus reliquias fueron depositadas en la conocida como basílica de los mártires tuburbanos –destruida durante la ocupación vándala (Vic. Vit., 1.3.9) y descubierta por Paul Delattre en 1906 en la actual Mcifa, una llanura al norte de Cartago–. Aquí se han hallado algunos fragmentos de mármol desenterrados en épocas diversas, en un lugar donde probablemente estuviesen enterrados los restos de los mártires ajusticiados. El epígrafe se conserva actualmente en el Museo Nacional de Cartago, y lo que sería originariamente una losa de mármol en estado fragmentario fue reconstruida por su descubridor. Esta losa es bastante posterior a la muerte de los mártires y, por el tipo de la caligrafía del epígrafe, Tabbernee (2008, 121) sitúa su producción en el periodo en el que el norte de África estaba dominado por los vándalos, probablemente en tiempos del rey Hilderico (523-530). La pieza vendría a sustituir a una placa anterior de la cripta originaria, del siglo IV (Ennabli, 1986, 191), levantada sobre un *martyrium* anterior que contendría los restos de Perpetua y sus compañeros.

Pese a que, a excepción de Saturo, la presencia en el relato de otros mártires masculinos puede ser ínfima, en el epígrafe primero aparecen los nombres de los mártires varones y en último lugar el de Perpetua y Felicidad (*DACL*, vol. 14.1, col. 435)⁴³⁵. Quizás el lapicida se limitó a seguir el orden habitual de mártires tal y como aparece en la *Passio*, en la que la jerarquía está muy clara. Así, cuando se produce el arresto el redactor nombra primero a Revocato y Felicidad (compañeros esclavos), a Saturnino y a Secúndulo y, por último, a Perpetua. Streete (2009, 53) sugiere que puede que se trate de una inversión y que la lista los personajes se va sucediendo de menor a mayor importancia. En el momento de la ejecución en la arena los primeros en ser mencionados son Saturnino y Revocato, luego Saturo y, finalmente, Perpetua y

⁴³⁴ Cf. ARONEN (1984).

⁴³⁵ En vez de *Revocatus* se lee *Rebocatus*, algo que no es extraño en las inscripciones latinas y que refleja la pronunciación local (TABBERNEE, 2008, 121). Por otro lado, la losa muestra signos de ser producto de canteros un tanto descuidados y no muy doctos en su trabajo: el nombre del mártir Mavilus ha sido grabado como *MAIVLVS*.

Felicidad⁴³⁶. El *Liber Genealogus*, del siglo V, nombra a los mártires en el siguiente orden: Saturo, Saturnino, Revocato, Felicidad y Vibia Perpetua, de manera muy similar, por lo tanto, a la inscripción cartaginesa. Además, en la mayor parte de los códices que se han conservado con este texto martirial, Perpetua y Felicidad son las últimas en ser nombradas⁴³⁷.

Otros textos muy relevantes en torno a estos dos personajes son los sermones 280-83 de Agustín de Hipona⁴³⁸, quien, o bien ignora los rasgos montanistas del texto o bien, siendo consciente de los mismos, no quiere renunciar al mismo dado su valor para su uso polémico y litúrgico. Es innegable el tono de alabanza del prolífico autor a estas dos mujeres, aunque con importantes matices que han de ser resaltados⁴³⁹. Consciente de ello, Agustín afirma que las dos tenían un nombre premonitorio, pues son adalides de una perpetua felicidad, colocándolas en una posición de igualdad:

(...) *quo sanctae famulae Dei Perpetua et Felicitas coronis martyrii decoratae, perpetua felicitate floruerunt, tenentes nomen Christi in praelio, et simul invenientes etiam suum nomen in praemio.* (Aug. *Serm.* 280.1)

(...) el día en que las santas siervas de Dios Perpetua y Felicidad, adornadas con sendas coronas de martirio, florecieron con en felicidad perpetua, siendo fieles al nombre de Cristo en el combate y hasta hallando sus nombres unidos en el premio.⁴⁴⁰

Su servicio a la causa de Cristo hace que la humanidad interior (*interiorem hominem*) de Perpetua y Felicidad no sea ni masculina ni femenina: mientras son mujeres en cuerpo (*feminae corpore*) su fuerza de mente (*virtus mentis*) aparta su sexo de la carne. En referencia a la primera visión de la joven, Agustín dice que el diablo, el que hizo caer a la primera dama, Eva, se había convertido en un escaño de ascenso de Perpetua, que había aplastado su cabeza con su casto pie. Además, la feminidad de Perpetua y Felicidad, fortalecida por Cristo, había permitido que derrotasen a su enemigo, el demonio, aquel al que precisamente había seducido al hombre a través de

⁴³⁶ En la *basilica maiorum* fue hallada una segunda inscripción (CIL 8.25272) en la que se puede leer *PERPETVE FILIE DVLCISSIMAE*, con lo que Delattre creyó que se trataba de la lápida original de Perpetua, algo que ha sido desmentido por TABBERNEE (1997, 110-112).

⁴³⁷ DIVJAK Y WISCHMEYER (2001, 613 ss.) han apuntado a que estos fragmentos no contienen los nombres de los mártires, aunque contengan nombres como los de Saturo y Revocato, sino que es una fórmula frecuente con la que se desea felicidad perpetua a los difuntos.

⁴³⁸ A estos tres textos SHEWRING (1931, XXIX) añade un cuarto sermón del que duda sobre su autoría.

⁴³⁹ Para RIVAS (2008, 68), Perpetua y Felicidad tienen un papel bien definido y forman una especie de díptico.

⁴⁴⁰ Cf. Aug., *Serm.* 282.1. Todos los textos originales y las traducciones proceden de DE LUIS (1984).

una mujer. Agustín deja muy clara su postura desde el comienzo: Perpetua y Felicidad son ejemplos a los que hay que admirar, pero no imitar (Aug., *Serm.* 280.1).

Agustín se refiere a ellas como *univirae* (*Serm.* 281) y no haciendo alusión a sus esposos terrenales sino a Cristo, del que adquieren su fuerza y su masculinidad (*virtus*). Pero en su retrato de Perpetua, el de Hipona se esfuerza en dejar un tanto atrás a esa mujer desafiante que cuestiona las relaciones sociales de su tiempo. Presenta a Perpetua y Felicidad como modelos de comportamiento honrado y las acomoda en un rol social aceptable como madres, esposas o hijas. Enfatiza el hecho de que responde a su padre con moderación y trata de no violar su honor (*Serm.* 281.1). La relación de Perpetua con su padre es ciertamente polémica y Agustín se encarga de que una mujer con voluntad propia y hasta cierto punto irrespetuosa con su padre se convierta en la mujer e hija ideal de la que todos deberían estar orgullosos (Cobb, 2003, 187). Perpetua, al igual que ocurrió con Eva, trata de ser engañada por las palabras del diablo, que en esta *passio* es encarnado por el padre, pero Perpetua no es corrompida, aunque insiste en que la reacción de la joven es moderada y no viola el mandamiento del respeto a los padres. Perpetua odia la falta de fe de su padre, no a su padre *per se*.

Hay que tener muy presente el carácter educacional de los sermones, por lo que Agustín deja de lado los aspectos más masculinizantes de Perpetua, que podrían suponer un desafío a las convenciones sociales, y se centra en lo más femeninos. En este mismo sermón alude a que la masculinización de Perpetua, más que un resultado de la virtud de la joven africana, es producto de la impotencia del demonio, omnipresente némesis y tentador de la mujer desde el libro del Génesis:

Quia profecto virilis animus in feminas maius aliquid fecit, quando sub tanto pondere fragilitas feminea non defecit. (Aug. *Serm.* 281.1)

Y, en efecto, el ánimo viril actúa en las mujeres de forma más sublime cuando la fragilidad femenina no desfallece ante tanto peso (...). Estaban bien unidas, repito, al único varón de quién les venía la fortaleza para resistir al diablo, de forma que, a pesar de ser mujeres, derribaban al enemigo que mediante una mujer había postrado al varón. En ellas apareció invicto quién por ellas se hizo débil.

Butler (2000, 206) señala que no deja de ser llamativo que Agustín esté constantemente mencionando a Eva cuando ésta está totalmente ausente de la *Passio*. De igual forma, cuando Agustín se refiere al parto de Felicidad, escribe que la esclava cuenta con la ayuda de la Virgen para soportar el dolor.

Por otro lado, el obispo africano se refiere a la muerte de Perpetua y Felicidad como un espectáculo, como un desafío de gran valor y una victoria gloriosa (*Serm.* 280.2). Es llamativo el símil que establece este autor entre la muerte de las mártires y los de los gladiadores, cuando había mostrado una postura muy firme en contra de los espectáculos romanos habituales, aunque los consideraba didácticos y una fuente de crecimiento para la Iglesia⁴⁴¹.

Agustín señala que ninguna de las mártires sufrió más que el resto de sus compañeros varones, también *virii fortissimi*, y sin son las más recordadas es como consecuencia de su sexo y la mayor grandeza de tal milagro. No parece sentirse cómodo con la preeminencia tan evidente de Perpetua en la *passio*. Lo extraordinario de esta historia no es que los hombres consiguieran haber derrotado al enemigo, sino que estas mujeres lo hubieran hecho, dada la debilidad de su sexo, lo que les hace ser dignas de una recompensa mayor. Porque la corona del sexo débil es más gloriosa, ya que un espíritu masculino ha hecho más en las mujeres (*Serm.* 281.1). A pesar de la debilidad de su género, de su vínculo matrimonial o de su afecto maternal, realizan con el martirio el acto de amor cristiano más grande:

Sed illae interioris hominis cautissimo et fortissimo robore omnes eius obtulerunt insidias, impetusque fregerunt (...). Quod non ideo factum est, quia feminae viris morum dignitate praelatae sint; sed quia et muliebris infirmitas inimicum antiquum miraculo maiori devicit, et virilis virtus propter perpetuam felicitatem certavit. (Aug., *Serm.* 282.2-3)

(...) estas personas de tan grandes virtudes y méritos no fueron mujeres simplemente, sino también mujeres casadas. De las cuales una era también madre, de forma que a la debilidad del sexo se añadía la impaciencia del amor. De esta manera, el enemigo, hostigándolas por todos los flancos, llegó a creer que iban a ceder ante él y que al instante serían suyas, incapaces de resistir el peso duro y cruel de la persecución. **Pero ellas, con la fortaleza cautelosa y vigorosa del hombre interior, enervaron sus asechanzas y quebraron sus ímpetus.** En tan glorioso grupo hubo también mártires varones; en aquel mismo día, varones llenos de fortaleza vencieron mediante su martirio, pero no ennoblecieron la fecha con sus nombres. **Lo cual no significa que las mujeres descollasen sobre los varones por la excelencia de sus costumbres, sino que hasta la debilidad del sexo femenino venció, con mayor milagro, al antiguo enemigo y la fortaleza varonil luchó para alcanzar la felicidad perpetua.** (Aug., *Serm.* 282. 2-3)⁴⁴²

⁴⁴¹ Entre otros, *Serm.* 275.1 y 313A.3. GARBARINO (2010, 71) se imagina la lectura en voz alta de la *passio* en una comunidad cuya fe cobra forma en el mundo real. De la misma forma que la muchedumbre aclama a los gladiadores victoriosos, los feligreses honran a los mártires que han conquistado la muerte.

⁴⁴² El ya mencionado obispo Quodvultdeo se pregunta en *De tempore barbarico sermones duo* (5.6) lo mismo que Agustín cuando se refiere a Perpetua: ¿por qué, habiendo tantos camaradas de martirio masculinos, estas dos mujeres destacan por encima de ellos? Su respuesta: Porque su débil sexo había igualado o incluso superado la fortaleza del hombre.

La audiencia ha de comprender que se hallan ante mujeres y que precisamente su virtud es mayor por tratarse de mujeres. A pesar de encarnar la *infirmetas sexus*, han conquistado al enemigo con una virtud masculina. Los logros de estas mujeres, por lo tanto, no se entienden desde su feminidad, sino que son producto de su espíritu masculino superior. Para Agustín, Perpetua es muy poderosa y supera su debilidad, pero permanece femenina y su fortaleza tiene una explicación teológica: es Cristo quien les está fortaleciendo (*Serm.* 281.1-2). Esto queda reflejado en que, para Agustín, cuando habla de la transformación en hombre que sufre Perpetua en su cuarta visión, esto era un síntoma del progreso de Perpetua hacia Cristo y de su participación en él, una especie de plasmación gráfica de la *imitatio Christi*, una manifestación física de su identificación con Cristo (*Aug.*, *Anim.* 4.18.26). Para él las virtudes masculinas no están en las propias mártires, sino que son propiedad de Cristo (Garbarino, 2010, 77). Agustín, sabiendo de la importancia que la profecía femenina tenía en movimientos heréticos como el montanismo o el donatismo, escribe que Perpetua en ese momento estaba soñando y que en ese sueño ella pudo cambiarse a hombre (*in virum conversa*): mientras que su cuerpo mantiene su sexo femenino y permanece dormido, su alma podía adquirir la apariencia de un cuerpo masculino, pero no sus genitales (Streete, 2009, 59). Como señala Tilley (1995, 833), esta no es la Perpetua de la *passio*, ni de su diario, ni siquiera la Perpetua del redactor final del texto, sino que es el modelo concebido por Agustín de Hipona, a saber, una mujer que es una excepción dentro de un sexo débil y que si resulta vencedora es por su adquisición de virtudes masculinas⁴⁴³. Para Agustín Perpetua y Felicidad son ejemplos que hay que imitar tanto por mujeres y hombres, de la misma forma que Tertuliano afirmaba la seguridad de que Perpetua podía entrar en el paraíso, cerrado para Eva y señalar el camino a unos y otras:

Quomodo Perpetua, fortissima martyr, sub die passionis in revelatione paradisi solos illic martyras vidit, nisi quia nullis romphaea paradisi ianatrix cedit nisi qui in Christo decesserint, non in Adam? (Tert., *Anim.* 55.4).

¿Cómo es que Perpetua, mártir valerosísima, al acercarse el día de su pasión, en la revelación del paraíso sólo vio allí a mártires, sino porque la espada que guarda la

⁴⁴³ Frente a esta tesis más habitual, según la cual Agustín está fortaleciendo los valores patriarcales tradicionales con motivo de la excesiva “feminidad” y que quedaría sintetizada, entre otros, por SHAW (1993, 3-45), GARBARINO (2010, 79 ss.) opina que el obispo africano es aún más subversivo, puesto que está fomentando valores femeninos como la pasividad tanto para las mujeres como para los hombres. Para Agustín, la fuerza de los mártires, ya sean hombres o mujeres, está en Cristo (*Serm.* 299E 1), por lo que se centra en enfatizar no tanto el mártir atleta sino el Cristo-atleta. Esto se debe a la pugna que mantenía con el donatismo, pues para él el martirio solo tenía validez si se sufría por Cristo y si se daba testimonio de su fuerza.

entrada del paraíso no deja pasar más que a aquellos que han muerto en Cristo, no en Adán? Trad. Vicastillo, 2016.

Además, Tertuliano opinaba que los cristianos estaban no para morir entre cojines, sino como mártires. Barkman (2011, 55) advierte que Perpetua disfrutó de la estima de Tertuliano, a diferencia de Tecla, porque era una matrona romana tradicional que entendió lo que su rol implica, y se convierte al cristianismo sin renegar de sus virtudes romanas. No desafía al orden social: la ruptura con su padre ponía en jaque al gobierno pagano, pero no a la jerarquía eclesiástica, que es lo que preocupaba a Tertuliano.

Agustín, en su lid contra los donatistas en las provincias norteafricanas, finaliza uno de los sermones apelando a la unidad de los feligreses, pues todos están asistiendo a un mismo Señor, siguiendo a un mismo maestro, acompañando al mismo líder, unidos a la misma cabeza, caminando hacia la misma Jerusalén, en busca de la misma caridad y abrazando la misma unidad (*Serm.* 280.6). Para Garbarino (2010, 154) con “todos” se refiere tanto a la congregación reunida escuchando el sermón como a Perpetua y Felicidad, que junto con Agustín y su comunidad están condenando el donatismo.

La popularidad y la singularidad de Perpetua y su compañera de martirio ha hecho que disfrutaran de un culto muy extendido que pronto se extendió más allá del norte de África y que se plasmó en monumentos como los mosaicos del palacio arzobispal de Rávena. En una de las capillas hay unas *imagines clipeatae* o medallones de mosaico representando a Perpetua y Felicidad. La primera lleva un colorado ropaje de alta costura con joyas incrustadas, propio de la matrona romana, mientras que Felicidad cuenta con un atuendo propio de los esclavos. Se pueden observar otras *imagines clipeatae* en el ábside de la catedral de Eufasio en Poreč, Croacia, de mediados del siglo VI; y el sarcófago de Briviesca, del taller burgalés de Bureba, de mediados del siglo IV. Los ámbitos literario y cinematográfico tampoco han sido ajenos a la fama de la joven norteafricana. Amy R. Peterson escribió una novela histórica basada en la figura de la joven mártir titulada *Perpetua: A Bride, a Martyr, a Passion* (2004), a la que siguieron *The Bronze Ladder* de Malcolm Lyon (2006) y la novela gráfica de A. L. Molinari *Climbing the Dragon's Ladder: The Martyrdom of Perpetua* (2006). La vida de Perpetua también ha sido llevada a la pantalla de mano de *El cine católico y espiritual*, que produjo una versión animada del martirio de Perpetua y su

esclava (2009). National Geographic también editó un documental sobre la joven en el año 2013, *Perpetua: The Ultimate Christian Martyr*.

5.2.5.9. Conclusiones: Perpetua, una mujer entre la masculinidad y la feminidad

Perpetua es un personaje que muestra facetas que, en un mundo en el que cada acción estaba atribuida a un género determinado y podía ser sexualizada, responderían tanto a un talante masculino como femenino. Esta joven africana es el paradigma de cómo el antiguo cristianismo trata de conjugar en una misma figura dos dimensiones de Perpetua que en principio resultarían contradictorias: es una pugna ideológica en la que encarna valores masculinos característicos de la literatura martirial y la modestia propia del modelo femenino cristiano idealizado.

Perpetua representa a la heroína cristiana que vive una profunda lucha interior entre sus sentimientos y deberes como madre y como hija y su obligación moral para con la fe que profesa. Su martirio supone separarse de su hijo y deja en una situación muy complicada a su familia y el honor de su padre seriamente perjudicado, pero se sobrepone a sus emociones y afectos, se sobrepone a sus ataduras terrenales y a las privaciones de la cárcel por su obediencia a una voluntad mayor, la voluntad de su dios (Rivas, 2008, 68). Al ser la protagonista principal de la pasión, permite observar esa constante tensión entre la masculinización y la feminización de su personaje. Porque, por una parte, se nos muestra más masculina que sus enemigos, figuras masculinas a las que debería estar sometida: su padre, Hilariano, los tribunos y gladiadores, etc., pero a la vez responde a virtudes femeninas como la modestia y la preocupación por el bienestar de su familia y su hijo, mostrando a una mujer ejemplar en sus roles sociales. Encarna una masculinidad superior contra sus enemigos, pero esta superioridad no se puede manifestar tan claramente con sus compañeros varones ni puede ser una situación que se prolongue en el tiempo. El autor sabe compatibilizar la superioridad femenina ante el adversario con su intención de velar por el orden comunitario.

Por eso, a partir del comportamiento de la mártir se ha tratado de establecer una conciliación entre las obligaciones que derivan de su condición de cristiana y que le llevan finalmente al martirio con la observancia de la *pietas* para con su familia (hijo y *pater familias*), elemento estructural y fundamental en el funcionamiento de la dinámica social romana. De ahí que Perpetua, a pesar de que al aceptar su martirio va a abandonar

al niño, no deja de mostrar una gran preocupación por él y trata de que permanezca a su lado en prisión para poder amamantarlo, mientras que, por ejemplo, otras mujeres como Tecla no se vuelven a poner en contacto con su familia (su madre) hasta el final del texto. También explicaría la compasión que siente por su padre cuando comienza a revolcarse por los suelos o cuando durante el juicio es expulsado a palos por orden del magistrado. Esta visión más equilibrada de la mártir se evidencia fundamentalmente a partir del último tercio del relato martirial, cuando la totalidad del peso de la narración recae en el redactor. Estas interpretaciones habría que contrastarlas con otras más radicales, que contemplan cómo Perpetua creyó que su religión le ofrecía una oportunidad para romper con los valores tradicionales de la sociedad pagana, por lo que Perpetua elige la muerte no por ser una mujer, sino para no serlo. Igualmente, y centrándose en la relación de Perpetua, se refería a su muerte como un acto político contra su entorno.

No obstante, tampoco podemos caer en el error de simplificar el texto al máximo y afirmar que en su diario Perpetua ofrece una imagen muy masculinizada que luego el redactor se encarga de difuminar. Porque en su supuesto diario deja constancia de algunos rasgos femeninos como el pánico que siente cuando es llevada a prisión. De todas formas, en esta *passio* hay una serie de incongruencias que nos invitan a pensar hasta qué punto el relato de Perpetua ha sido modificado. Si Perpetua es *honestior*, ¿por qué su padre es apaleado en público durante el interrogatorio de Hilariano?; ¿por qué es encarcelada junto con otros compañeros no aristócratas y es torturada en la arena en vez de ser decapitada en privado como correspondería a una mujer de su estatus?; ¿por qué se encarga de amamantar a su hijo cuando lo habitual en las familias acomodadas era que los niños fueran alimentados por nodrizas? Estas incoherencias pueden tener una finalidad narrativa, de la misma forma que la ausencia del marido permite presentar a Perpetua como a una matrona de Cristo, que, al ser ejecutada junto a sus compañeros, forma parte de esa configuración de la nueva familia cristiana a la que en momentos del relato parece liderar. Entonces, ¿hasta qué punto pudo el redactor modificar lo que Perpetua había dejado escrito? Es un texto que, pese a su aire de autenticidad, nos hace ser muy cautos a la hora de abordar lo que Perpetua pensaba de sí misma tras el filtro del redactor.

El martirio de Perpetua y Felicidad es una representación espectacular, un drama celestial en el que se plasman las grandes verdades espirituales en el cuerpo de estas dos

mujeres, un cuerpo que revela su relación con Cristo y que les hace ser modelos vivientes para la edificación espiritual de la comunidad cristiana. Este martirio es un ejemplo inusualmente vívido de cómo el cristianismo se apropia del texto de una mujer como apoyo a unas causas teológicas y eclesiásticas de las que el texto carece: mientras que lo escrito por Perpetua finaliza con una cuarta visión en la que se contempla a sí misma como un varón que derrota a otro hombre de gran poderío (el egipcio), en cuanto la narración recae en manos de un hombre, lo que les acontece a ella y a la esclava Felicidad no deja de focalizar la atención de la audiencia en sus cuerpos femeninos. Además, Perpetua responde a la descripción de la matrona ideal. Esta *matrona Christi* no tiene un esposo terrenal (al menos no está presente en el texto), pero está vinculada a un esposo celestial. Perpetua es una mujer que escapa de las destructivas autoridades del Imperio para acabar siendo reescrita por las autoridades eclesiásticas.

Hay que subrayar las fuertes similitudes entre los personajes de Perpetua y de Tecla. Ambas son mujeres nacidas en familias pudientes que, tras su conversión al cristianismo, se han de enfrentar a algún miembro de su familia que se opone a su decisión. En la arena Perpetua guía la hoja del verdugo a su cuello y Tecla se encamina ella misma a la pira donde ha de arder. Tanto Perpetua como Tecla muestran una actitud muy similar ante aquellos que han muerto sin recibir el bautismo: Perpetua intercede con sus oraciones por su hermano pequeño Dinócrates en una escena que además tiene una elevada carga bautismal y Tecla hace lo propio con la hija de Trifena. Perpetua podría haber accedido al texto de los *Hechos de Pablo y Tecla* y que este le hubiera influido fuertemente: esta obra era conocida en África queda demostrado por las palabras de Tertuliano en *De Baptismo*. Esto, no obstante, no debe hacernos perder la perspectiva sobre algunas profundas diferencias entre estas dos mujeres: Perpetua es una matrona de Cristo y Tecla una virgen que escapa ilesa de la arena en dos ocasiones, mientras que el clímax de la historia de Perpetua se produce en el momento de su muerte.

Perpetua emplea su rol tradicional femenino para retratarse como una víctima inocente, con un rol transicional como mediadora entre mundos para garantizarse una autoridad religiosa, y con su ascensión a la masculinidad espiritual establece una garantía fiable como modelo digno de ser imitado. Perpetua organiza el comienzo de su historia abriendo el corazón de sus lectores. Describe el peso que supone sacrificar sus relaciones terrenales para acercar a la audiencia a sus emociones y cimentar su

apelación ética como una víctima inocente. La narración invita al lector a ser testigo de la agitación emocional producto del final de sus roles como madre e hija. La fijación psicológica en el bienestar de su padre y de su hijo refuerza su “*recruitment agenda*” a través del énfasis de la culpa y preocupación. Evita hacer mención a ninguna necesidad personal y se centra en la preocupación por su familia, ya que, como dice ella, se consumía al ver a su familia consumirse por su causa (*M. Perp.* 3). Así, los lectores creen que ella es muy considerada, puesto que señala el impacto negativo que su muerte va a tener en otros, lo que da sensación de inocencia. Algo muy similar ocurre cuando Perpetua señala que ella siente los golpes de su padre como si a ella misma le hubieran apaleado (6): está acentuando su empatía. Con este énfasis está validando su desinterés por sí misma, ignorando su propio destino y adoptando el dolor de otros. Perpetua apela a las emociones del lector con su rol tradicional femenino de proveedora de consuelo. Se describe a sí misma como compasiva y nada egoísta para establecer su papel como víctima en el desarrollo de este drama de injusticia. Poniendo el acento en su compasión por su padre, al que llora a pesar de su propia situación, transmite su benevolencia a los lectores en un acercamiento muy personal. Perpetua evoca el *páthos* de la audiencia con el intento de generar lástima por su situación, que también estimula la idea de que su persecución no es ética, especialmente para una mujer que ha sufrido durante tantos días con motivo de la preocupación de su familia. Además, la mención a su incomodidad física indica la conciencia de los costes sociales de su sacrificio, que hace que sienta su propia culpa. Está revelando las cargas ocultas del martirio a través de su emocionalidad; Perpetua hace saber que su voluntad por la muerte va a afectar a su familia al completo en un efecto dominó de sufrimiento, por lo que el peso de su sufrimiento parecería egoísta. Así, la joven africana oscurece la implicación del egocentrismo propio del martirio mencionando a su familia para así establecer su credibilidad moral. Su preocupación por la familia es una apelación a todos los lectores: su texto tiene el poder de hacer surgir sentimientos de lástima en aquellos que comparten una situación familiar similar.

La comparación entre Perpetua y Felicidad con la madre de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos* es sugerente. Mientras que esta última anima antes a sus hijos en la hora de su muerte para luego seguirles en su destino, Perpetua y Felicidad abandonan a sus hijos para morir. Mientras que la madre de los siete hermanos muere junto a sus hijos el mismo día, la *Passio* parece indicar que ser mártir y madre al mismo tiempo era

imposible, por lo que transición de Perpetua y Felicidad a la casa de Cristo requiere la ruptura de las relaciones familiares biológicas, aunque de forma progresiva y con matices, como ya hemos observado. Finalmente, los cristianos anteponían sus intereses individuales a los del resto de la familia, algo que para los espectadores romanos era totalmente disruptivo. Ahí radica precisamente una de las grandes diferencias entre esta *Passio* y otros textos ya analizados como la historia de la madre y los siete hermanos macabeos. En estos últimos la maternidad y el martirio son perfectamente compatibles y madre e hijos mueren en solidaridad el mismo día.

El estilo narrativo de Perpetua es un “diario” emotivo y de gran capacidad para conmover al lector. Perpetua es consciente de que “sus” palabras, desprovistas de todo artificio, irradian una sinceridad que, desde su rol como víctima, como mediadora o como gladiadora, puede atraer a más soldados de Cristo a su causa.

Es por ello que Perpetua hace honor a su nombre. Se muestra firme en la fe, tal y como ordena en el momento de su ejecución (*M. Perp.* 20.6). A pesar del impacto inicial cuando entra en prisión, enseguida se repone y se enfrenta decidida a los soldados de la cárcel. El mismo editor alaba la resolución y la nobleza del alma de la joven (16). Junto con Felicidad, una vez que ha sido embestida por la vaca, ejemplifica el mensaje a los creyentes con su unión y amor en sus momentos finales. Perpetua es así una constante testigo de Cristo. Felicidad es también merecedora de su nombre, pues gracias a que da a luz de forma prematura por la gracia de Dios, entra en la arena contenta y radiante (*M. Perp.* 18).

La *passio* de Perpetua y Felicidad ofrece a la mujer que se acerca a su lectura un espacio en el que quedan eliminados los parámetros y las limitaciones impuestas a mujeres reales de familias reales, en las que una heroína puede dejar atrás todo lo que le rodea y elegir su propio futuro. Es posible que una historia como la de Perpetua, de una mujer hombre (*a male woman*), no cambiara la posibilidad de acabar con las presiones a las que estaba sometida una mujer de los últimos siglos de la Antigüedad, pero sí su habilidad a la hora de hacerlas frente. Aunque el cómo aún sea una pregunta que necesita de una respuesta.

5.2.6. Los mártires de Alejandría

5.2.6.1. Potamiana y Basíledes: la virgen y su protector protegido

La historia de la ejecución de la mártir alejandrina Potamiana quedó registrada por el historiador Eusebio de Cesarea en el sexto volumen de su magna *Historia Ecclesiastica*. Eusebio sitúa su muerte en el reinado de Septimio Severo (192-211), porque, según Musurillo (1972, XXVII), el Aquila el que se encarga del proceso sería Subatiano Aquila, prefecto de Egipto entre los años 205 y 210⁴⁴⁴.

Eusebio no informa de cuál es el motivo que provoca que tanto Potamiana como su madre Marcela sean llevadas ante el prefecto Aquila, pero podrían pertenecer al grupo de seguidores de Orígenes. La autenticidad del personaje de Basíledes sí resulta más cuestionable; en el caso de que fuera cierto, sería el registro del primer soldado que se rebela por la influencia de sus simpatías hacia los cristianos. Su fe cristiana es revelada cuando ante sus compañeros militares se niega a prestar juramento y –aunque este soldado se presenta como perteneciente al grupo de discípulos de Orígenes y de su escuela catequética– debía de haberla frecuentado desde hacía poco tiempo (Velasco Delgado, 2008, 359). Basíledes es bautizado en prisión y recibe a Potamiana en una aparición para ser ejecutado al día siguiente.

Inicialmente llaman la atención del historiador la infancia de Orígenes y el martirio de su padre Leónidas, víctima de las medidas que el emperador Septimio Severo había tomado a su paso por Alejandría: en 199 prohibió a los judíos hacer nuevos seguidores y en el 202 extendió la prohibición al culto cristiano (Hist. Aug., *Sept. Sev.* 16), como ya he comentado en el apartado referente a Perpetua y Felicidad. Eusebio comienza su relato presentando a los mártires como los atletas de la religión:

Y como también Severo suscitara una persecución contras las iglesias, **en todas partes se consumaron espléndidos martirios de los atletas de la religión**, pero se multiplicaron especialmente en Alejandría. **Los atletas de Dios fueron enviados allá, como al estadio más grande**, desde Egipto y de toda la Tebaida, **y por su firmísima paciencia en diversos tormentos y géneros de muerte, se ciñeron las coronas preparadas por Dios.** (Eus., *H. E.* 6.1)

⁴⁴⁴ Aunque VELASCO DELGADO (2008, 354) informa de que la primera referencia a este prefecto en los papiros es de octubre-noviembre del año 206 (cf. DELEHAYE, 1923). Ciertamente, como señala propio Musurillo (*ibid.*), Eusebio difícilmente habría estado tan equivocado con el martirio de Potamiana si este se hubiera producido en el reciente reinado de Maximiano, como señala Paladio, pues Eusebio había sido contemporáneo de este emperador.

Potamiana pertenece al grupo de discípulos de Orígenes que van a ser martirizados y que incluyen a otras mujeres como Herais, que era catecúmena y que el propio Orígenes dice que murió por el “bautismo del fuego” (*Hom. in Lucam* 24). Eusebio hace saber en primer lugar que “mucho es lo que todavía hoy se cuenta de ella y se celebra entre sus compatriotas” (*H. E.* 6.5.1). Luego la presenta de la siguiente manera:

Después de sostener mil combates contra los hombres disolutos en defensa de la pureza de su cuerpo y de su virginidad que la distinguían (**pues lo mismo que la fuerza de su alma, también la belleza de su cuerpo estaba en plena floración**) y después de soportar innumerables tormentos, por último, tras de torturas terribles y que hacen estremecer con solo nombrarlas, murió abrasada viva juntamente con su madre Marcela. (*Eus., H. E.* 6.5.1)

En primer lugar, hay que destacar que Eusebio establece un claro vínculo entre la fortaleza del alma de Potamiana y su pureza virginal; la una no se entiende sin la otra. El de Cesarea también emplea un término militar o gladiatorial para hacer referencia al rechazo de Potamiana a las peticiones de matrimonio que le habrían realizado numerosos hombres: Potamiana sostiene “mil combates” contra ellos, como si de un soldado o una gladiadora se tratara.

Por otro lado, Eusebio aumenta la carga erótica al informar de que Potamiana se hallaba en la flor de la vida y que por lo tanto era una muchacha de gran belleza (como Perpetua). Soporta grandes tormentos, lo que contrasta con su juventud y da muestra de su resistencia y finalmente es abrasada junto a su madre Marcela, de quien no se tiene más noticia. Aquila, además de torturarla, le amenaza con entregarla a los gladiadores para que se aprovechen de su cuerpo:

Se cuenta al menos que el juez, cuyo nombre era Aquila, después de hacerla atormentar cruelmente por todo el cuerpo, finalmente amenazó con entregarla a los gladiadores para ultraje de su cuerpo, pero ella, después de reflexionar ensimismada breves instantes, al ser preguntada por qué decidía, dio tal respuesta que a los oídos de aquellos parecía sonar a algo impío. (*Eus., H. E.* 6.5.2)

Eusebio, de nuevo, vuelve a elevar la carga erótica del relato a través del empleo del cuerpo femenino en su concepto más físico, con esta amenaza del juez de hacer uso de Potamiana como un objeto sexual. Por otra parte, Aquila actúa tratando de destruir la feminidad, el pudor de Potamiana en lo que es un *tópos* frecuente en los textos martiriales. Ante esta amenaza ella se queda reflexionando ensimismada, lo que nos retrotrae a pasajes como el de Bíblida o el de Perpetua, que en momentos clave de la

historia martirial no parecen estar presentes y se encuentran sumidas como en una especie de letargo divino o reflexión. La respuesta de Potamiena a la pregunta de qué decidía –aunque Eusebio no nos informa de cuáles son las opciones, entendemos que son el sacrificar a los dioses romanos o ser enviada a un *ludus* para ser ultrajada por los gladiadores– causa un hondo impacto en los que la escuchan, ya que mientras está hablando recibe su sentencia. Desgraciadamente desconocemos qué pudo decir Potamiena. Sabemos de sus opiniones solo a través de lo que otros personajes dicen lo que ella les dijo, siempre, por tanto, de forma indirecta. Con todo. Es una joven y bella mujer que, a través de la palabra pública, propiedad eminentemente masculina, genera el estupor en los presentes.

Basíledes es el funcionario militar encargado de proteger a Potamiena de las iras del pueblo, que trata de humillar a la mártir con términos *akolástois*, que Velasco Delgado traduce como “intemperantes” (2008, 359) y Ruiz Bueno (2003, 470) como “obscenos”. Eusebio está describiendo a la plebe, como es habitual en estos textos, como una horda carente de sentido común y que es incapaz de controlar sus emociones. Basíledes actúa aquí como el protector de la integridad del cuerpo femenino, papel que en otras ocasiones se arroga la divinidad con actuaciones sobrenaturales. Potamiena, agradecida con el trato humanitario que está recibiendo por parte del militar, produce una escena que sitúa en la configuración progresiva de una nueva familia espiritual.

Basíledes, uno de los funcionarios militares, la tomó y la condujo para su ejecución. Como la turba intentaba molestarla y vejarla con palabras intemperantes/obscenas, él rechazaba y ahuyentaba a los insolentes y mostraba para con ella la mayor compasión y humanidad. **Ella, por su parte, aceptando la simpatía de la que era objeto, exhortaba a aquel hombre a tener valor, porque ella le reclamaría a su propio Señor nada más partir y en breve podría corresponder a lo que él había hecho por ella.** (Eus., *H. E.* 6.5.3)

Esta sinergia que se produce entre Potamiena y Basíledes culmina con la mujer instándole a ser valeroso, es decir, a comportarse como un hombre, porque ella, consciente de que su destino es el martirio, va a reclamar a la divinidad el poder favorecerle por el trato que Potamiena ha recibido de Basíledes. La mujer ha adquirido tal autoridad y prestigio espiritual que se contempla a sí misma en una posición capaz de poder reclamar a la divinidad el interceder por el militar.

Eusebio cuenta a continuación cómo es el final de Potamiena, con brevedad y con un elogio final, que retoma el tópico de la mártir en combate:

Dicho esto, afrontó con nobleza su fin mientras le iban derramando la pez hirviendo lenta y paulatinamente por los distintos miembros de su cuerpo, desde las plantas de los pies hasta el vértice de la cabeza. Y así fue el combate que libró esta joven digna de encomio. (Eus., *H. E.* 6.5.4-5)

Es la única acta que recoge el empleo de pez ardiendo y este es un detalle que Paladio (*H. Laus.* 3), con alguna variación, se encarga también de redactar (Musurillo, 1972, XXXVIII). De nuevo hay un uso material del cuerpo femenino: Eusebio se recrea en el cuerpo de Potamiena y en cómo se vierte la pez, con gusto por el detalle, cierta recreación en la tortura y en la contemplación del cuerpo desnudo y torturado de la joven y bella Potamiena.

Basíledes es exigido por sus compañeros, por alguna razón que Eusebio no especifica, a realizar un juramento, que quizá sea de fidelidad al emperador (Mentxaka, 2012a, 243). El soldado alude al Evangelio (Mt 5, 33-34) y se niega al ser cristiano, haciendo pública su declaración. Sus compañeros no le toman en serio y piensan que se trata de alguna especie de broma, pero ante la continua negación a hacer el juramento, es llevado ante el juez y encerrado en prisión. Sus “hermanos en Dios” acuden a visitar a Basíledes a la cárcel, intrigados por la súbita decisión del militar, y este les responde que Potamiena se le había aparecido tres días después de su martirio:

Cuando sus hermanos en Dios se llegaron a él y trataron de informarse de la causa de esta repentina y maravillosa decisión, **se cuenta que dijo que Potamiena se le había aparecido durante la noche, tres días después de su martirio, le había ceñido la cabeza con una corona y le había dicho que ella había pedido al Señor gracia por él, que había obtenido lo pedido y no tardando mucho lo tomaría consigo.** (Eus., *H. E.* 6.5-6)

El símil entre la figura de Jesús y la de Potamiena es evidente: Jesucristo se aparece resucitado a sus discípulos al tercer día, de la misma forma que Potamiena lo hace ante el soldado Basíledes al tercer día de su martirio tras haber sido quemada viva. Al igual que le había manifestado en vida, Potamiena ha intercedido por él ante la divinidad, ha obtenido su gracia y por eso le ciñe la corona de la victoria martirial. La aparición de Potamiena confirma así el prestigio espiritual de la mujer alejandrina, un prestigio alcanzado en vida con la virginidad y fortalecido con su muerte. Además, el propio Basíledes afirma que la razón de su decisión de negarse a jurar había sido la propia aparición de Potamiena, con lo que la capacidad de transformación y de persuasión de la mártir es evidente. Basíledes es bautizado en prisión y decapitado al día siguiente.

Por último, Eusebio cuenta que, de la misma forma que Potamiena se le había aparecido a su soldado guardián Basíldes, la mártir se aparece a muchos habitantes alejandrinos que acuden en masa a aprender la doctrina cristiana porque Potamiena les había exhortado a tal fin, con lo que de nuevo su autoridad espiritual y su capacidad de persuasión vuelven a quedar de manifiesto.

Como ya ha quedado establecido, hay una segunda versión algo diferente contada por Isidoro de Alejandría, que la había escuchado a su vez de labios del eremita egipcio Antonio, recogida por Paladio en la *Historia Lausiaca* (3); este último, a diferencia de Eusebio, sitúa la ejecución de Potamiena y Basíldes bajo el reinado de Maximiano (286-305).

5.2.6.2. Martirios en Alejandría durante la persecución de Decio

La ciudad egipcia de Alejandría volvió a ser testigo de persecuciones de cristianos durante el gobierno de Decio y sus edictos. Tras la muerte de Filipo el Árabe (244-249), en el que los cristianos pudieron disfrutar de un periodo de relativa tranquilidad y prosperidad⁴⁴⁵, Decio (249-51) llegó al poder. Desgraciadamente, su breve gobierno apenas es conocido, dado que su biografía en la *Historia Augusta* se ha perdido, pero además de las fuentes epigráficas y numismática contamos con referencias de autores contemporáneos como Dionisio de Alejandría o Cipriano de Cartago. No obstante, en la historiografía cristiana Decio se convertirá en el prototipo del perseguidor (Lact., *Mort. pers.* 4; Oros., *Hist.* 7.22).

No se conserva el texto del edicto, por lo que solo se conocen las medidas adoptadas. No era directamente anticristiano, ya que todos los habitantes del imperio estaban destinados a sacrificar⁴⁴⁶. Cipriano da buena cuenta de lo que podía ocurrir a aquellos que no sacrificasen en una de sus cartas: el destierro, la pérdida del patrimonio, los tormentos, etc. Con estas medidas Decio quería eliminar el problema del cristianismo logrando la apostasía de sus miembros, puesto que eran ya un *tertium genus* en el imperio; en ese sentido el edicto sí causó importantes reveses a una Iglesia

⁴⁴⁵ Tanto Eusebio de Cesarea (*H. E.* 6.34) como Jerónimo (*Vir. ill.* 54) afirman que Filipo el Árabe se trata del primer emperador cristiano.

⁴⁴⁶ Sobre los motivos del edicto, cf. SORDI (1978 y 1988, 99-105), FIROLAMO (1997), MUNIER (1979, 249 ss.), SANTOS (1994-95) o GIORDANO (1966).

en continuo crecimiento: fue una persecución a la que se le conoce más por su número de desafectos que por el número de mártires (Castillo Maldonado, 1999, 364)⁴⁴⁷.

Como ocurrió con la historia general del cristianismo, la intensidad del cumplimiento del edicto dependió en gran medida del celo con el que lo cumplieron las autoridades. En regiones como África o Alejandría se sucedieron pasajes de gran tensión. Se puede conocer lo que ocurrió gracias a que Eusebio de Cesarea reproduce en la *Historia Ecclesiastica* (6.40.1-42) las cartas enviadas por Dionisio, obispo de Alejandría (247-264) y discípulo de Orígenes. El edicto de Decio llega a Alejandría con prontitud (quizás a finales del año 248), coincidiendo con el propio levantamiento de este emperador (Velasco Delgado, 2003, 413), aunque las persecuciones parecen responder a las soflamas de un adivino del que Dionisio no concreta el nombre. En una epístola que Dionisio envió a Fabio, obispo de Antioquía, aquel narra los martirios acaecidos en la ciudad egipcia; en este texto encontramos muchos de los puntos comunes que ya se han estudiado, en cuanto que la persecución contra los cristianos se plantea como un ejercicio de culto demoníaco ejecutado por los paganos:

Entre nosotros, la persecución no comenzó por el edicto imperial, sino que se anticipó un año entero. **Tomando la delantera en esta ciudad el adivino y autor de males, quienquiera que él fuese, agitó y excitó contra nosotros a las turbas de paganos** reavivando su celo por la superstición del país. Por él excitados y tomándose toda licencia para su obrar impío, comenzaron a pensar que solamente era religión este acto de culto demoníaco: desear asesinarlos. (Eus., *H. E.* 6.41.1-2)

El comportamiento de las masas identifica a estos gentiles con una horda de bárbaros saqueadores, hasta el punto de que Alejandría se presenta como una ciudad tomada por el enemigo (Eus., *H. E.* 6.41.5). Destaca también la descripción sumamente negativa que se hace de los que, por el edicto de Decio, acaban apostatando:

Lo cierto es que todos estaban aterrados, y muchos de los más conspicuos, unos comparecían enseguida, muertos de miedo; otros, con cargos públicos, se veían llevados por sus propias funciones, y otros eran arrastrados por los amigos. **Llamados por su nombre, se acercaban a los impuros y profanos sacrificios, pálidos unos y temblorosos, como si no fueran a sacrificar sino a ser ellos mismos sacrificios y víctimas para los ídolos, tanto que el numeroso público que les rodeaba se mofaba de ellos, pues era evidente que para todo resultaban unos cobardes, para morir y para sacrificar;** algunos otros, en cambio, corrían más resueltos a los altares y llevaban su audacia hasta sostener que

⁴⁴⁷ Celerino sostiene en una carta a Luciano que la situación en Roma era un naufragio nefasto (Cypr., *Ep.* 21.2). Obispos como Reposto de Sutunurca encabezó una procesión en la que aconsejó apostatar a sus fieles (Cypr., *Ep.* 59.10).

jamás anteriormente habían sido cristianos. A ellos se refiere la muy verdadera predicación del Señor, que difícilmente se salvarán. (Eus., *H. E.* 6.41.11-12)

A estas consideraciones hay que sumar otro *locus* frecuente: la descripción de sujetos que no deberían responder a los cánones de la masculinidad en la Antigüedad como encarnaciones de la masculinidad ideal. Ejemplo de ello son el anciano Metras, que se niega a proferir palabras impías y es salvajemente torturado (Eus., *H. E.* 6.41.3) y Juliano, un hombre entrado en años, enfermo de gota e incapaz de tenerse en pie, que junto con Cronión, se niega a confesar al Señor y es paseado en camello por toda la ciudad mientras es azotado y finalmente abrasado en cal viva (*ibid.* 6.41.16). Por otro lado, hay un joven de nombre Dióscoro, de unos 15 años de edad, al que el juez trata persuadir y seducir con palabras y al que tortura, pues, como el mismo Dionisio escribe, le suponía fácil de engañar por su juventud y, debido a esta, tampoco iba a ser capaz de poder soportar los duros tormentos. Tal es el impacto que causa la resistencia y la fortaleza del muchacho que el juez, frente a otros a los que entrega al fuego, decide dejar libre a Dióscoro por sus sabias respuestas en el interrogatorio y le concede un periodo de reflexión. Dionisio dice que el joven se encuentra con ellos sano y salvo en espera de un combate más prolongado (*ibid.* 6.41.19-20).

A esto le sigue una escena muy significativa: un grupo de soldados y un anciano contemplan cómo un hombre que está siendo juzgado está a punto de apostatar, lo que provoca que empiecen a rechinar los dientes y a gesticular. Antes de ser detenidos, ellos mismos se confiesan cristianos y acuden corriendo al estrado, lo que desata el miedo entre los jueces:

Todo un piquete de soldados: Ammón, Zenón, Tolomeo, Ingenes, y con ellos un anciano, Teófilo, se hallaba de pie delante del tribunal. **Se estaba juzgando a un hombre por ser cristiano, y cuando ya se iba inclinando hacia la apostasía, aquéllos, que estaban presentes, empezaron a rechinar los dientes y hacían señas con el cuerpo y extendían las manos y gesticulaban con todo el cuerpo.** Todos se volvieron hacia ellos y, entonces, antes de que les prendieran por otros motivos, **ellos mismos se adelantaron corriendo hacia el estrado, diciendo que eran cristianos, por lo que tanto el gobernador como sus asistentes se llenaron de miedo y parecía que, mientras los reos se mostraban animadísimos para lo que iban a padecer, los jueces estaban acobardados.** Y así aquellos soldados salieron en triunfo del tribunal rebosantes de gozo por su testimonio: Dios los hacía triunfar gloriosamente. (Eus., *H. E.* 6.41.22-23)

En un texto tan breve se aprecian numerosos *tópoi*: ellos mismos se confiesan cristianos, con lo que todo surge de iniciativa propia, son ellos los que ejercen el control de la situación imponiendo su voluntad (aunque es Dios es el que les hace triunfar y el

que ejerce el control definitivo) mientras que los jueces, los depositarios de la autoridad y supuestamente masculinos, tienen miedo y se acobardan. También está presente el característico lenguaje militar: soldados, triunfo, etc.

Dionisio refleja una cuestión que también se vivirá en la Cartago de Cipriano: quienes han sufrido la violencia de la persecución pero que aún se encuentran vivos y que son “asesores de Cristo y partícipes de su reino y de su juicio” (Eus., *H. E.* 6.42.5), esto es, los *confessores*, intervienen activamente, excediéndose de sus atribuciones, en la cuestión de la aceptación de los *lapsi*, aquellos caídos en la apostasía durante el edicto que mostraban su arrepentimiento y su voluntad de reincorporarse a la comunidad.

Entre los mártires de Alejandría han quedado registrados también los casos de varias mujeres, aunque Dionisio, al igual que con el caso de los hombres, se limita a narrar las torturas padecidas y el método de ejecución. La primera es Quinta, a la que conducen a un templo para que adore a los ídolos. Ella se niega y, con los pies atados, es arrastrada por todo el empedrado de la ciudad mientras le azotan para acabar de vuelta en el templo, donde muere lapidada:

Luego fue una mujer creyente, llamada Quinta; la condujeron al templo de los ídolos y querían forzarla a entrar, pero como ella se volviera horrorizada, la ataron por los pies y la arrastraron por toda la ciudad sobre el escabroso empedrado, chocando contra las piedras de moler, a la vez que la iban azotando, y volviéndola al mismo lugar, la apedrearon. (Eus., *H. E.* 6.41.4)

Se aprecia en la actitud de Quinta ciertos rasgos de feminidad, porque, aunque ella es forzada a entrar, lo que demuestra una firme determinación por no hacerlo, se vuelve del templo presa del horror ante la visión de los ídolos de los que reniega. Esta pequeña muestra de emotividad choca con la serenidad impertérrita de otras mártires, aunque es un horror que nace de la firmeza de su fe. Su muerte prosigue con la crudeza del estilo narrativo y con una inusitada violencia por parte de la autoridad sobre un cuerpo femenino que ha osado desafiarla.

Posteriormente, Dionisio informa de la anciana Apolonia, una virgen a la que golpean en el rostro, anatomía donde reside la feminidad, con tanta dureza que le hacen saltar todos los dientes (mientras que es difícil encontrar a un mártir al que le hagan esto). Una brutalidad extrema se desata contra un sujeto en principio doblemente débil por su feminidad y avanzada edad. Levantan una hoguera en la ciudad y la amenazan con ser quemada viva en caso de que no pronuncie impiedades junto a ellos. Apolonia

solicita que dejen un pequeño hueco y, aprovechando la ocasión, se arroja ella misma sobre el fuego y muere calcinada, en una acción muy similar a la que protagoniza Agatónica en una de las versiones del martirio de Carpo y Papilo. Apolonia es una mujer que al fin y al cabo impone su voluntad y si muere es porque así lo quiere:

Pero hay más; también prendieron entonces a la anciana Apolonia, virgen admirabilísima. Al golpearla en sus mejillas le hicieron saltar todos los dientes, y levantando una hoguera delante de la ciudad, amenazaban con quemarla viva sino profería, junto con ellos, las proclamas de la impiedad. **Ella entonces pidió un breve espacio y, una vez suelta, se lanzó de un fuerte salto al fuego y quedó totalmente abrasada.** (Eus., *H. E.* 6.41.7)

Apolonia es heredera de una tendencia que se ha podido observar en personajes femeninos previos como Agatónica, aunque sin ser tan radical. Por una parte, demuestra su astucia y logra que las autoridades se desentiendan brevemente de ella, lo que es aprovechado por la anciana. Esta da además un gran salto para abalanzarse a las llamas. Este potente salto contrasta con su ancianidad y el consiguiente cuerpo frágil y quebradizo y parece más propio de un atleta con un cuerpo en plenitud de facultades. Por otro lado, el hecho de que sea ella –por propia voluntad, aunque se limita a adelantar una acción inevitable que se iba a consumir pronto– la que se arroja a las llamas, presenta a una mártir que ejerce el control, no ya de la situación sino de su propio cuerpo, del que dispone a voluntad para abrasarlo en las llamas. Es un acto de autonomía llevada hasta las últimas consecuencias y un caso muy significativo a la hora de acercarse al fenómeno del martirio voluntario femenino en la Antigüedad cristiana.

Por último, Dionisio informa de otras cuatro mujeres que son ajusticiadas, aunque solo se ha conservado el nombre de tres. Una de ellas es Ammonaria, una virgen que desde el primer momento es presentada como poseedora de una férrea voluntad que impide que sea persuadida, puesto que el juez, furioso e incapaz de controlar sus emociones, ordena que sea torturada con saña en cuanto Ammonaria adelanta que no va hacer nada ordenado por el juez. La segunda es la anciana Mercuria y la tercera Dionisia, madre de muchos hijos “a los que no amó, sin embargo, por encima del Señor” (Eus., *H. E.* 6.41.18). De nuevo está presente el tópico del abandono familiar, la mujer que se desvincula de sus obligaciones y convenciones terrenales para alcanzar la excelencia cristiana con su martirio. El juez, por miedo a ser vencido por unas mujeres a las que las torturas no hacían mella, ordena que sean pasadas por la espada:

[...] **se sintió el juez avergonzado ante la ineficacia de sus torturas, y para no ser vencido por unas mujeres**, hizo que murieran a espada y no probaran ya más tormentos; de hecho, los había soportado por todas ellas, como paladín suyo, Ammonaria. (Eus., *H. E.* 6.41.18)

Dionisio presenta aquí el deber de amar al Señor por encima de todo lazo terrenal, el amor y la fidelidad a la divinidad por encima de la institución familiar tradicional. De nuevo se refiere al juez como un cobarde carente de justicia y de masculinidad, que castiga a las mujeres sin objeto alguno y que es vencido por ellas, que es al fin y al cabo lo que tanto temía. Además, Ammonaria aparece como la valedora de la anciana y de la madre, en una narrativa de gran carga emotiva: las tres mujeres, aun presentadas muy brevemente, responden a los perfiles desarrollados en esta etapa del cristianismo: la virgen, la anciana (probablemente viuda) y la madre de una numerosa prole. Ammonaria, por su parte, más allá de las ya habituales redes de solidaridad femeninas que se establecen entre estos personajes martiriales, parece soportar el peso de la tortura por las tres, como si la virginidad comenzase a destacar como virtud por encima de las otras dos.

5.2.7. Martirio de Pionio (Sabina): cuando la mujer se ríe ante el peligro

Eusebio de Cesarea menciona asimismo la muerte de Pionio como parte de una serie de martirios que habían quedado recogidos junto con el de Policarpo en una carta enviada por la iglesia de Esmirna (*H. E.* 4.15.46-47). Él mismo remite a las actas de Pionio, que formaban parte de una *Recopilación de antiguos martirios*, hoy perdida, que recogería las actas de los mártires caídos antes de la “gran persecución” de Diocleciano. Eusebio sitúa el martirio de Pionio, junto con el del marcionita Metrodoro, en la misma época que el de Policarpo, cuya fecha ha sido muy discutida en el ámbito académico, como ya se ha indicado previamente (cf. p. 164). Grégoire, Orgels y Moreau (1961, 72 ss.) sitúan la muerte de Pionio con proximidad al martirio de Policarpo (que ellos retrasan al año 177), pero alegan que las actas se redactaron en la primera mitad del siglo IV⁴⁴⁸. No obstante, la mayoría de estudiosos sitúan la muerte de Pionio en tiempos de Decio. Las actas informan que los hechos sucedieron en el segundo consulado de este emperador, el cuarto día antes de los idus de marzo (*M. Pion.* 23)⁴⁴⁹. Así, ateniéndose al estilo literario de las actas, que le recuerdan a la carta de los mártires de Lyon y Vienne y al estilo homilético de sus discursos de Pionio, cargados de ironía y antisemitismo, Musurillo (1972) sitúa las actas en las últimas décadas del siglo III. Delehaye (1921, 27) admitía que en el texto griego hay notables lagunas, pero que en los discursos de Pionio hay fragmentos autobiográficos que pudieron ser escritos por el mismo Pionio y luego el redactor, de la misma época del mártir, añadiría alguna sección al comienzo y al final del texto.

⁴⁴⁸ El *Martirio de Pionio* se ha conservado en una redacción griega y en dos versiones latinas divergentes entre sí, además de una traducción al armenio y al eslavo, que también guardan algunas diferencias con la edición griega. Son en general textos muy reelaborados, que hacen difícil discernir cuáles son los elementos auténticos. VELASCO DELGADO pone en duda que se trate de las actas que pudo manejar Eusebio (2003, 234, n. 119). La edición latina fue editada por Ruinart en sus *Acta Martyrum* y es la traducida por Ruiz Bueno (2008) y por los bolandistas (*AASS.*, Febr. I, 37-46). MUSURILLO traduce en cambio la versión griega a partir de la edición de GEBHARDT (“Das Martyrium des heiligen Pionius”, *Archiv für slavische Philologie* 18.1-2 [1896], 156-71). Para el análisis del breve papel que Sabina desempeña en las actas de Pionio me basaré en ambas traducciones, pues la griega transmite algo más de información y así se señalará en su momento.

⁴⁴⁹ Un sábado que MUSURILLO (1972, 167, n. 53), en caso de que este pasaje fuera auténtico, sitúa en el 12 de marzo del año 250. También hay menciones a la persecución de Decio (*M. Pion.* 2) y de su edicto (*M. Pion.* 3), pero MUSURILLO (*ibid.*, XXXIX) señala que el marcado desinterés del texto por lo jurídico y por describir el trasfondo legal no permiten confirmar esta datación, ya que ni los interrogatorios ni el aprisionamiento parecen responder a lo que cabría esperar de la ejecución de un edicto imperial, con lo que el autor de las actas puede estar mezclando elementos propios de tiempos anteriores y posteriores al reinado de Decio.

Es un martirio notablemente largo en comparación a otros textos martiriales contemporáneos, de gran complejidad, con prolongados discursos contra miembros de las élites locales y militares de las ciudades del este romano: un *neôkóros* o sacerdote del culto imperial, un abogado (*agoraíós*), un rétor local, el líder de los juegos de gladiadores, oficiales imperiales y el propio procónsul.

Junto con Pionio, maestro y presbítero de la iglesia de Esmirna, son arrestados Sabina y Asclepiades, y también Macedonia y otro presbítero de nombre Lemno, en el aniversario del *dies natalis* del mártir esmirniota Policarpo (*M. Pion.* 2), con lo que la conexión entre Pionio y Policarpo es clara, incluso con la tradición apostólica, pues se entendía que Policarpo había llegado a conocer personalmente a los apóstoles (Ste. Croix, 1963, 26). Pionio, que gracias a una visión del día previo sabía que iban a ser arrestados (de la misma forma que Policarpo), decide echarse una soga al cuello y también en los de Sabina y Asclepiades, para que aquellos que los iban a detener entendiesen que, a diferencia de otros que habían sido conducidos a sacrificar, ellos ya habían tomado la determinación de ser enviados a prisión (*M. Pion.* 2). Musurillo (1972, 137) destaca que este “macabro” invento de Pionio es un símbolo de la determinación de los mártires a perseverar hasta la muerte. El autor de las actas está constatando desde el principio que toda esta historia es producto de una decisión meditada por parte de los mártires, entre ellos Sabina, con lo que todo lo que ocurre es un cumplimiento de su voluntad. Cuando es preguntado por la cadena, el mismo Pionio contesta que ellos han hecho su decisión de no ir al templo de Némesis sino a la cárcel pública y que es su decisión estar en cadenas.

Entonces el otro (un tal Alejandro, hombre maligno entre la plebe), burlándose de las cadenas del bienaventurado mártir, le dijo: “¿Qué significan esas cadenas?” Respondió Pionio: “**Que no queremos que nadie crea, al vernos pasar por la ciudad, que nos dirigimos a ofrecer sacrificio ni que nos lleváis, como a los demás, a los templos de los dioses. Y juntamente, para que entendáis que no necesitamos se nos interrogue, pues de nuestra libre voluntad nos apresuramos a ir a la cárcel.**” (*M. Pion.* 6)⁴⁵⁰

Los mártires son llevados al foro por orden del néocoro del templo, de nombre Polemón. Este lugar se llena de gentes hasta el punto de quedar abarrotado. La muchedumbre, como viene siendo habitual en este tipo de textos, es descrita de forma negativa, pues se destacan aspectos como que se empujan entre ellos para obtener una

⁴⁵⁰ La traducción de RUIZ BUENO (2003) es a partir del texto en latín. Se señalarán las diferencias respecto a la versión original griega cuando estas sean significativas.

mejor vista y que hasta los tejados estaban llenos de gente, poniendo de manifiesto el caos y la falta de control de la situación, en contraste con la serenidad con la que actúan los mártires (*M. Pion.* 3). El acta griega se refiere a que el foro estaba a rebosar de griegos, judíos y mujeres (Musurillo, 1972, 139), como si las mujeres formasen un colectivo aparte cuando étnicamente serían griegas o judías, mientras que la latina hace notar que “entre las turbas había catervas sin número de mujeres, sobre todo judías” (Ruiz Bueno, 2008, 614). Ambas versiones hacen mención a que, debido a que era Sabbath, las mujeres permanecían sin hacer nada, en lo que es un síntoma del antisemitismo que rezuma el texto, y que muestra a unas mujeres desocupadas curioseando lo que está ocurriendo en el foro.

Sabina protagoniza un breve pasaje en el que Polemón le dice a Pionio que, ya que no va a sacrificar, que al menos acuda al templo:

In hac sermonum altercatione Sabinam aspexere ridentem. Ad quam, quasi minantes, terribili voce dixerunt: “¿Rides?”. Illa respondit: “Rideo, si Deus vult, quia Christiani sumus”. Tum illi: “Passura es, inquiunt, illa quae novis. Quae non sacrificant enim, lupanaribus deputatae praestant meretricibus collegium, et lenonibus supplementum”. Illa respondit: “Quidquid Deo placet”. (M. Pion. 7)

Como el pueblo se disponía a ir al teatro para escuchar mejor, sentados en las graderías, las palabras del bienaventurado mártir, alguien se acercó a Polemón y le dijo en tono de persuasión que si le concedía al bienaventurado mártir hablar se originaría algún tumulto en el pueblo. Recibida esta observación, Polemón trató de obligar a Pionio con estas palabras: “Si te niegas a sacrificar, ven por lo menos al templo”. Respondió Pionio: “No conviene a vuestros ídolos que nosotros entremos en los templos”. Entonces Polemón: “¿Luego de tal modo te has cerrado de alma que no haya manera de persuadirte?” Y Pionio: “¡Ojalá pudiera yo moveros y persuadiros a vosotros a que os hagáis cristianos!” Algunos, haciendo burla de esta palabra, dijeron a gritos: “¡Dios nos libre, aunque nos quemem vivos!” Pionio replicó: “Peor es arder después de la muerte”. **En medio de este altercado de palabras, vieron que Sabina se reía y, como amenazándola, con fiera voz, le dijeron: “¿Te ríes?” Respondió ella: “Me río – así lo quiere Dios – porque somos cristianos”. Entonces ellos: “Tendrás que sufrir lo que sabes. Porque las que ya no quieren sacrificar, se las destina a los lupanares, y allí hacen compañía a las meretrices y ganancia para los rufianes”. Ella respondió: “Sea lo que Dios quiera.”** (*M. Pion.* 7)⁴⁵¹

Sabina está desafiando en público a Polemón, riéndose abiertamente en presencia de sus hombres. Polemón contrataca diciendo que aquellas mujeres que no sacrifican son llevadas a los burdeles, con lo que se repite la habitual acción-reacción: una mujer desafía al representante de la autoridad masculina/política y este le amenaza

⁴⁵¹ La versión griega añade a la primera respuesta de Sabina que aquellos que creen en Cristo van a reír sin dudar en eterno gozo (MUSURILLO, 1972, 147).

con ser llevada a un lupanar para ser vejada y humillada y que su pudor y *feminitas* se echen a perder. El tópico de los cristianos en el burdel es ya denunciado por Tertuliano en su *Apología* (50, 12), aunque, para Romanacce (2014), la primera mención fiable es esta del *Martirio de Pionio* (y el de Potamiana, amenazada con el *ludus*). El motivo de los lupanares, frecuente en los autores cristianos, sirve más como amenaza e intimidación que como castigo⁴⁵². Además, lo habitual es que, si finalmente esto finalmente tiene lugar, la pureza de la mujer queda inmaculada.

Ante esta amenaza Sabina responde que Dios hará cumplir su voluntad, restando capacidad de control a los magistrados paganos: todo lo que está ocurriendo sucede por ser voluntad divina. Por otra parte, Polemón demuestra no ser netamente masculino, pues se deja convencer de que dejar hablar a Pionio podía desencadenar un tumulto popular. Por lo tanto, Polemón es persuadido por un argumento débil, y la plebe, siempre presta al desorden, es descrita como un conjunto de sujetos irracionales al que Polemón no puede controlar.

A continuación, se produce el interrogatorio entre Polemón y Sabina, después de que Pionio haya confesado su fe. Pionio recomienda a Sabina que cambie su nombre, pues en caso de que facilitara el verdadero, podía volver a caer en manos de su inmoral dueña anterior (*M. Pion.* 9). La versión griega añade información que está ausente en la latina (Musurillo, 1972, 147): el nombre de esta dueña es Polita y esta, en tiempos de Gordiano, que solo fue emperador unos pocos días en el año 238, decidió abandonar a Sabina amordazada en el monte para hacerla desistir de su religión:

Luego se acercó a Sabina. Pero antes Pionio se dirigió a ella: “Hazte llamar Teodota”. Esto lo hizo para que, debido a su nombre, no cayese en manos de la inmoral Polita, que había sido su última dueña. Durante el reinado del emperador Gordiano esta mujer, en un intento de hacer a Sabina cambiar de fe, amarró y abandonó a Sabina en el monte, pero allí recibió secretamente sustento por parte de sus compañeros de fe. Después de esto, sin embargo, se hicieron esfuerzos por liberar a Sabina de Polita y, aunque durante la mayor parte vivió con Pionio, fue capturada en la presente persecución (*M. Pion.* 9.3). Trad. propia a partir de Musurillo, 1972.

Este pasaje recuerda vivamente a los sucesos que protagonizan otras mujeres mártires como Ágape, Quionia e Irene, aunque en este caso viven en los montes para huir de los edictos de Diocleciano. El cristianismo se nos muestra como una fuerza potencialmente peligrosa para el orden social, al menos fomentando la promoción

⁴⁵² Cf. Eus., *M.P.* 5.3; Aug., *Civ.* 1.26; Ambr., *Virg.* 2.4.23.

espiritual de los esclavos, aunque no supuso ningún cambio a este respecto en lo que al orden social se refiere. Así, para evitar que Polita identifique a su antigua esclava, Sabina contesta que se llama Teodota, tal y como le había recomendado Pionio y que significa “don de Dios”. Pascoe (2007, 10 y 11) señala que –a pesar de que en el acta que está siendo redactada durante el juicio habría quedado registrada el nombre de Teodota– el martirólogo se sigue refiriendo a ella con el nombre de Sabina y no vuelve a aparecer este nombre falso, con lo que es posible que el editor esté intentando armonizar dos actas del martirio de Pionio: el acta oficial en la que estaría registrada el nombre de Teodota y otra donde solo aparecería el nombre de Sabina. A su nuevo nombre le siguen prácticamente las mismas respuestas que había realizado Pionio antes que ella, como si de un eco de las palabras de su maestro se tratara:

Le dijo, pues, Polemón: “¿Cómo te llamas?” Respondió ella: “Teódota y cristiana”. Polemón: “Si eres cristiana, ¿de qué Iglesia?” Ella: “De la católica”. Polemón: “¿A qué Dios das culto?” Respondió ella: “Al Dios omnipotente que hizo el cielo y la tierra, el mar, y cuanto en ellos se contiene, a quien hemos conocido por su Verbo, Jesucristo.” (*M. Pion.* 9)

Sabina, aquí como Teodota, es decir, como “don o regalo de Dios”, no solo hace la confesión de la fe, sino que además se muestra como una guardiana de la ortodoxia, aspecto que se desarrollará notablemente con el culto a los mártires. También hace gala de sus conocimientos de la Biblia, al citar, como viene siendo muy habitual, el salmo 146. Hay que tener muy presente que nos hallamos ante mujeres que mueren por aquello que conocen y comprenden y a lo que no quieren renunciar.

Después del interrogatorio los condenados son llevados a prisión. El camino por el foro está de nuevo tan abarrotado de gente que Sabina permanece al lado de Pionio y se agarra a su túnica. Esto provoca las burlas de algunos allí presentes:

Cumque Sabina lateri eius, cavens incursum populi, vincta properaret, ait quidam: “Sic tunicam eius tenes, quasi lacte illius carere formides.” (*M. Pion.* 10)

Y como Sabina, por miedo a ser atropellada de la turba, se pegara, atada como estaba, al lado de Pionio, alguien le dijo: “Así te agarras a su túnica, como si temieses verte privada de su leche.”

El tono burlesco y despectivo de esta frase refleja por otra parte la cercana relación de Pionio y Sabina, para quien su maestro es un referente de protección, lo que es percibido también por la muchedumbre pagana. De hecho, el término griego que el autor sitúa en boca de los allí presentes, *apotíthios*, es el que hace referencia a

abandonar la leche materna, como si Pionio fuese una especie de figura maternal para la mártir, a la que alimenta espiritualmente hasta su bautismo de sangre. De la misma forma que ocurría con el caso del baño en sangre de Saturo, el autor recoge unas palabras sarcásticas con las que la muchedumbre se burla de los mártires y que incluso parecen cuestionar la masculinidad de Pionio al referirse a él como una madre. Pero aquí parecen cobrar un nuevo sentido para una un hombre y una mujer esclava y huida que convivían como hermanos⁴⁵³.

En la cárcel se encuentran con el mencionado Lemno y con Macedonia, de la que ahora se nos informa que pertenece al pueblo de Carine, y con Eutiquio, que forma parte de la secta de los frigios, esto es, de los montanistas⁴⁵⁴.

Sabina vuelve a ser la víctima de nuevas burlas una vez han sido arrastrados al foro, pero se niegan a participar de los sacrificios y entre abucheos y golpes son de nuevo llevados a la cárcel:

[Sabina]: *“Quae est mea patria? Ego Pionii soror sum.”* (*M. Pion.* 18)

Mientras otra vez se dirigían a la cárcel, aquellos sacrílegos los colmaron de injurias y burlas. Uno, por ejemplo, le dijo a Sabina: “¿No podías tú morir en tu patria?” Sabina respondió: **“¿Cuál es mi patria? Yo soy la hermana de Pionio.”** (*M. Pion.* 18)

Las actas recrean así la configuración de la familia cristiana como generadora de vínculos espirituales que unen estrechamente a los mártires. Desconocemos cuál es la patria de Sabina, aunque no debe ser esmirniota. Las actas terminan con la tortura y ejecución de Pionio por orden del procónsul Quintiliano, mientras que no se nos informa del destino de Sabina y de Asclepiades, ni tampoco del de Macedonia y Lemno.

Pionio es sin duda el gran protagonista de este texto. En sus escasas intervenciones, Sabina y Asclepiades contestan al unísono, funcionando casi como un pequeño coro que actúa a modo de caja de resonancia de las palabras de Pionio, o a modo contestatario de los magistrados paganos (*M. Pion.* 3, 15, 18). Pionio es, al igual

⁴⁵³ Además, es una secuencia que guarda una estrecha similitud con el pasaje evangélico de la mujer que toca el manto a Jesús entre la muchedumbre (Mc 5, 25-36).

⁴⁵⁴ DELEHAYE (1921, 29) señaló que la presencia de esta hereje en el acta da buena prueba de su autenticidad, porque la Iglesia no podría aprobarlo.

que su compatriota Policarpo, el paradigma de cómo el cristianismo se apropia de las convenciones grecorromanas elaboradas en torno a la masculinidad⁴⁵⁵.

⁴⁵⁵ En este sentido, destacan especialmente dos discursos apologéticos (*M. Pion* 4; 12-14), extraordinariamente prolongados y con elevado tono antisemita, al igual que las actas del anciano Policarpo, que retratan al judío como el enemigo acérrimo del cristianismo.

5.2.8. Martirio de Ágape, Quionia e Irene: protegiendo las Escrituras

El acta martirial de Ágape, Quionia e Irene, hermanas y vírgenes, junto con otras compañeras como Casia, Filipa y Eutiquia, es un documento que recoge la muerte de estas mujeres en Tesalónica, en la actual Macedonia, en el año 304, fecha que es facilitada por el mismo texto (*M. Agap.* 7).

La de Diocleciano (284-308) fue la persecución más larga y cruenta a la que se enfrentó el cristianismo, de nuevo en paz tras el reinado de Galieno (260-268)⁴⁵⁶. El cristianismo había ido creciendo hasta el punto de que en algunas ciudades orientales era un elemento discordante que amenazaba la estabilidad y homogeneidad del Imperio (Castillo Maldonado, 1999, 395). De la misma forma que en el año 297 se había establecido un edicto antimaniqueo, había que eliminar la disidencia⁴⁵⁷.

El primer edicto se sucede a comienzos del año 303, prohibiendo las reuniones culturales públicas y ordenando la demolición de iglesias y la confiscación y destrucción de libros⁴⁵⁸. El edicto se fue extendiendo, aunque por ejemplo la parte dominada por Constancio Cloro apenas tuvo consecuencias, hasta el punto de que Eusebio niega que se aplicase el decreto (*H. E.* 8.13). El segundo decreto se establece en primavera de 303 y ordena encarcelamiento de los líderes eclesiásticos y su obligación a sacrificar. El tercer edicto, de comienzos del año 304, ordena –como hiciera Decio– una *supplicatio generalis* que, al igual que en tiempos del mencionado emperador, provocó un importante número de *lapsi*.

El cardenal Sirlet (1514-1585) publicó por primera vez el acta griega de Ágape, Quionia e Irene; él mismo encontró un códice en el monasterio de Crypta-Ferrata, en el centro de Italia, que tradujo al latín. Surius y Ruinart la publicaron en su obra a pesar de que el bolandiano Godofredo Henschen (*AASS* Apr. 1, p. 245) dudara de su pureza y sinceridad. Posteriormente Tillemont, cargó contra esta tesis bolandista en su *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* (1702). Finalmente, Franchi de' Cavalieri (1902) –que recoge el acta griega original en la que se basó Sirlet para su traducción al latín– sin negar la autenticidad de su relato afirmaba que el acta es

⁴⁵⁶ Lactancio atribuye esta persecución a Galerio, mientras que exculpa a Diocleciano (*Mort. pers.* 11.3). Eusebio, no obstante, atribuye la persecución a Galerio y Diocleciano de forma alternativa (*H. E.* 8.13; 8.18).

⁴⁵⁷ Sobre las causas de la persecución, entre otros muchos, FIROLAMO (1997, 262).

⁴⁵⁸ Cf. *H. E.* 8.2, los mártires de Abitinia (*M. Saturnin.* 1), el prólogo de Eus., *M.P.*; Lact., *Mort. pers.* 13.

el resultado de tres procesos verbales diferentes, recogidos juntos por un hagiógrafo posterior, que les dio forma y los enmarcó con un prólogo y un epílogo.

Estas mujeres fueron víctimas del edicto de Diocleciano del invierno de 304, que ordenaba la pena de muerte para aquel que no sacrificara (*M. Agap.* 3), aunque el hecho de que se señale la obligación de entregar escrituras (5) retrotrae al primero de los edictos, de febrero del año 303, por lo que Ruiz Bueno (2003, 1032) sugiere que las hermanas habían escondido el año antes las escrituras en sus casas y luego se refugiaron en las montañas. El texto comienza con una vívida alabanza:

Y es así que los mismos demonios, cuya naturaleza no es visible, vencidos aun por mujeres, purísimas, cierto, y honestísimas y llenas del Espíritu Santo, son entregados al fuego. Tales fueron aquellas tres santas mujeres, oriundas de Tesalónica, ciudad que celebró el sapientísimo Pablo. (*M. Agap.* 1)

Las tres mujeres, de las que se resalta su castidad y la presencia del Espíritu Santo en ellas, vencen a los demonios. Su muerte sirve para destruirlos y devolverlos a las llamas a las que pertenecen. Desde el comienzo el redactor del acta plantea esta secuencia de acciones como parte de la lucha cosmológica que los mártires están llevando a cabo contra las fuerzas demoníacas. El hecho de que vayan a ser quemadas vivas no deja de tener cierto sentido teológico: están combatiendo el fuego con el fuego y durante el tiempo en el que están ardiendo se sobreponen al diablo y a su legión de demonios⁴⁵⁹. El breve momento que su cuerpo tarda en consumirse es suficiente para que conquisten a los demonios.

Tras permanecer escondidas en las montañas circundantes⁴⁶⁰, son prendidas al volver a casa:

Estallada la persecución del emperador Maximiano contra los cristianos, aquellas mujeres, que se habían a sí mismas adornado con todo linaje de virtudes, obedeciendo a las leyes evangélicas por su sumo amor a Dios y la esperanza de los bienes celestes, **imitando además el hecho de Abraham, abandonaron su patria, parentela y riquezas todas, y huyendo de los perseguidores, conforme lo enseñó Cristo, se dirigieron a un alto monte y allí se entregaban a las divinas oraciones. Y, cierto, su cuerpo había subido a la cumbre de un monte; pero su alma vivía en las alturas del cielo mismo.** Pero tan pronto fueron prendidas en el monte mismo, fueron conducidas al magistrado autor de la

⁴⁵⁹ Es una posible alusión al *Libro de Revelaciones* (Ap 12) por referirse al cielo contra el que se han rebelado.

⁴⁶⁰ MUSURILLO (1972, XLIII) apunta que estas mujeres y sus compañeras podrían formar parte de algún grupo consagrado, a pesar de que Eutiquia había sido una mujer casada. Si no, es difícil explicar cómo un grupo de mujeres jóvenes pudo arreglárselas por su cuenta en la montaña.

persecución, a fin de que, cumpliendo los demás preceptos divinos y manteniendo hasta la muerte su caridad para con Dios, alcanzaran la corona de la inmortalidad.
(*M. Agap.* 2)

Se vuelven a resaltar las virtudes de las que hacen gala las tres mujeres, obedientes en sumo grado a las enseñanzas divinas. Dejan atrás todo lo terreno (hogar, familia y riquezas) para cumplir con los preceptos de Cristo y de la misma forma que hizo Abraham, que vuelve a ser un atractivo elemento de comparación. Cuando están en el monte el autor señala que mientras que sus cuerpos habían subido a la cumbre, su alma vivía en las alturas del cielo mismo. Es una muestra de cómo el estatus del mártir y su lugar en los cielos se establecía antes de que tuviese lugar la ejecución y la confesión de la fe, aunque al referirse que el cuerpo de las tres mujeres permanece en la tierra, no se puede hablar de una ascensión a los cielos previa a la muerte.

El documento recoge tres audiencias. En la primera audiencia que tiene lugar, el escribano procede a la lectura de los condenados, en la que se encuentran Agatón, Ágape, Quionia, Irene, Casia, Filipa y Eutiquia. Agatón es el único varón de la lista. En el acta apenas hace acto de presencia salvo en el primer interrogatorio, donde pronuncia la respuesta formular “porque soy cristiano”. Sin embargo, es el primero en aparecer en la lista del redactor. Al final solo Ágape y Quionia, las veteranas del grupo, son quemadas vivas.

El interrogatorio se va sucediendo con las preguntas de Dulcecio y las respuestas de las condenadas, que en ocasiones parecen concatenadas. En efecto, las mujeres funcionan prácticamente como un coro, enlazando una intervención y una respuesta con la anterior:

Dulcecio: “Y tú, Ágape, ¿qué dices?”

Ágape: “**Yo creo en el Dios viviente y no quiero perder la conciencia de mis buenas obras**”.

Presidente: “¿Qué dices tú a esto, Quionia?”

Dijo ella: “**Como yo creo en el Dios vivo, no he querido hacer lo que tú dices**”.

Dirigiéndose a Irene, dijo el presidente: “Y tú, ¿qué dices? ¿Por qué no has obedecido al muy pío mandato de nuestros emperadores y césares?”

- “**Porque tememos a Dios**” – contestó Irene.

Presidente: “Y tú, Casia, ¿qué dices?”

- “**Yo quiero salvar mi alma**” – respondió Casia.

Presidente: “¿No quieres tomar parte en los sacrificios?”

- “De ninguna manera” – dijo ella.

Presidente: “Y tú, Felipa, ¿qué dices?”

Respondió ella: “**Yo digo lo mismo**”.

- “¿Qué es eso que dices?” – replicó el presidente.
- **“Que prefiero morir antes que comer sacrificios”.**
- Presidente: “Y tú, Eutiquia, ¿qué dices?”
- **“Yo digo lo mismo –respondió ella– también yo estoy dispuesta a morir antes que hacer lo que mandas (...).”** (*M. Agap.* 3)

Todas las respuestas son breves y tienen la función de contrastar el mandato de los emperadores con el dictado por la propia conciencia y los mandamientos divinos.

De las mujeres que engrosan el interrogatorio, Eutiquia (‘la que tiene buena suerte’, ‘afortunada’) es la única que merece la insistencia de Dulcecio, que, al igual que al comienzo del interrogatorio, conmina a la condenada a dejar atrás esta locura: “Yo te exhorto, Eutiquia, a que desistas de esta locura (*insania*) y vuelvas a pensamientos humanos. ¿Qué dices? ¿estás dispuesta a obedecer el edicto imperial” (3). Así, cuando llega el turno, Dulcecio le pregunta si tiene marido, a lo que ella responde que su marido murió siete meses atrás, a lo que el presidente pregunta de quién está embarazada. Eutiquia responde que el hijo es fruto del marido que Dios le dio. Así pues, se trata de una joven viuda (*M. Agap.* 3) que está preparada para morir como una esclava del Dios omnipotente. No obstante, a diferencia de lo que suele ser costumbre, Dulcecio no apela al hijo de Eutiquia para tratar de hacer cambiarla de parecer, quizás porque se trata de un hijo no nacido y la efectividad de tal recurso no sería plena. Al estar embarazada, finalmente es perdonada porque –al igual que se aprecia en la *passio* de Perpetua y Felicidad– la ley romana no permitía la ejecución de mujeres embarazadas, en la consideración de que el feto no había de cargar con las culpas de su progenitora⁴⁶¹.

Dulcecio vuelve a interrogar a Ágape y a Quionia. Ágape, cuando Dulcecio le pregunta si está dispuesta a cumplir con lo que hacen los hombres consagrados a los césares y emperadores, responde que ella no puede estar consagrada a Satanás:

- Presidente: “Y tú, Ágape, ¿qué dices? ¿Estás dispuesta a hacer cuanto hacemos nosotros, consagrados que estamos a nuestros señores los emperadores y césares?”
- “En modo alguno –contestó Ágape– me conviene a mí estar consagrada a Satanás. Mi alma no puede ser engañada por esas palabras, pues es inexpugnable”.
- Entonces dijo el presidente: “Y tú, Quionia, ¿qué dices a esto?”
- “Nuestra alma –contestó Quionia– no puede pervertirla nadie (...).”
- Presidente: **“¿Quién os ha hecho pensar así?”**
- “El Dios omnipotente” – respondió ella.
- Presidente: **“¿Quiénes han sido la causa de que llegarais a esa necesidad?”**

⁴⁶¹ Cf. MENTXAKA (2012b).

- “El Dios omnipotente –dijo Quionia– y su hijo unigénito, nuestro Señor Jesucristo” (...).

Dicho esto, (Dulcecio) leyó la sentencia escrita:

- “Ágape y Quionia, puesto que, **instigadas con inicuas ideas y sentir contrario**, han obrado contra el divino edicto de nuestros señores los augustos y césares, y **hasta el presente practican la temeraria, vana y para todo hombre piadoso execrable religión de los cristianos**, mando que sean quemadas vivas.” (*M. Agap.* 4)⁴⁶²

El autor introduce en el martirio el *tópos* de la persuasión. Ni las palabras del magistrado ni las del demonio, del que Dulcecio y el emperador son instrumentos, pueden pervertir la firmeza de la fe de las mujeres. Entonces Dulcecio pregunta a las acusadas quién les ha infundido tales ideas, lo que pone de manifiesto que para ellos estas mujeres habían sido víctimas de engaños como resultado de su debilidad y flaqueza mental. La mujer es así presentada como un sujeto susceptible de acoger todo tipo de creencias fanáticas y excesivas. Solo Dios puede persuadir a estas mujeres e inculcar su fe, pues se trata de una persuasión recta y racional. Dulcecio ordena que Ágape y Quione ardan en la hoguera por cuestionar los edictos imperiales y se refiere al cristianismo en términos muy duros. En cambio, el resto de las mujeres, junto con Agatón, son de nuevo conducidas a prisión. Cuando Ágape y Quionia han perecido en la hoguera, Irene es conducida frente a Dulcecio, que le dirige un largo discurso que abre un interrogatorio con Irene en que hace hincapié en la locura que supone el haberse arriesgado durante tanto tiempo conservando y escondiendo las Escrituras, que debían ser destruidas según los edictos imperiales:

Tu intento loco manifiestamente se ve por lo que haces, pues has querido conservar hasta hoy tantos pergaminos, libros, tablillas, volúmenes y páginas de las Escrituras que pertenecieron en otro tiempo a los impíos cristianos. Al ser te presentados, los reconociste, a pesar de que diariamente has negado poseer vosotros tales escritos, **sin que te contuviera el castigo de tus hermanas no se te importara nada el temor de la muerte**. Por lo tanto, tú tienes que sufrir el castigo. (*M. Agap.* 5)

Es más, a pesar de que en un principio ha negado tener los textos y solo los reconoce una vez ya han sido descubiertos, Irene no duda en proteger las Escrituras aun a costa de la vida de sus hermanas, que están siendo torturadas. Se materializa así en cierta forma el *tópos* de la reconfiguración familiar: en la nueva familia cristiana prima la obediencia. Su protección de la Biblia está por encima de la vida de sus hermanas, de fe y carnales –pues Dulcecio no iba a emplear este término si no fueran hermanas

⁴⁶² *Quoniam iniquis mentibus et contrariis sentiis elatae y et nunc etiam temerariam vanam, et piis omnibus exsecrabilem Christianorum religionem colunt*, en la versión latina de RUIZ BUENO (2003).

biológicas–, subvirtiendo así la tradicional *pietas* romana. Continúa el interrogatorio, tras ofrecer el juez su magnanimidad y dejarle marchar solo si reconoce a los dioses. Pero Irene responde así:

“De ninguna manera –dijo Irene–; de ninguna manera, por el Dios omnipotente que creó el cielo y la tierra, el mar y cuanto en ellos hay. Porque a quienes negaren a Jesús, Verbo de Dios, les está reservada la suprema pena del fuego sempiterno.”
(*M. Agap.* 5)

Irene contesta recitando el recurrente salmo 146, negándose firmemente a renunciar a su fe. Dulcecio retoma las cuestiones acerca de las Escrituras que las mujeres han conservado protegidas, preguntando a Irene de quién fue la orden de preservar todos esos textos, a lo que ella responde con firmeza, abriendo un nuevo debate:

- “Aquel Dios omnipotente –contestó Irene– que nos mandó amarle hasta la muerte. Por lo cual, no hemos tenido atrevimiento para traicionarle, sino que **hemos preferido morir en una hoguera o sufrir cualesquiera calamidades que puedan sobrevenirnos, antes que entregar tales escritos**”.

Presidente: “¿Quién sabía que se guardaban en la casa que habitabas?”

Irene: “Lo sabía el Dios omnipotente que todo lo hizo: pero fuera de Él, nadie. **Porque a nuestros hombres los teníamos por nuestros peores enemigos, de miedo no nos delataran. Así, pues, a nadie se los mostramos.**” (*M. Agap.* 5.4)

Dulcecio la acusa de haber negado tener en posesión textos cristianos a pesar de las amenazas y los castigos que han sufrido sus hermanas y su propia muerte. También revela la osadía de Irene, que pese a ser amenazada de muerte niega poseer los textos sagrados del cristianismo. Se aparece de nuevo la capacidad de abandono de todo lo terreno: sus “hombres” (*idíous*) se han manifestado como los grandes enemigos y solo estas mujeres parecen haberse mostrado firmes en la defensa de los textos, que no han sido mostrados a nadie.

Pese al grave delito de Irene, que atenta contra uno de los edictos de Diocleciano –el que ordenaba la entrega de libros sagrados para su destrucción (Eus., *H. E.* 8.2.4; Lact., *Mort. pers.* 13.1)–, Dulcecio se muestra compasivo y promete perdonarle la vida a cambio de comer de los sacrificios y de inmolar a los dioses. Irene no se deja persuadir y Dulcecio, de la misma forma que preguntó quién había propagado tales mentiras cristianas entre las mujeres, interroga a Irene sobre quién le había ordenado preservar todos esos pergaminos y escrituras. Primero ha considerado a este grupo de mujeres como unos sujetos carentes de raciocinio, víctimas de su flaqueza mental y,

como tal, seres a los que se les podía engañar fácilmente; ahora considera a Irene como una mujer carente de iniciativa. Si ha protegido hasta ahora los textos de la destrucción ordenada por los emperadores es porque alguien se lo ha ordenado, no porque Irene lo hubiese decidido o hubiese actuado con autonomía. Como ya hicieran sus compañeras Ágape y Quionia, Irene responde que ha sido Dios omnipotente quien le ha ordenado actuar de tal manera y que, antes de traicionarle y de entregar los escritos y por obediencia a los mandatos divinos, prefiere la muerte en la hoguera en cuanto que Dios les ha ordenado amarle hasta la muerte⁴⁶³. Curiosamente, Irene informa de que solo estas mujeres sabían dónde permanecían escondidos los escritos; los hombres, incluido el *pater familias*, lo desconocían, pues las mujeres temían que podían delatarlas.

Seguidamente Dulcecio comienza a interesarse por el tiempo en el que Irene y sus compañeras han permanecido ocultas en los bosques, por lo que pregunta por el lugar en que habían permanecido escondidas durante el año anterior, cuando el primero de los edictos fue promulgado:

Dulcecio: “¿Dónde os escondisteis el año pasado, cuando se promulgó por vez primera aquel piadoso edicto de nuestros señores los emperadores y césares?”

Irene: “Donde Dios quiso. En los montes, bien lo sabe Dios, vivimos al cielo raso”.

Presidente: “¿En qué casa vivisteis?”

Irene: “Al raso, estando unas veces en un monte, otras en otro”.

Presidente: “¿Quiénes os suministraban el pan?”

Irene: “Dios, que es quien suministra a todos el alimento”.

Presidente: “¿Era vuestro padre cómplice de todo esto?”

Irene: “**En manera alguna, por el Dios omnipotente, podía ser cómplice, cuando él ignoraba todo esto en absoluto.**” (*M. Agap.* 5.5-6)

El magistrado pregunta a Irene, además, quiénes eran los que aprovisionaban al grupo de mujeres que habían escapado a los montes. Por una parte, estos hechos revelan una gran autonomía por parte de las mujeres, que esconden las escrituras y se hacen valer por sí mismas en las montañas. Y por otra, presenta el cristianismo como una religión rupturista y que puede menoscabar el orden familiar romano, siendo impensable que un *pater familias* desconociera dónde estaban sus hijas. Además, este hecho revela que Irene posiblemente podría haber estado consultando las escrituras sin ningún tipo de orientación femenina, actuando así contra lo que se desprende de los preceptos fijados por Pablo en 1 Cor 14, 34. Por otro lado, la divinidad cristiana es presentada como la

⁴⁶³ MOSS (2008, 78) contempla aquí un nuevo cumplimiento de los evangelios, en relación con Jn 15, 13.

valedora y la suministradora de alimento de las jóvenes hermanas, su guardián, de nuevo en un claro rol paternalista.

Dulcecio pregunta a Irene si, una vez que volvieron de las montañas, leyeron los textos en presencia de alguien, pero Irene contesta que no, que los tenían ocultos, aun con mucho dolor, y no se atrevían a sacarlos. Irene termina por irritar a Dulcecio con su terquedad y falta de sumisión. Y Dulcecio, al que la paciencia se le va agotando, condena a Irene a ser recluida en un lupanar sin poder salir de allí, bajo la tutela del verdugo Zósimo, con este discurso de condena:

“Tus hermanas han sufrido ya el castigo que yo decreté: tú, ya antes de escaparte, por el mero hecho de ocultar estos pergaminos y escritos, mereciste la pena de muerte; sin embargo, no quiero que salgas de repente de la vida, del mismo modo que ellas, **sino que mando seas conducida desnuda a la mancebía por mis esbirros y por el verdugo público Zósimo**. Cada día se te servirá un pan de palacio, sin que mis esbirros te consientan salir de allí.” (*M. Agap.* 5.8)

La amenaza de que Irene sea vejada sexualmente provoca tanto una cierta excitación de un público lector –u oyente, que bien podría, en mi opinión, incluir mujeres–, que imagina tanto su seguro rubor tanto como admira su fortaleza (cf. Cooper, 1998, 155). La candidez del miedo de la heroína –cuyo nombre significa, como es sabido, ‘paz’, lo que recuerda de hecho el texto martirial– es una técnica literaria tanto antigua como moderna. La autoridad masculina, ante la imposibilidad de que Irene doblegase su voluntad y su fortaleza espiritual, ataca su dimensión corporal, su pudor y su feminidad. Quiere destruir su pureza. Mentxaka (2012a, 233) observa atinadamente que es una forma de violencia de género institucional impuesta a Irene por su condición de mujer cristiana, sabiendo la trascendencia que la virginidad tiene en el cristianismo, para forzarle a cambiar de parecer, abjurar y así acatar el edicto imperial.

No obstante, Irene es protegida por el Espíritu Santo y nadie se atreve a acercarse y a expresar nada en contra de ella:

Se cumplió la orden del presidente y fue llevada Irene a la pública mancebía; pero la gracia del Espíritu Santo, que la protegía, la guardó pura e intacta para el Señor y Dios del universo, sin que nadie se atreviera a acercarse a ella o a cometer acción o decir palabra torpe contra ella. (*M. Agap.* 6.2)

La divinidad ejerce como garante del pudor y de la pureza femenina, fortaleza espiritual de las mujeres que comparten martirio y virginidad. Llevada de nuevo ante Dulcecio, este pregunta si Irene persiste todavía en su temeridad, a lo que ella responde

rotunda que no persiste en su temeridad sino en su piedad, en contraposición a lo que Dulcecio se refería como los religiosísimos mandatos de los emperadores (*M. Agap.* 1) para luego acusar en repetidas ocasiones a los cristianos de impiedad (4).

Irene es condenada en una tercera audiencia a ser quemada viva, por negarse nuevamente a obedecer el mandato imperial:

Dada por el presidente esta sentencia, los soldados condujeron a Irene a un lugar elevado, donde antes habían sufrido el martirio sus hermanas. Encendida una gran hoguera, **le mandaron que subiera por sí misma a ella. Así, pues, Santa Irene, entonando himnos y celebrando la gloria de Dios, se arrojó sobre la hoguera (...).** (*M. Agap.* 7.1)

No se trata esta de una muerte habitual. Es más frecuente que la mártir, engañando a los soldados o por propia voluntad, se arroje ella misma a la hoguera (Agatónica, Apolonia, etc.) o suba al cadalso por su propio pie, sin que los guardias la tengan que escoltar u ordenar nada en ese sentido. Aquí Irene marcha con decisión a la pira acatando las órdenes de los soldados que la acompañan, aunque en ningún momento se explicita que esté actuando en contra de su voluntad. Irene abraza la muerte celebrando la gloria de Dios, en un último momento de autonomía femenina, mientras que del resto de las compañeras no se aporta más información.

El vocabulario empleado es de una gran carga simbólica, empezando con el nombre de las tres protagonistas, que el mismo autor se encarga de explicar. Cada nombre significa el cumplimiento de las Escrituras y del Evangelio y son la encarnación de las virtudes paulinas del amor, la paz y la pureza (Moss, 2008, 183):

Una quidem e tribus illis praecepti perfectionem possidens, et deum ex toto animo diligens, et proximum sicut seipsam sancto Apostolo dicente, “finis praecepti est caritas”; merito Agape vocabatur; hoc enim nomine Graeci caritatem apellant. Altera purum ac splendidum baptismatis nitorem servans, ita ut de nipsa propheticum illud dici posset, “lavabis me et super nivem dealbabor”; a nive nomen accepit; Chionia enim dicebatur. Tertia Salvatoris et dei nostri donum, hoc est, pacem in se habens, et in omnes exercens, quemadmodum Dominus dixit, “pacem meam do vobis”; Irene ab omnibus vocabatur, a pace nomen accipiens. (*M. Agap.* 2)

Una de las tres, que poseía la perfección del mandamiento, pues amaba a Dios de todo corazón y al prójimo como a sí misma, según dice el apóstol: “*El fin del mandamiento es la caridad*” (1 Tm 1, 5), se llamaba, con toda razón Ágape, es decir, “caridad”. Otra guardaba pura y brillante la blancura del bautismo, de suerte que ella pudiera decirse lo del profeta: “*Me lavarás y quedaré más blanco que la nieve*” (Ps. 50, 9). Se llamaba, en efecto, Quionia, de *quion*, “la nieve”. La tercera, que tenía en sí el don de nuestro Salvador y Dios y lo ejercía para con todos, al

modo que dijo el Señor: “*Mi paz os doy*” (Jn 14, 27) era por todos llamada Irene, tomando su nombre de la palabra que en griego significa “paz”. (*M. Agap.* 2)

En el acta de Ágape, Quionia e Irene el martirio se contempla como el cumplimiento de un mandato realizado desde los evangelios. El abandono de la familia y la búsqueda de un refugio en las montañas se está presentando como un método de *vita christiana* basada en las Escrituras (Moss, 2008, 74). Las tres mujeres están siguiendo firmemente las leyes evangélicas cuando, como consecuencia de la persecución dirigida por el emperador Maximiano (286-305), marchan al monte. Por eso abandonan a su familia y marchan a la montaña, en una posible relación con el pasaje del *Evangelio de Marcos* (Mc 10, 29-31) y sobre todo con la recomendación de encontrar refugio en las montañas en tiempos de persecución (Mc 13, 14). Para Moss (2008, 75), el área montañosa cercana a Tesalónica no se ha podido identificar, con lo que se trata de una acción más bien poco realizable. Esto sugiere que estemos más bien ante construcciones narrativas simbólicas, como también son simbólicos los nombres de las tres mujeres mártires. Destaca por otro lado las numerosas citas a la paulina *Carta a los Tesalonicenses*, lo que ha hecho pensar a Musurillo que su autor quería elaborar un documento a la mayor gloria de la antigua ciudad de Tesalónica (1972, XLVIII).

Irene hace acto de presencia, además del acta en el que acompaña a Ágape y Quione, en la *Passio sanctae Anastasiae*⁴⁶⁴, que forma parte de los *Gesta Martyrum*. Al igual que en el acta, Irene va a ser enviada a un prostíbulo. En el acta este pasaje es narrado de forma escueta; de hecho, el editor invierte un mayor esfuerzo en señalar cómo Irene y sus compañeras de martirio han renegado de todo lo terreno, del mundo, de su ciudad y de su familia. En cambio, en la *Pasión de santa Anastasia* la virginidad de Irene y sus hermanas ocupa un lugar central. La condena al burdel de Irene es el culmen de una serie de intentos de acabar con su virginidad, algunos incluso bastante rebuscados.

⁴⁶⁴ La historia de Irene está aquí relacionada con la de esta matrona romana, a la que COOPER (1996, 116) considera un *exemplum* para las elites sociales casadas.

5.2.9. Martirio de Crispina

Crispina fue la mártir más ilustre y la última de la persecución de Diocleciano en África (Maier, 1987, 104). Del su martirio se han conservado tres códices. Jean Mabillon (1632-1707) descubrió uno de ellos en el monasterio de San Teodorico, cerca de Reims, que publicó en el tomo tercero de sus *Vetera Analecta* (1723). Ruinart editó un segundo código descubierto en ese mismo monasterio (1689) y Franchi de' Cavalieri (1902) halló un tercer código del siglo IX en Autun y lo publicó, junto con una traducción. El texto de este último código recoge, según Musurillo (1972, XLIV), la versión más primitiva y fiable del acta de Crispina; es la que siguen Ruiz Bueno, Musurillo y Leal en su colección de actas martiriales.

Ruinart consideró que el martirio de Crispina había quedado recogido en un texto muy cercano a unas actas auténticas, pues no hay señales de milagros o hechos sobrenaturales. No obstante, las evidencias de una reelaboración posterior son evidentes, sobre todo una segunda parte que podría haber sido producto de la mano de un redactor donatista (Monceaux, 1903, 383; Delehay, 1921, 114 y Maier, 1987, 106), lo que en ningún caso resta mérito a la conservación de un auténtico proceso verbal que pudo ser contemporáneo a los hechos⁴⁶⁵. Rosen (1997, 106 ss.) cree, sin embargo, que solo el pasaje 1.2-7 es original, y que el resto sería una completa reelaboración donatista tardía, no solo interpolaciones. Este autor cree que las actas conservadas serían una abreviación o un epílogo de la fuente que pudo manejar Agustín de Hipona, panegirista de la mártir, y que en *Enarrationes in Psalmos* ofrece información sobre la mártir que no aparece en las actas. Escribe Agustín, por ejemplo, que era una mujer rica proveniente de una familia noble (*Enarr. in ps.* 120.13) y que además era madre, pero que por su fe abandonó a sus hijos (*ibid.* 137.7)⁴⁶⁶.

Es posible también que circularan los dos textos: uno más breve, el que se ha conservado, y otro más extenso manejado por Agustín. Franchi de' Cavalieri (1902, 25) considera que mientras nosotros solo disponemos del acta, Agustín tuvo delante una

⁴⁶⁵ El influjo donatista se contempla en las modificaciones que aparecen en algunos de los manuscritos, como por ejemplo la mención de las mártires Máxima, Donatela y Segunda. Uno de ellos sustituye el habitual *Deo gratias ago* por *Christo laudes ago* y, por otra parte, al final se produce una mezcolanza singular de autoridades que puede referirse a la idea donatista de la unidad mística como opuesta a la unidad jerárquica (cf. LEAL, 2009, 166).

⁴⁶⁶ Además de en estas obras, Agustín menciona a Crispina en *Serm.* 286.2: "Aún no era lo que ciertas mujeres o niñas, lo que Crispina, lo que Inés; aún no era Pedro lo que la debilidad femenina de estas". Trad. DE LUIS (1984); v. asimismo en *Serm.* 354. 5 y en *Virg.* 44.45.

passio hoy perdida donde aparecerían datos que faltan en el texto conservado. Monceaux (1905, 160) opina que la primera parte del acta puede ser auténtica, al estilo de las actas proconsulares, a pesar de carecer de los detalles (como el corte del cabello que sufre Crispina) que Agustín recoge en sus obras. La segunda parte, especialmente en la que Anulino ordena que la cabeza de Crispina sea afeitada, puede responder a una interpolación, aunque Musurillo (1972, XLIV) sostenga que esta observación resulta un tanto inverosímil. La tercera parte del acta estaría basada en informe oral de la ejecución. Lanata (1973, 93-5) considera también que está muy interpolada y, por esa razón, la excluye de su colección de actas martiriales.

La ejecución de Crispina sucedió a finales del año 304 en Theveste (actual Tebesa), colonia situada en la provincia de Numidia; con todo, el secretario del procónsul Anulino, el encargado de llevar el caso, informa de que ella es natural de Tagura, otra colonia nómida (*M. Crispina* 1)⁴⁶⁷. La secuencia de acciones se sucede en el interior del despacho del procónsul Anulino, que desempeñó importantes cargos en su época y que ordena la ejecución de Crispina en base al cuarto edicto promulgado por el emperador Diocleciano.

En primer lugar, cuando Crispina ha sido llevada ante el secretario de Anulino, este pregunta directamente por el cuarto decreto de los emperadores. Faltan las cuestiones protocolarias habituales (nombre, procedencia, etc.)⁴⁶⁸. Anulino le insta a obedecer el decreto y a abandonar su superstición. Ante la negativa de Crispina, comienzan las amenazas habituales. La insistencia de Crispina y su renuencia a hacer sacrificios hace que el procónsul se refiera a ella como una mujer dura y desdeñosa, víctima de una superstición en la que permanece obstinada:

Anulinus dixit: “Dura es et contemptrix, et incipies vim legum invita sustinere”.

Crispina respondit: “Quicquid emergerit, pro fide mea quam teneo, libenter patior”.

Anulinus dixit: “Vanitas est tanta animi tui ut non iam dimissa superstitione sacra numina veneris.” (M. Crispin. 1.5-6)

⁴⁶⁷ Autores como TILLEMONT (1702, 711) y ALLARD (1890, 433) pensaron que Theveste debía ser sustituido por Thuburbitanum, porque Anulino no podía ejercer su jurisdicción en Theveste, Numidia, y porque Anulino también había condenado a Máxima, Donatela y Segunda. Anulino, no obstante, se había convertido para entonces en el perseguidor por antonomasia de todos los cristianos de África (DELEHAYE, 1921, 245), con lo que es un argumento débil. La presencia de Máxima, Donatela y Segunda es producto de una interpolación (*ibid.*, 113).

⁴⁶⁸ LEAL (2009, 171, n. 4) cree que es probable que allá en Tagore hubiese tenido lugar un primer interrogatorio en el que se hubiesen resuelto estas cuestiones.

Anulino dijo: “Eres **dura y dada al desprecio**, por eso ahora empezarás a sufrir la fuerza de la ley contra tu voluntad”.

Crispina respondió: “Cualquier cosa que me suceda, la sufriré con gusto por la fe que confieso”.

Anulino dijo: “Tu ánimo está tan lleno de **vanidad** que no venerarás los sagrados númenes rechazando tu **superstición**.” (*M. Crispin.* 1.5-6)

Anulino refleja en sus palabras los términos habituales de la crítica pagana que se puede observar en estos interrogatorios donde los magistrados romanos han de hacer frente a la firmeza que muestran los mártires cristianos. Crispina es descrita como una mujer terca, manipulada por sus creencias en una vacía *superstitio*, pero dispuesta a padecer todo lo que dicte la justicia romana por defender su fe, mostrando la fortaleza de la misma. El diálogo continúa entre las exhortaciones de Anulino para que Crispina sacrifique y obedezca los mandatos imperiales y las continuas negativas de esta, con las consiguientes alusiones a la Biblia:

Anulino dijo: “Hazlo si quieres librarte de la severidad de las leyes”.

Crispina respondió: “No temo lo que dices; no significa nada para mí. En cambio, si consintiese en ser sacrílega, Dios que está en los cielos me haría perecer para que no me encuentre con Él el día que ha de venir”.

Anulino dijo: “No serás sacrílega si te ajustas a los mandatos sagrados”.

Crispina respondió: “¡Perezcan los dioses que no han creado el cielo y la tierra! Yo sacrifico al Dios eterno, que permanece por los siglos de los siglos, que es Dios verdadero y digno de ser temido, que hizo el mar, las verdes hierbas y las tierras desérticas. Unos simples hombres, también hechos por Él, ¿qué me pueden dar a cambio?”

Anulino dijo: “Practica la religión romana, la que practican nuestros señores los invictos emperadores y nosotros mismos”.

Crispina respondió: “Ya te lo he dicho varias veces: estoy preparada a sufrir los tormentos a que quieras someterme, antes que permitir que mi alma se manche con los ídolos, que son piedras y han sido modelados por mano humana.” (*M. Crispin.* 2.2-4)

Se trata, una vez más, de un pasaje martirial donde se manifiesta la incompatibilidad de los “lenguajes diferentes” en los que se comunicaban el cristianismo y la religión romana tradicional. Crispina muestra su valentía y arrojo cuando Anulino le amenaza con la severidad de las leyes. En este intercambio de pareceres, además de la ya habitual apología cristiana y la cita al mencionado salmo, Crispina sigue rebelándose contra la autoridad masculina una vez más sabiendo de que tal actitud va a suponer su destrucción terrenal. Pero ella ha dejado atrás este mundo en espera del siguiente. Está preparada para lo que le va a sobrevenir, muestra de su determinación y fortaleza de espíritu. Anulino, frente a las constantes negativas de Crispina a sacrificar a los dioses, ordena que le afeiten la cabeza:

[Anullinus]: “*Ad omnem deformationem deducta a novacula ablati crinibus decalvetur, ut eius primum facies ad ignominiam deveniat.*” (*M. Crispin.* 3.1)

Se acercó entonces Anulino al secretario de oficio diciendo: “**Que sea rapada a navaja, consumando así su deformidad, de modo que su aspecto sea el primero en sufrir la ignominia**”.

Crispina respondió: “Que hablen los mismos dioses y creeré. Si no buscara la salvación no estaría aquí para ser oída en tu tribunal”.

Anulino dijo: “¿Deseas vivir mucho tiempo o morir entre sufrimientos como tus otras compañeras?”

Crispina respondió: “Si quisiera morir y entregar mi alma a la muerte en el fuego eterno, concedería a tus demonios mi voluntad.” (*M. Crispin.* 3.1-2)⁴⁶⁹

El procónsul romano ataca directamente la feminidad, la belleza femenina del cuerpo de Crispina, ordenando que su cabeza sea afeitada, lo que suponía un gesto de humillación y vejación, además de uno de los distintivos característicos entre hombres y mujeres como era el cabello largo. La crueldad de este trato revela cómo la maquinaria de la justicia del imperio pretende anular la amenaza que supone una mujer díscola que pone en riesgo la *pax romana* al insultar a los dioses y que desafía las órdenes de los emperadores. Mentxaka (2012a, 236) señala acertadamente que el procónsul tiene una idea preconcebida de los cánones de la belleza femenina y a través de la desfiguración de su físico pretende hacer una medida de fuerza para lograr la apostasía de Crispina, algo que no ocurre. Tal y como observa Leal (2009, 166), no hay paralelo en toda la historia del derecho penal el corte de cabello que sufre Crispina, aunque posteriormente (2009, 175, n. 13) se refiere a que rapar la cabeza a las mujeres era un castigo habitual en la Antigüedad, especialmente con las esclavas. Cipriano lo menciona como un castigo al que eran sometidos los condenados a las minas (*Ep.* 76, 2). Además, la orden de que le sean cortados los cabellos no altera para nada la actitud de Crispina ni el diálogo, que parece estar dando continuidad a las palabras anteriores de Anulino, por lo que se trata de una interpolación ya detectada por Monceaux (1903, 386)⁴⁷⁰.

El martirio de Crispina refleja muy bien lo que se ha señalado previamente: los romanos y cristianos hablaban en un lenguaje diferente. Por más que Anulino le insta a sacrificar, Crispina se refiere a los dioses romanos como demonios (*M. Crispin.* 1) e ídolos mudos y sordos (2), pues ella solo responde ante el Dios único y verdadero creador del cielo y de la tierra, en una apología del cristianismo que contrasta su divinidad con las paganas, frecuente en las actas de mártires.

⁴⁶⁹ Las compañeras a las que se refiere Anulino no pueden ser Donatela y Segunda, sino los nombres que ofrece el *Calendario de Cartago* (PL 13, col. 1227): Bilo, Félix, Potamia y otros (LEAL, 2009, n. 14).

⁴⁷⁰ MONCEAUX advierte además que se trata de una alusión a Is 3, 17.24, además de un juego de palabras que haría alusión al nombre de la mártir Crispina, ya que *crispere* significaba rizar el cabello.

Crispina mantiene en todo momento una actitud desafiante y, además de insistir una y otra vez en que solo debe obediencia a la divinidad cristiana, cuando Anulino le insta a adorar a los dioses romanos para llegar sana y salva a la devoción, Crispina le responde que no puede haber devoción cuando hay una fuerza que violenta, con lo que ella traslada así el debate dialéctico hacia la injusticia que supone tal proceso.

Por otro lado, Crispina vuelve a poner de manifiesto la cercanía de los mártires con la divinidad, hasta el punto de que es Cristo quien les asiste en las horas decisivas. El cuerpo de Crispina adquiere así un valor icónico, es un espacio habitado por Cristo:

[Crispina]: “*Deus meus qui est et qui in aeternum permanet ipse me iussit nasci, ipse dedit mihi salutem per aquam baptismi salutarem, ipse mecum est adiuvans me et ancillam suam in omnibus confortans, ut sacrilegium non faciat.*” (*M. Crispin.* 3.3)

Anulino dijo: “¿Todavía persistes en tu absurda creencia?”

Crispina respondió: “**Mi Dios, el que es y permanece por la eternidad, me hizo nacer, Él me dio la salvación por el agua salvadora del bautismo, Él está conmigo ayudándome y confortando a su sierva en todo para que no cometa un sacrilegio.**” (*M. Crispin.* 3.3)

Este pasaje del martirio de Crispina revela otro de los tópicos estudiados en esta tesis: la identificación con la divinidad, e incluso la participación de la divinidad en el proceso y en el propio cuerpo martirial. Crispina se siente confortada, físicamente sustentada en la fortaleza que le infunde su fe y su cercanía con la divinidad cristiana. Tras esta última negativa, Anulino la condena a muerte, siendo esta la reacción serena de Crispina:

Crispina respondió: “Bendigo a Dios, que ha querido librarme de tus manos en este modo, ¡gracias a Dios!” Y haciéndose el signo de la cruz en la frente, tendiendo la cerviz, fue degollada por el nombre de nuestro Señor Jesucristo, de quien es el honor por los siglos de los siglos. Amén.” (*M. Crispina* 4.2)

Agustín, al igual que hizo con las mártires cartaginesas Perpetua y Felicidad, empleó la figura de Crispina en algunos de sus escritos. Pero, a diferencia de las primeras, no elaboró sermones específicos para la celebración del *dies natalis* de Crispina. La mártir nómada le sirve para destacar su fragilidad y realizar comparaciones con los hombres. En *Enarrationes in Psalmos* Agustín alaba la fama que ha adquirido la santa por toda África, más aún cuando no estaba acostumbrada a las durezas debido a su origen noble y a su cuidada educación; también informa de que los hijos de Crispina arremeten contra ella por el abandono que van a sufrir tras la ejecución (Aug., *Enarr. in ps.* 137. 7). Pero a pesar de la *infirmetas sexus*, gracias al apoyo de su esposo Cristo

alcanza la gloria del martirio, por lo que es la poderosa mano de la divinidad la que salva a la mujer de la fragilidad, siendo el abrazo una señal que indica que la salvación ha llegado a Crispina a través del martirio (*loc. cit.*, 14). Así pues, Crispina es un sujeto del sexo débil aún más debilitada como consecuencia de una vida de riquezas y comodidades pero es fortalecida por su fe⁴⁷¹. Su final “heroico” permite redimir la fragilidad femenina no porque la mujer ha sido convertida en hombre, sino porque la mujer débil ha sido salvada por un esposo que no es el terrenal. Agustín elabora una imagen del martirio de Crispina como una transformación dramática de la total debilidad a un poder inconquistable, lo que demuestra la presencia de Cristo y su poder actuando a través de su cuerpo. Esta imagen poco tiene que ver con la mujer que aparece en el martirio, a saber, una mujer de férrea voluntad acusada de actuar contra la ley de los mandatarios terrenales y que se niega a sacrificar.

Por otra parte, la mención de la riqueza de Crispina serviría para demostrar la falsedad que suponía el hecho de que la secta donatista se considerase a sí misma como la iglesia de los pobres (Rosen, 1997, 106 ss.). Lo que sí parece claro, como señala Leal (2009, 167) es que Agustín trata de evitar que la secta donatista arrebatase a la Iglesia católica a Crispina, en una lucha en la que no solo estaban en juego los templos. También lo estaba la memoria de las mártires.

⁴⁷¹ Cuando Agustín se refiere a la muerte de Crispina alude al *Cantar de los Cantares* (2, 6) para presentarla como la esposa de Cristo. Agustín evoca así la sensualidad de este texto para describir cómo la fortaleza física de Crispina es agrandada por su esposo celestial, que sujeta su cabeza y la abraza (*Enarr. in ps.* 120.13).

5.2.10. Mártires secundarias

5.2.10.1. El Martirio de Montano y Lucio: Cuartilosia y la madre de Flaviano

Cuartilosia es una mujer que hace acto de presencia en la *Passio* de Montano y Lucio, otra de las grandes obras de la literatura martirial norteafricana. La muerte de estos dos mártires se produjo muy poco después de la ejecución del obispo cartaginés Cipriano (258), durante el reinado del emperador Valeriano (253-260). Este texto sigue el modelo de la *Passio* de Perpetua y Felicidad, hasta el punto de que Flaviano, uno de los mártires, encomienda –al igual que la joven *honestior* romana– la continuación del relato a un personaje que él mismo ha designado ya, y en cuyo estilo es muy notoria la influencia de Cipriano (Leal, 2009, 212).

Cuartilosia es un nombre extraño que no vuelve a aparecer en toda la literatura cristiana. El redactor de la primera parte de la *Passio*, el luego mártir Flaviano, se refiere a esta mujer como “nuestra hermana” (*soror nostra*) e informa de que el marido y su hijo habían fallecido unos días antes. La visión de Cuartilosia sigue a las propias de los mártires Reno y Víctor. De hecho, es muy similar a la de este último, que contempla cómo un niño de rostro resplandeciente entra en la prisión para anunciarles las coronas martiriales que les esperan. A Cuartilosia se le aparece su hijo martirizado recientemente, que entra en prisión y se sienta en el margen de una alberca de agua para decir a los condenados que Dios conoce su angustia y sufrimiento:

A nuestra hermana Cuartilosia, cuyo marido e hijo habían padecido martirio tres días antes, y que estaba allí con nosotros, se le mostró también una visión sobre lo mismo. Ella los siguió rápidamente correspondiendo a sus allegados. Esta nos expuso de este modo lo que vio: “Vi –nos decía– a mi hijo que padeció martirio, que venía aquí a la cárcel, sentándose en el margen de la alberca de agua, dijo: “Dios ha visto nuestra angustia y sufrimiento”. Entonces entró también un joven de gran tamaño que llevaba dos copas llenas de leche en las manos, y dijo: “¡Tened buen ánimo, Dios se ha acordado de vosotros!” Y de las copas que llevaba dio de beber a todos; estas copas no se acababan. Inmediatamente desapareció la piedra que dividía la ventana por la mitad; y quitadas de en medio las barras de la ventana dejaban libre la vista al cielo. El joven puso las copas que llevaba una a la derecha y otra a la izquierda y dijo: “Os habéis saciado y sobra, pero está por llegar aún una tercera copa. Y se marchó.” (*M. Montan.* 8.1-7). Trad. Leal, 2009.

Cuartilosia, antes de ser descrita su visión, es presentada como una matrona que responde a los cánones de las convenciones sociales tradicionales: es la viuda de un marido y la madre de un hijo que ya han sido ajusticiados. La capacidad de la visión

profética demuestra la cercanía de Cuartilosia con la divinidad: el joven anuncia a los mártires que aún esperan una tercera copa, que solo puede ser la que recibirán con su segundo bautismo, el bautismo en sangre. Esta visión se cumple en el capítulo siguiente, cuando reciben la visita de Luciano, de la misma forma que las dos copas anteriores hacen referencia al subdiácono Hereniano y al catecúmeno Genaro. Luciano acude a la cárcel y proporciona a los reos un alimento necesario (*alimentum indeficiens*) que podría ser interpretado como una eucaristía. De Cuartilosia no sabemos más en el resto de la *Passio*, pues el autor escribe que sigue rápidamente a su marido y a su hijo en la muerte.

En este texto lo femenino aparece también como elemento de desunión, pues una mujer se introduce en la comunión, donde no tenía permiso para estar, lo que motiva una disputa entre Montano y Juliano, lo que le vale a Montano una visión que le certifica la necesidad de la unidad entre los fieles (*M. Montano y Lucio* 11). Por otra parte, la madre de Flaviano se gana la alabanza del redactor, que se refiere a ella en los siguientes términos:

Haerebat lateri eius incomparabilis mater quae, praeter fidem qua ad patriarchas pertineret, hoc etiam se Abrahae filiam comprobavit, quod filium suum et optabat occidi et quod interim remansisset contristabatur glorioso dolore. O matrem religiose piam! O matrem inter vetera exempla numerandam! O Machabaeicam matrem! Nihil enim interest de numero filiorum, cum perinde et haec in unico pignore totos affectus suos Domino manciparit. (M. Montan. 16.3-5).

Estaba pegada a su lado su incomparable madre, que, además de la fe con la que se sumaba a los patriarcas, **se demostró hija de Abraham, porque deseaba que su hijo muriera y mientras permanecía en este mundo se entristecía con un glorioso dolor. ¡Oh madre religiosamente piadosa! ¡Oh madre que se ha de contar en el número de los antiguos ejemplos! ¡Oh madre macabea! Nada le importaba el número de hijos, con tal que abandonase en el Señor todos sus afectos en esta única prenda.** Pero él [*Flaviano*], alabando el ánimo de su madre, la consolaba entre tanto para que no se preocupase por el retraso. “Sabes, madre, con razón queridísima”, le decía, “que siempre, si fuera el caso que debiera dar testimonio, deseé gozar de mi martirio y verme encadenado frecuentemente y que lo aplazasen muchas veces. Por tanto, si sucede lo que deseé, es necesario gloriarse, más que dolerse.” (*M. Montan. 16.3-6*). Trad. Leal, 2009.

En este pasaje el redactor que recoge el encargo de continuar con el relato del martirio realiza una comparación de la madre de Flaviano con la ya mencionada y estudiada madre de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos*, recordada por preferir la muerte de sus hijos a que estos contraviniesen las leyes divinas. Al igual que la madre de los siete hermanos, la madre del mártir recibe el apelativo de hija de Abraham; a esta, como

a la macabea, lo que le importa es que su hijo siga firme en la fe en el momento de la muerte, por lo que incluso se entristece cada vez que su ejecución se aplaza. Este hecho “antinatural” se complementa con el amor que profesa a su hijo, a quien aparece pegada. Flaviano alaba igualmente a su madre y la consuela: su martirio es más digno de gloria que de dolor, que es lo que estaba deseando. De nuevo, martirio es el resultado de la voluntad del mártir.

5.2.10.2. Martirio de Mariano y Santiago: la madre de Mariano

En este texto destaca la madre de Mariano, aunque aparece solo al final de la narración, una vez que su hijo ha sido ejecutado, mostrando una “fascinación casi patológica” (Bradley, 2003, 161 y 165) y reaccionando con alegría frente a su muerte – al igual que la madre de los Macabeos y la arriba mencionada madre de Flaviano –, no solo por su hijo sino por sí misma, por haber tenido a semejante hijo:

His peractis Machabaico Gaudio Mariani mater exultans et passione perfecta iam secura de filio, non illi tantum coeperat, sed et sibi, quae tale pignus ediderat, gratulari. Complectebatur in filii corpore suorum viscerum gloriam, et in ipsa cervicis vulnera frequens osculum pietas religiosa figebat. O te merito Mariam! (...). (M. Mar. Iac. 13.1-3)

Después de que sucedieran estas cosas, la madre de Mariano, exultando con gozo macabeo y segura ya de la cumplida pasión del hijo, comenzó a felicitarle, no solo a él, sino también a sí misma, que tal prenda había dado a luz. Abrazaba en el cuerpo del hijo la gloria de sus entrañas, y la religiosa piedad daba besos frecuentemente en las mismas heridas del cuello. ¡Oh madre, tú eres María con razón, oh bienaventurada, tanto por tu hijo como por su nombre! ¿Quién pensará jamás que en ella se equivocó la fortuna de gran nombre, a quien así adornó la criatura de sus entrañas? Trad. de Leal, 2009.

Esta reacción, la alegría por la muerte de un hijo, que en ningún momento puede ser aceptada por la audiencia pagana, está marcando una nueva ética familiar cristiana. Una revolución social, incluso psicológica, que supone que en la búsqueda de la corona martirial todo vínculo terrenal puede llegar a ser insignificante. La analogía con la madre de los siete hermanos macabeos se produce con motivo de que ella no solo resiste alegremente la cruel muerte de su hijo, sino que, al igual que la protagonista de la persecución de Antíoco, se alegra de los frutos cosechados por su esmerada educación en la fe cristiana, pues su hijo, en tal terrible momento, prefiere morir a renegar de la fe verdadera.

La mujer aparece de nuevo como un agente determinante en la propagación, consolidación y educación en el cristianismo. El redactor del martirio pervierte de nuevo el concepto romano de la *pietas*, pues aquí la madre, a la que se la compara con María en la ya popular escena evangélica, se dedica a besar las heridas del cuello de su hijo ejecutado, en una escena de gran carga dramática. Es así que la madre muestra una gran devoción por el cuerpo de su hijo, al que precisa unos extraordinarios cuidados post-mortem, pero no ha dudado en felicitarle por sacrificar su vida en testimonio de la fe, en una escena rebosante de ese patetismo tan del gusto de la literatura de carácter martirial.

5.2.10.3. Mártires de Palestina

La *Historia Ecclesiastica* de Eusebio es, junto con el *De mortibus persecutorum* de Lactancio, fuente principal para conocer de primera mano –y desde la perspectiva de un testigo de los hechos acaecidos– lo sucedido durante la última y gran persecución que sufrió el cristianismo, fundamentalmente el oriental. El libro octavo aborda la persecución de Diocleciano hasta el edicto de tolerancia de Galerio, época de la que fue testigo. Además, Eusebio dedicó a los mártires de Palestina un opúsculo –que aquí nos interesa en especial–, del que se conocen dos versiones: una en griego como apéndice de *H. E.* y un texto algo más extenso que solo se conoce en versiones siríacas.

Entre los numerosos mártires que copan este opúsculo podríamos destacar el caso de Teodosia, una virgen de Tiro que no ha alcanzado los dieciocho años:

Teodosia, virgen de Tiro, muchacha fiel y modestísima, que no había aún cumplido los dieciocho años, se acercó a un grupo de prisioneros, que confesaban el reino de Cristo y estaban sentados delante del tribunal, para darles prueba de su amor y, juntamente, como es natural, para rogarles se acordaran de ella cuando estuvieran en presencia del Señor. Hecho esto, como si acabara de cometer una acción sacrílega e impía, le echaron mano los soldados y la condujeron delante del gobernador. **Este, como loco, furioso y encendido en ira más que una fiera, la somete a terribles torturas que hacen estremecer, desgarrándole costados y pechos hasta los huesos y, respirando aún y manteniendo ella el rostro risueño y radiante, aparejada para todo, la mandó arrojar a las olas del mar.** (Eus., *M. P.* 7)

La presentación de Teodosia es muy significativa respecto al perfil femenino que va a imperar en la literatura martirial posterior a las persecuciones: una joven en edad casadera (pero que no está comprometida) y que destaca por su fidelidad a la divinidad. Teodosia comete la imprudencia de acercarse a los condenados sentados delante del

tribunal de Cesarea, pedirles que se acordaran de ella una vez estuvieran en presencia del Señor, con lo que se describe a los mártires como intercesores ante la divinidad. Ante esta acción, es llevada por los soldados ante el gobernador, que, lejos de encarnar el autocontrol y la justicia, estaba como loco, furioso y encendido en ira más que una fiera, con lo que se está animalizando al garante de la justicia. Además, las torturas vuelven a ser terribles –algo que ya hemos visto de manera frecuente–, centradas en un rasgo anatómico característicamente femenino, los pechos, que son desgarrados hasta los huesos junto con los costados. En cambio, Teodosia, demostrando una extraordinaria fortaleza, mantiene el rostro “risueño y radiante”, pues es consciente de que se va a reunir con la divinidad.

Algo más adelante en el opúsculo eusebiano se narra lo acaecido en tierra de Gaza con dos mártires. Varios cristianos⁴⁷² –incluidas una mujer de nombre parlante, Valentina (solo mencionado al final del pasaje de su martirio) y otra anónima, de Gaza– son descubiertos en una reunión de las lecturas y sometidos a duros tormentos:

Otro grupo, sorprendido en la ciudad de Gaza en plena reunión de las divinas lecturas, sufrieron, unos, los mismos suplicios descritos, en pies y ojos; otros, todavía mayores, por medio de los espantables tormentos de los costados a que fueron sometidos. **De entre estos, una mujer, que lo era de cuerpo, pero hombre en su decisión, como no pudiera soportar la amenaza de prostitución, dijo alguna palabra contra el tirano,** como quién había sido capaz de encomendar el gobierno a jueces tan crueles. Por ello, es primero azotada y, levantada luego sobre el caballete, le desgarran los costados. (Eus., *M. P.* 8)

Se trata de una mujer femenina de cuerpo pero no de mente, que no soporta la amenaza con la que el magistrado pretendía que apostatase, por lo que denuncia abiertamente la injusticia que se está cometiendo. Esta amenaza no es otra que el ejercicio de la prostitución, un ataque directo a la feminidad de la condenada. Ella, tras denunciar la crueldad y, por lo tanto, la escasa masculinidad del magistrado, es sometida a torturas degradantes. Es entonces cuando hace acto de presencia otra mujer igualmente valiente y con voz propia:

⁴⁷² Entre estos hay que resaltar el papel del “venerable y piadoso” anciano Teódulo, que pertenecía a la servidumbre del gobernador y era muy apreciado por este dada su fidelidad y su edad. Pero cuando saludó a uno de los mártires con el beso de la paz es llevado ante su amo que, incluso más furioso que., furioso, ordena que sea crucificado, en una escena que recuerda, de nuevo, a la anciana Blandina del grupo de los mártires de Lyon. De nuevo nos encontramos a un anciano, un sujeto vulnerable y frágil, emulando el destino y la pasión de Jesucristo (Eus., *M. P.* 11).

Los encargados de este menester seguían, por orden del juez, aplicándole continuos y violentos tormentos; **y entonces, con valor muy por encima de los famosos luchadores por la libertad, celebrados entre los griegos, otra mujer, que como la primera había abrazado el trabajo de la virginidad, de apariencia exterior completamente mezquina y de vista despreciable, pero de alma robusta y de decisión más firme que su cuerpo**, no pudiendo soportar lo despiadado, lo cruel, lo inhumano de aquel espectáculo; “hasta cuándo –le gritó al juez de en medio de la muchedumbre– estarás tan cruelmente atormentando a mi hermana?” (Eus., *M. P.* 8)

Esta mujer, haciendo gala de los ya recurrentes lazos de solidaridad femeninos en este tipo de narraciones, sale en defensa de aquella que está siendo torturada sin piedad. Eusebio describe el coraje de esta mujer, virgen al igual que la primera, como una virtud en la que sobrepasaba a los luchadores griegos celebrados por los paganos, enlazando así la lucha por la fe con la actividad militar. Al igual que ocurre con Blandina, se trata de una mujer de apariencia desgraciada, pero la fe y la gracia divina hacen de ella depositaria de una fortaleza mucho mayor de lo que su cuerpo aparenta. Esta firmeza en la fe y el sufrimiento de su hermana (de nuevo, asistimos a la reconfiguración de la familia cristiana martirial) provocan que esta mujer no pueda permanecer impasible y arremeta duramente contra el juez, al que acusa de la ya consabida crueldad, gritándole en público entre el gentío, lo que debía resultar humillante para la autoridad y que aleja a esta mártir de ese silencio sumiso que se exigía a la mujer en la Antigüedad. Como es de esperar, estas palabras desatan unas terribles consecuencias para la valiente mujer:

Picado el juez por la palabra, da orden de que prendan inmediatamente a la mujer; la arrastran al medio; **inscribe ella sobre sí el nombre venerado de nuestro Salvador**, y ante la indicación de aquel de hacer que sacrifique se niega ella resueltamente. Entonces la arrastran a la fuerza ante el altar. Ella, obrando como a su valor correspondía y manteniendo firme su primera decisión, **con firme e intrépido pie pegó un puntapié al altar, echándolo a rodar todo, junto con el hornillo o incensario que tenía encima**. Fuera de sí, lleno de coraje, el juez, furioso como una fiera, le aplica a los costados tales torturas cuales jamás se vieran antes, bien así como si tuviera gana de hartarse de las carnes crudas de la mujer. Saciada su furia, uniendo a las dos en la misma sentencia, a esta y la que por esta fue llamada hermana, las condena a morir por el fuego. La primera se decía originaria de la región de Gaza; la otra, que procedía de Cesarea, era de muchos conocida **y se llamaba Valentina**. (Eus., *M. P.* 8)

Hay que destacar que Eusebio, en este pasaje y a diferencia de lo que escriben otros autores, atribuye a esta mujer su valor. Una vez más, Valentina es un nombre claramente parlante –la que es poderosa, robusta, decidida, vigorosa, saludable–. Esta mujer parece ser la encarnación de lo que su nombre significa.

Eusebio no hace referencia a que muestra un valor impropio de su sexo, de un valor varonil. Es una virtud que le corresponde, quizás no por naturaleza, pues se trata de una mujer, pero sí por el camino martirial iniciado que le equipara al hombre cristiano ideal. Esta mujer que intercede por su hermana en la fe es arrastrada al medio del tribunal, se confiesa cristiana y se niega a sacrificar, pues la rectitud de su fe impide que sea vulnerable a tan nocivo intento de persuasión. Llevada contra su voluntad hacia el altar, es una mujer con un comportamiento poco femenino –salir en defensa de su hermana echando ella al fuego de una patada al juez–, de modo que demuestra en la esfera pública su superioridad, no ya solo frente al juez sino frente a los mismos dioses paganos y corruptos. El detalle morboso con que se van sumando las torturas a las que la mujer es sometida culmina con la identificación del magistrado con un caníbal insaciable de carne femenina; es decir, Eusebio hace de él un auténtico *monstrum*. Cuando finalmente la furia del juez es satisfecha, esta segunda mujer es condenada junto con la primera a ser quemada en la hoguera.

Nuevas disposiciones son ordenadas por Maximiano contra los cristianos. Eusebio, sabiendo cómo realzar la injusticia de estas medidas, señala que “los mismos paganos censuraban las nuevas disposiciones, como molestas y superfluas, pues a los mismos hombres ajenos a nuestra fe les iba pareciendo todo aquello repugnante y grosero”. Los gentiles, siempre malparados en los relatos martiriales, dan buena cuenta de la injusticia de las acciones de la jerarquía política romana.

Cuando el gobernador estaba practicando un sacrificio es atacado por tres fieles que le vituperan que abandone tal desvarío:

Efectivamente, tres fieles, puestos de acuerdo, se abalanzaron sobre el gobernador en el momento de ofrecer el sacrificio, diciéndole a gritos que se dejara de semejante desvarío, pues no hay otro Dios que el Creador y ordenador de todas las cosas (...). Fuera de sí Firmiliano ante el hecho y la confesión, ni siquiera los somete a tortura, sino que los condena sin más a la pena capital (...). **Se les juntó como compañera de viaje el mismo día una mujer, por nombre Ennata, natural de Escitópolis, adornada también ella con la corona de la virginidad,** no porque realizara hazaña semejante a la de ellos, sino porque fue arrastrada a la fuerza y presentada ante el juez, después de sufrir azotes y espantables ultrajes que, sin orden superior, se atrevió a infligirle uno de los tribunos de guarnición en las cercanías. (Eus., *M. P.* 9)

Ennata parece aquí una reconfiguración del personaje de Agatónica en el martirio de Carpo y Papilo. Cuando aquellos que se arrojan sobre Firmiliano para evitar que este lleve a cabo el sacrificio son sometidos a la pena capital, es presentada ante el

juez de forma brusca y sin una mayor explicación o presentación previas. Ennata es llevada ante la presencia de Firmiliano no porque haya realizado una hazaña como la de sus compañeros varones, aunque no se tardará en descubrir que sus acciones no van a quedarse atrás en cuanto a celo martirial se refiere. Esta forma casi improvisada en la que Ennata es condenada junto a sus compañeros recuerda vivamente al papel de Agatónica en el martirio griego de Carpo y Papilo. Por otra parte, destaca la presentación del tribuno que, de forma cruel e injusta, sin ni siquiera recibir órdenes de sus superiores (lo que sería algo reprochable incluso desde el punto de vista pagano) azota cruelmente a Ennata:

Se llamaba el tal Majis, hombre peor que su propio nombre, abominable en todo; pero brutal sobre toda ponderación, violento de carácter y de pésima fama entre sus conocidos. **Este bárbaro, despojando a la bienaventurada virgen de todos sus vestidos, la dejó solo cubierta de los muslos a los pies y, desnuda el resto del cuerpo, la hizo pasear por toda Cesarea,** teniendo por una hazaña, mientras la arrastraba por todas las plazas, irla azotando con correas; y así fue, que, después de tan atroces suplicios, mostró la más valerosa constancia ante los tribunales gubernamentales y la ordenó el juez a ser quemada viva. (Eus., *M. P.* 9)

Majis es la encarnación de los peores vicios de la masculinidad: carece de todo control. Es violento y cruel y ni siquiera cuenta con el respeto de sus conocidos. Es así que es tratado por Eusebio como un bárbaro, pues carece de toda *virtus* tradicionalmente romana. Desnuda a Ennata de cintura para arriba y le hace pasear por toda la ciudad de Cesarea. El relato vuelve a jugar con el desnudo femenino y su elevado poder erótico, haciendo uso del cuerpo de la mujer para reflejar la brutalidad del enemigo de la fe. Ennata es desnudada de cintura para arriba y, mientras es arrastrada por las plazas de la ciudad y su pudor destruido, es además azotada para finalmente ser condenada a morir quemada. El tribunal que ordena la ejecución de Ennata también es degradado con ferocidad: todo esto se relata en un pasaje en el que Eusebio hace gala de un vocabulario macabro y lo explícito, con la descripción de un escenario espantoso:

Este, propasándose en su rabia contra los adoradores de Dios hasta lo inhumano y yendo más allá de las leyes de la naturaleza, no tuvo rubor de negar la sepultura a los cuerpos exánimes de los santos. Dio, efectivamente, órdenes de que los cadáveres, expuestos a cielo raso para pasto de fieras (...) y los animales salvajes, los perros y las aves carnívoras iban esparciendo de acá para allá los miembros humanos, dejando todo el perímetro de la ciudad cubierto de entrañas y huesos (...) Y aun dicese que dentro mismo de la ciudad se vieron miembros enteros, pedazos de carne y trozos de vísceras. (Eus., *M. P.* 9)

5.3.10.4. El martirio de Saturnino, Dativo y compañeros (Mártires de Abitina): Victoria

Esta *passio* fue muy popular en las iglesias norteafricanas y fue compartida por ortodoxos y donatistas. Saturnino y Dativo fueron ejecutados junto con un numeroso grupo de correligionarios que aparecen en documentos como el *Calendario de Cartago*, un sermón de Agustín o la *Collatio inter catholicos episcopos et partis Donati*, presentada por los donatistas en Cartago en el año 411 (según Agustín, *Breviculus collationis cum donatistis* 3.17.329) y que contenía una relación del martirio, hoy perdida. Solo ha quedado una *passio* producto de la labor de un compilador donatista, que empleó un texto anterior, el de la *Collatio* de Cartago (Franchi de' Cavalieri, 1935, 3) que reproduce fielmente pasajes como el interrogatorio, pero que convierte en una herramienta para su causa cismática, sobre todo en su furibundo apéndice. El proceso contra los mártires de Abitina tiene lugar en febrero del año 304, durante la gran persecución de Diocleciano, culminando en la ciudad de Cartago.

En este texto hay algunos pasajes en los que aparecen mujeres y que por lo tanto resultan interesantes para este estudio. En primer lugar, destaca la notable presencia de nombres femeninos que han quedado registrados en la lista de los arrestados mientras celebraban la eucaristía en casa de Octavio Félix. De un total de 49 detenidos 18 son mujeres.

Durante el interrogatorio a Dativo, Fortunaciano, ciudadano romano, hermano de la mártir Victoria –de nuevo parece un nombre parlante, en la misma línea de la Valentina anterior–, le acusa de una violación:

[Fortunatianus]: “*Hic est [Dativus] – ait - domine, qui per absentiam patris nostri, nobis hic studentibus, sororem nostram Victoriam seducens, hinc de splendidissima Carthaginis civitate una cum Segunda et Restituta ad Abitinensem coloniam secum usque perduxit, quique numquam domum nostram ingressus est, nisi tunc, quando quibusdam persuasionibus puellares animos illiciebat.*” (*M. Saturnin.* 7.2)

[Fortunaciano]: “Señor, este [Dativo] es quien, por ausencia de nuestro padre, mientras nosotros estudiábamos aquí, sedujo a nuestra hermana Victoria, se la llevó consigo, junto con Segunda y Restituta, a la colonia abitiniense, sacándolas de aquí, de la muy espléndida Cartago; y no entró nunca en nuestra casa, sino entonces, cuando engañó con ciertas insinuaciones los ánimos de las muchachas.”

Fortunaciano, que en ese momento no es cristiano pero que el autor insinúa que luego se convirtió, recoge en su acusación a Dativo varios aspectos que encontramos en

la crítica de los autores paganos: el cristianismo es una religión que perturba el orden familiar, que penetra en las casas para corromper a las mujeres indefensas, que son seducidas –y seguramente forzadas– por las palabras persuasivas de los maestros cristianos. Dativo y Victoria podrían pasar por unos nuevos Pablo y Tecla. Pero Victoria se defiende personalmente de tales acusaciones vertidas contra Dativo, haciendo uso de lo que el redactor denomina *christiana libertas*:

“Nullius –inquit– persuasionibus profecta sum, nec cum ipso ad Abitinas veni. Hoc possum per cives probare. Omnia mea sponte atque voluntate perfeci; nam et in collecta fui et dominicum cum fratribus celebravi, quia christiana sum.” (M. Saturnin. 7.3)

“No me fui, ni vine con él a Abitina por persuasiones de nadie. Lo puedo probar por ciudadanos. Todo esto lo he hecho por propia iniciativa y libremente; pues estuve en la reunión y celebré el domingo con los hermanos, porque soy cristiana.”

Frente a la acusación de Fortunaciano, que presenta a su hermana como una víctima de la palabrería insidiosa de Dativo, Victoria se describe a sí misma como una mujer con iniciativa. Ha marchado a Abitina con Dativo siguiendo su propia voluntad y no por las habilidades persuasivas de Dativo. Hay que recordar en este punto que en la concepción tradicional de la masculinidad era fundamental el no dejarse persuadir por palabras vanas, mientras que resultaba fundamental la capacidad de persuadir a los demás. Además, esta respuesta de Victoria, donde se observa incluso un tono altivo y orgulloso, es producto del profundo sentido de la justicia de esta mujer, incapaz de tolerar que su compañero Dativo fuese objeto de una falsa acusación por parte de Fortunaciano. Por lo tanto, Victoria se erige como detentadora de un pulcro sentido de la justicia, mientras el pagano Fortunaciano es presentado como un calumniador sin escrúpulos. Por último, cabe señalar que, en su encendida defensa de Dativo, Victoria está volcando su apoyo en su hermano en la fe, mientras que su hermano en la carne, Fortunaciano, ha quedado como un mentiroso que ha levantado falso testimonio. Este pasaje refleja así el *tópos* de la sustitución de la familia biológica por la espiritual.

Victoria aparece de nuevo en la *passio* algo más adelante, representante del sexo femenino en la lucha del martirio:

Et ne devotissimus feminarum sexus florentissimusque sacrarum virginum chorus certaminis tanti gloria privaretur, omnes feminae Christo Domino auxiliante in Victoria congressae sunt et coronatae. (M. Saturnin. 17.1)

Y para que no se privase de la gloria de una lucha tan grande al devotísimo sexo de las mujeres y al floreciente coro de sagradas vírgenes, todas las

mujeres se reunieron y fueron coronadas en Victoria, con la ayuda de Cristo Señor. Así pues, Victoria, santísima entre las mujeres, flor de las vírgenes, honor y dignidad de los confesores, de nacimiento honrado, santísima por la religión, templada en las costumbres, en la cual una cándida pureza relucía como bien más natural y correspondía a la belleza del cuerpo una fe más bella aún en su alma y la integridad de la santidad, se alegraba de que se le concediese una segunda palma en el martirio del Señor. (*M. Saturnin.* 17.1-2)

Victoria, adalid entre las mujeres –aunque el redactor diferencia de forma explícita a las mujeres de las vírgenes, como si estas perteneciesen a otro género aparte, un género asexuado– y entre los propios *confessores*, combina, como será habitual en actas y en pasiones tardías, el ánimo martirial con una ejemplar y hermosa virginidad. De ahí que el autor haga mención a una segunda palma cuando reciba el martirio. Victoria es además de pura una mujer de gran belleza, solo superada por la belleza de su fe y su integridad. En las líneas siguientes se narra la historia de Victoria, de acuerdo con el patrón de las jóvenes vírgenes destinadas al martirio (Inés, Eulalia, etc.): una mujer que desde muy niña muestra un gran rigor y una extraordinaria pureza, pero que una vez llegada a la edad suficiente es obligada a contraer matrimonio. Victoria en este caso es entregada a la fuerza a su esposo y prefiere sacrificarse de forma violenta antes de perder la virginidad, tirándose de cabeza:

(...) clam sese per praeceps puella dimittit, aurisque famulantibus subportata, incolumis gremio terrae suscipitur. Neque fuerat postmodum etiam pro Christo domino passura, si pro sola tunc pudicitia morentur. (M. Saturnin. 5)

Ya desde la infancia brillaban en ella muy claros signos de pureza y en su tierna edad traslucía el castísimo rigor de su alma y una cierta dignidad de la futura pasión. Por fin, cuando su plena virginidad llegó al tiempo de la edad adulta, al obligarla sus padres, contra su voluntad y resistiéndose la doncella, a contraer matrimonio, y dándosela sus padres al esposo por la fuerza, pues urgía aquel usurpador de la pureza de la niña, **a escondidas, se tiró de cabeza y, sostenida por los aires servidores, fue recibida incólume por el regazo de la tierra. No podría haber padecido por Cristo Señor después, si hubiera muerto entonces solo por la castidad.** (*M. Saturnin.* 17.3-5)

Todo parece indicar que estamos ante un intento de suicidio por parte de Victoria, del estilo al que protagoniza Segunda en la *Passio* de Máxima y Donatela. El suicidio, sobre todo arrojándose desde un lugar alto, parece una práctica repetida entre los círculos donatistas. Leal (2009, 341, n. 61) cree que el intento de suicidio y la salvación milagrosa de Victoria responden a una interpolación del redactor donatista, que modificó el texto original. Maier (1987, 82) se refiere al salto al vacío por parte de Victoria como una invención del autor donatista. Una vez más el cristianismo actúa como un agente perturbador del orden tradicional e impide que Victoria cumpla con sus

deberes como hija obediente y prometida. Además, está presente un tópico que vamos a encontrar en posteriores martirios como el de Eulalia: Victoria, desde su más temprana edad ha demostrado a lo que estaba destinada (pureza, castidad...) con un comportamiento impropio de una niña que evidencia la superioridad y la dominancia de la perfección cristiana.

Una vez que ha logrado impedir el matrimonio, Victoria se refugia en una iglesia donde consagra su cabellera en perpetua virginidad⁴⁷³. Acude presurosa a su martirio (como muestra de su voluntad) y ante la pregunta del procónsul (una vez más, Anulino) realiza su confesión de fe. Esto provoca que su hermano Fortunaciano, que actúa a modo de abogado suyo, trata de hacer creer al juez que su hermana no está en sus cabales. Victoria, en cambio, responde: *Mens mea est*⁴⁷⁴, en suma, “es mi idea, nunca he cambiado de parecer”:

Et cum a Fortunatiano fratre togato eiusque defensore vanis argumentationibus mente capta esse diceretur, Victoria respondit: “Mens mea est –inquit– numquam mutata sum.” (M. Saturnin. 17. 9)

Librada pues de las angustias del matrimonio y engañado su marido junto con sus padres, escapando de en medio de la inminencia de la boda, se refugió intacta la virgen en la iglesia, santuario de pureza y puerto del pudor; y allí conservó intacta su pureza, consagrando y dedicando a Dios su santísima cabellera en perpetua virginidad. Apresurándose, pues, el martirio, llevaba triunfante en su mano derecha la palma florecida de su pureza. Y preguntándole el procónsul qué confesaba, ella contestó con voz clara: “Soy cristiana”. **Y al sostener su hermano Fortunaciano, togado y defensor suyo, con vanas argumentaciones, que no estaba en su juicio, Victoria respondió: “Es mi deseo, nunca he cambiado de parecer”.** A esto el procónsul añadió: “¿Quieres irte con tu hermano Fortunaciano?” Ella respondió: “No quiero, porque soy cristiana, y son mis hermanos los que obedecen los mandamientos de Dios.” (M. Saturnin. 17.6-10)

Victoria, mostrando su astucia y superioridad, engaña a su marido y a sus padres, algo que no les deja en buen lugar y cuestiona su capacidad mantener el orden de la *domus*. Además, la cabellera vuelve a jugar un papel importante y su vínculo con la pureza femenina resulta muy claro. Por su parte, Fortunaciano es un personaje que, una vez más, vuelve a dar voz a las críticas más frecuentes en las polémicas paganas contra los cristianos: Victoria es una mujer que ha sido corrompida por la religión cristiana. Como mujer, esto es, como sufridora de la *infirmitas sexus*, tiende al exceso religioso y no es dueña de su pensamiento ni de su espiritualidad, al desde la

⁴⁷³ Optato de Milevi (*Libri* 8, 6.4) informa de que en África las vírgenes consagradas llevaban el pelo suelto y cubierto con la *mitella*.

⁴⁷⁴ Muy similar a *M. Maxim. 2: Mens mea mecum est*.

perspectiva pagana. Victoria, en cambio, como heroína cristiana, se muestra a sí misma firme en lo que cree. El procónsul le ofrece marchar con su hermano Fortunaciano, pero Victoria, haciendo referencia a las Escrituras (Mt 12, 50; Mc 3, 35, etc.) arguye que solo son sus hermanos los que obedecen los mandamientos de Dios, con lo que, al rechazar a su hermano y abogado, se diluyen los lazos biológicos en favor de los espirituales.

Ante la respuesta de Victoria, Anulino recurre a la persuasión y le hace ver que su hermano está muy preocupado en garantizar su salvación:

“¡Muchacha anclada en la autoridad a la ley divina! ¡Virgen gloriosa, consagrada al Rey con corazón eterno! ¡Beatísima mártir, ilustrísima en la profesión evangélica!” (...). Anulino, al oír estas cosas, abandonando la autoridad de juez, se abajó a persuadir a la muchacha: **“Reflexiona, le dijo, ya que ves a tu hermano preocuparse proveyendo a tu salvación”**. A esto, la mártir de Cristo respondió: **“Es mi deseo, nunca he cambiado de parecer: pues estuve en la reunión y celebré el sacrificio dominical con mis hermanos, porque soy cristiana”**. Enseguida, al oír esto, Anulino ardió agitado por la rabia y devolviendo a la doncella santísima, mártir de Cristo, a la cárcel junto con los demás, reservó a todos para la pasión del Señor. (*M. Saturnin.* 17.11-14)

Ante esta nueva respuesta, que demuestra la autonomía de Victoria y la incapacidad de Anulino y de sus dotes persuasivas frente a la firmeza de la mártir, el juez –furioso e incapaz de mantener el control sobre sus emociones frente a la serenidad de Victoria– envía a la mujer a la cárcel para que comparta junto a sus compañeros la muerte cristiana. A pesar de que se especifica que hay varias mujeres condenadas, solo se deja constancia escrita (y con detalle) de Victoria, mientras que de los personajes masculinos (que son bastante más numerosos) solo se describe su muerte.

5.3. Martirios de matronas: emulando a la madre macabea

Este tipo de historias martiriales aporta información muy relevante acerca de cómo el cristianismo fue construyendo modelos de maternidad cristiana. Frente a otros personajes como Tecla o Perpetua (que entraría dentro de la categoría de matrona) que han focalizado la atención académica, aún no ha habido un debate en profundidad sobre la retórica maternal, martirial y aristocrática que informaba a las mujeres sobre cómo debían unir en sus vidas la maternidad y el martirio. Los martirios de Sinfrosa, Felicidad y Domnina son de los pocos en los que, en la Antigüedad tardía, se adapta la maternidad a un contexto martirial, con unas mujeres protagonistas que siguen respondiendo a las virtudes de la feminidad en el mundo romano, configurando una maternidad y una feminidad cristiana adaptada a las características de la matrona (Nelson, 2014, 75 ss.). El relato de sus martirios no ha atraído la atención dedicada a las antes mencionadas porque no responden a la imagen prototípica de la literatura martirial, a saber, la de la mujer que en el mundo cristiano se convierte en la primera en la jerarquía espiritual, a costa de pertenecer en el mundo “romano” a un ámbito marginal. Una madre que pertenece a las élites sociales no parece, en una primera impresión, ser una fuente de inspiración adecuada para la realidad social del cristianismo primitivo, al menos tal y como este ha sido tradicionalmente categorizado. En la historiografía tradicional ha pesado mucho lo que autores como Celso escribieron sobre el cristianismo. Estas mujeres —a las que Celso (Or., *Cels.* 3.44) describe correteando de casa en casa y que tradicionalmente se han considerado pertenecientes a los más bajos estratos sociales— bien podrían ser matronas de la élite aristocrática, cuyo papel en la extensión y propagación del cristianismo está más que atestiguado como evergetas y anfitrionas de comunidades y predicadores (véase la relación de Jerónimo de Estridón con más de una docena de ellas, por ejemplo; o la relevancia de figuras como Melania la Vieja y Melania la Joven, entre otras).

Por todo ello hay que reconsiderar este tipo de lecturas martiriales y cómo influyeron en conceptos como la maternidad en una audiencia que incluiría algunas matronas de las élites. Historias martiriales como las de Sinfrosa, Felicidad o Domnina son un modelo de martirio adaptado que se opone a unas expectativas de un tipo determinado de feminidad para guiar a su audiencia a la encarnación de una mujer “maternalizada” que solo se adecúa a la matrona (cf. Nelson, 2014, 77).

Cobra aquí de nuevo un gran sentido la tesis de Castelli (2007) sobre cómo la figura del mártir era una construcción a partir de una memoria social colectiva, que en este caso habría configurado un modelo martirial adaptado a una categoría femenina muy particular, la matrona, figura idealizada, más literaria que real, con una amplia tradición en la cultura romana y con unas virtudes como su *pudicitia* (humildad y castidad) y su *pietas* (siempre dispuesta a sacrificarse por su familia).

5.3.1. El martirio de Sinfrosa y sus siete hijos

Las actas de Sinfrosa y de sus siete hijos están hoy excluidas de la mayor parte de las colecciones modernas de martirios al ser consideradas no auténticas. Ruiz Bueno las incluye en su capítulo “Mártires del siglo II”, pero admite que “si bien no afirmo su inautenticidad, tampoco hallo rastro alguno de los que delatan al testigo presencial y se graban indeleblemente en la memoria” (2008, 259). Afirma asimismo que se trata de un documento opaco que nace a una distancia considerable de los hechos.

Ruiz Bueno se distancia así de autores anteriores como Ruinarth, quien, aunque no dudaba de la autenticidad de las actas sí cuestionaba la autoría de Julio Africano (*ca.* 160-*ca.* 240), ya que un historiador del calado de Eusebio de Cesarea no atribuye a este autor la composición de ningún martirio italiano. Allard (1885, 269 ss.) también niega la autenticidad del documento, al igual que H. Leclercq, aunque apunta que conserva algunos elementos históricos, por lo que recoge sus actas en un apéndice de su colección *Recueil de pièces authentiques sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe siècle* (vol. 1, 1904)⁴⁷⁵.

El *Martirologio Jeronimiano* celebra el aniversario de Sinfrosa el 18 de julio, pero los nombres de los hijos difieren de los que aparecen en el acta, lo que apunta a que antes de la redacción de la historia que ha llegado a nosotros existió cierto relato al que se refiere el autor del martirologio. No obstante, el día 27 de junio este mismo martirologio celebra el *dies natalis* de siete hermanos cuyos nombres coinciden con los de los hijos de este texto sobre Sinfrosa. Por ello, es posible que el autor –sabedor de que la tradición atribuía a Sinfrosa el haber sido madre de siete hermanos que habían sido martirizados– la vinculó con los siete mártires del 27 de junio. Hallazgos arqueológicos parecen concordar con algunos datos aportados por las víctimas. Bosio

⁴⁷⁵ Cf. LIGHTFOOT (1889, 502 ss.).

descubrió las ruinas de una basílica en la Via Tiburtina, en un lugar conocido como el de los *Sette Fratelli*, tal y como mostró en *Roma sotterranea* (1632), y Stevenson realizó nuevos descubrimientos que certificaron que el templo se había levantado sobre los restos de Sinforosa y sus hijos, en el punto señalado por el *Martirologio Jeronimiano*⁴⁷⁶. Los restos fueron trasladados a Roma, a la iglesia de S. Angelo in Pescaria, en el año 752 por orden de Esteban II. Aquí se encontró en 1610 un ataúd con una inscripción haciendo referencia a Sinforosa, Getulio y sus hijos.

De entrada, resulta evidente el paralelismo entre el personaje de Sinforosa y sus siete hijos con la madre de los siete hermanos de los *Libros 2 y 4 de los Macabeos*, en lo que puede ser una adaptación cristiana del relato apócrifo judaico, si bien con un tono más sencillo y escueto.

El martirio de Sinforosa y de su prole es resultado de la dedicación por parte del emperador Adriano (117-138) de la villa imperial que mandó levantar en Tibur, conocida como Villa Adriana, en la actual localidad Tívoli, aproximadamente a unos 20 km. de Roma. El primero de los *tópoi*, habitual en los textos martiriales, no tarda en explicitarse: el martirio de Sinforosa y su descendencia es obra del diablo:

Como Adriano hubiera fabricado un palacio y se propusiera dedicarlo con los ritos nefandos que acostumbran los paganos, empezó por consultar, por medio de sacrificios, a los ídolos y a los demonios que habitan en ellos, y estos le respondieron: “La viuda Sinforosa y sus siete hijos nos atormentan invocando diariamente a su Dios. Así, pues, si esta, con sus hijos, realiza un sacrificio, prometemos responder a todo lo que preguntas.” (*M. Symph.* 1).

Adriano, al dedicar su palacio a través de un ritual con sus ídolos, entra en contacto con los demonios que los habitan –los demonios como ídolos adorados por los paganos es un motivo muy presente en la literatura apologética cristiana– y que le prometen que, si logra que Sinforosa y sus hijos sacrifiquen, responderán a todas las preguntas del emperador (*loc. cit.*).

Adriano mismo trata de convencer a Sinforosa de que sacrifique a los ídolos, “exhortándoles con blandas palabras” (*blandis eos sermonibus hortabatur*), es decir, con palabras propias de mujeres, a lo que Sinforosa le responde narrándole las muertes de dos tribunos del emperador. Uno era Amancio y el otro el tribuno Getulio, el marido

⁴⁷⁶ Cf. STEVENSON (1878).

de Sinforosa. Y la mártir recurre a la imagen del atleta y su triunfo para describir la muerte de su marido, en un emotivo y bien organizado discurso:

“Vir meus, Getulius, cum fratre suo Amatio, tribuni tui cum essent, pro Christi nomine passi sunt diversa supplicia, ne idolis consentirent ad immolandum, et quasi boni athletae daemones tuos moriendo vicerunt.” (M. Symph. 1)

“Mi marido Getulio y su hermano Amancio, siendo tribunos tuyos, sufrieron por el nombre de Cristo diversos tormentos, antes de consentir en sacrificar a los ídolos y, como buenos atletas, vencieron, muriendo, a tus demonios. Eligieron, en efecto, antes de ser degollados que vencidos y sufrieron muerte que, aceptada por el nombre de Cristo, les acarrió entre los hombres terrenos ignominia temporal; mas entre los ángeles, honor y gloria sempiterna. Paseándose ahora entre ellos y levantando los trofeos de sus martirios, con el rey eterno gozan de eterna vida en los cielos (M. Symph. 1).

Sinforosa es una viuda modélica, *univira* que presenta a su difunto marido como un atleta de la fe en pugna con los demonios. El martirio continúa con el habitual interrogatorio entre el juez, en este caso el emperador Adriano, y Sinforosa. El primero amenaza con hacerla inmolar junto con sus hijos, a lo que ella responde con una pregunta:

[Symphorosa]: *“Et unde mihi tantum boni, ut ego merear cum filiis meis offerri hostia Deo?” (...)* Beata Symphorosa respondit: *“Tu existimas quod possit animus meus aliquo terrore mutari, cum ego desiderem cum viro meo, Getulio, quem pro Christi nomine interfecisti, requiescere.” (M. Symph. 2)*

El emperador Adriano dijo a Santa Sinforosa: “O sacrificas, junto con tus hijos, a los dioses omnipotentes, o te haré sacrificar a ti misma con tus hijos”. La bienaventurada Sinforosa respondió: **“¿Y de dónde a mí tanto bien, que merezca ser inmolada con mis hijos como víctima de Dios?”** El emperador Adriano dijo: “Yo haré que seas sacrificada a mis dioses”. La bienaventurada Sinforosa respondió: “Tus dioses no pueden recibirme a mí en sacrificio; pero si por el nombre de Cristo, que es mi Dios, fuere yo quemada, haré arder más a esos demonios tuyos”. El emperador Adriano dijo: “Escoge una de estas dos cosas: o sacrificar a mis dioses o tener fin desastrado”. **La bienaventurada Sinforosa respondió: “Tú imaginas que por temor de ninguna clase voy a cambiar de ánimo, cuando lo que yo deseo es descansar con mi esposo Getulio, que tú mandaste matar por el nombre de Cristo.” (M. Symph. 2)**

El autor resalta así el valor sacrificial del martirio cristiano. Además, hay una perversión notable de la *pietas* tradicional, ya que Sinforosa contempla como una recompensa y un privilegio el ser sacrificada junto a sus hijos, a los que, según las convenciones culturales del momento, debería proteger a toda costa. También Sinforosa es descrita como un soldado en lucha con los demonios, a los que hará arder con su sacrificio. El editor además vuelve a presentar a Sinforosa como una viuda modélica, puesto que su única voluntad es reunirse con su marido ejecutado, frente a las mártires

vírgenes, cuyo celo martirial responde a su deseo de salir al encuentro de su esposo celestial. El diálogo continúa con Adriano remarcando que ella va a ser sacrificada a sus dioses, pero Sinforsosa replica que ella no puede ser recibida en sacrificio si no es a su Dios, y si es quemada en la hoguera más van a arder los demonios (*loc. cit.*). Adriano le ofrece entonces o sacrificar o tener un mal final, a lo que Sinforsosa responde que solo quiere unirse a su marido Getulio, encarnando a esa imagen ideal de la *univira* frente a la figura de mártir virgen que solo ansía reunirse con su esposo celestial.

Ante esto, el emperador procede con gran crueldad y dando inmediatas órdenes:

Tunc Hadrianus Imperator iussit eam duci ad fanum Herculis, et ibi primo alapis caedi, et post haec capillis suspendi. (M. Symph.2)

Entonces el emperador Adriano mandó que fuese conducida al templo de Hércules, y allí, primero fue abofeteada y luego colgada de los cabellos. Mas como no bastaran razones ni amenazas de ningún género para apartarla de su buen propósito, dio orden de que fuera precipitada al río con una enorme piedra al cuello. Su hermano Eugenio, persona principal de la curia de Tibur, recogió su cuerpo y lo sepultó en los arrabales de la misma ciudad. (*M. Symph. 2*)

En este pasaje se desarrollan dos *tópoi* frecuentes en la literatura martirial con personajes femeninos: la condenada es llevada a un templo pagano, en este caso el de Hércules, divinidad de gran masculinidad, y en segundo lugar Sinforsosa es atacada duramente primero en su rostro y seguidamente en los cabellos, dos rasgos anatómicos donde reside la belleza femenina y que, en caso de ser ultrajados, suponen un castigo especialmente vejatorio. Como ninguno de estos castigos logra que Sinforsosa sacrifique, le atan una piedra al cuello –de nuevo una parte del cuerpo especialmente femenina– y es lanzada al río. Su cuerpo es recogido por Eugenio, decurión de Tibur, y sepultado en las afueras de la ciudad.

A continuación, Adriano ordena sacrificar a los siete hijos de Sinforsosa, a los que había hecho presentarse ante ellos a la vez. Ninguno cede a sus amenazas y, también cerca del templo de Hércules, son sometidos a tormento y ejecutados de maneras diversas, de modo que cada hermano, del que se nos indica el nombre, es individualizado con una muerte específica: uno es degollado, a otro le atraviesan el corazón, a otro el pecho, a otro el costado, el ombligo, etc. Sus cuerpos son arrojados a una fosa, aunque pasado un tiempo se les construyen túmulos en la Via Tiburtina, una sepultura apropiada para poder rendirles honores.

Sinforosa es presentada al lector como una mujer de fuerte carácter, de férreas convicciones, que se enfrenta al emperador, máxima autoridad imperial, en un diálogo breve, efectivo y de gran belleza retórica en el que se plasma esa ruptura evidente entre cómo los cristianos y los romanos conciben el mundo y las fuerzas que intervienen en él. Por otro lado, Sinforosa encarna un modelo femenino un tanto contradictorio: está preparada para que tanto ella como sus hijos sean inmolados como ofrenda a Cristo, con lo que está anteponiendo su lealtad a la divinidad a su vínculo materno-filial, pero a la vez se muestra como una mujer cuyo mayor deseo es el reencuentro con su esposo Getulio, ya fallecido, con lo que también está respondiendo a los cánones de la mujer ideal.

En general, el texto manifiesta varios elementos –valor sacrificial del martirio, adoración de los mártires, el mártir como atleta, el combate contra los demonios– que revelan una cultura y teología martirial bastante desarrolladas. Por otra parte, aspectos difícilmente verosímiles como que sea Adriano en persona el que dirija los interrogatorios prueban que estas supuestas actas del martirio de Sinforosa y sus siete hijos se elaboraron con posterioridad a los hechos que supuestamente ocurrieron.

5.3.2. El martirio de Felicidad y sus siete hijos

Al igual que ocurre con las actas de Sinforosa y sus hijos, la autenticidad del texto del *Martirio de Felicidad y sus siete hijos* ha sido muy discutida y, aunque el documento puede tener cierto trasfondo histórico, se trata de una redacción tardía, con un respeto por la cronología fuera de lo normal. Ruiz Bueno (2008, 289-90) apunta a que la contextualización de estas actas es perfecto: una época de inundaciones, de epidemias, de amenazas bárbaras y de un emperador que decide multiplicar las ceremonias religiosas, algo señalado en la *Historia Augusta* (*Aur.* 13). Además, el texto hace referencia tanto a un emperador como a los “augustos” en un tiempo, el comienzo del reinado de Marco Aurelio, en el que este compartía el reinado con Lucio Vero. Ruinat creyó en su autenticidad mientras estudios más modernos se inclinan a considerar que el texto conservado podría basarse en historias originales de época anterior⁴⁷⁷. Si Felicidad es la madre de los hermanos pero no aparece en la *Depositio martyrum* junto a los mártires cuya muerte se celebra el 10 de julio y no es enterrada junto a ellos en las catacumbas de la Vía Salaria y la Vía Apia, probablemente se una *contaminatio* de tradiciones previas. Su fiesta es por primera vez mencionada en el *Martirologio Jeronimiano*, pero en el 23 de noviembre. Su cuerpo descansa en la catacumba de Máximo, en la Vía Salaria, en un punto señalado por todos los itinerarios romanos que señalizaban los lugares de enterramiento de los santos y mártires (De Rossi, 1885, 149-184). La tumba en la que se encontraba Felicidad fue ampliada con una capilla y descubierta en 1885.

El encargado de llevar a cabo el juicio es Publio Salvio Juliano, el prefecto de la ciudad de Roma y sucesor de Lolio Urbico, al que hace referencia Justino en su *Apología*. Juliano desempeñó la prefectura en el año 162, momento en el que solo Marco Aurelio se encontraba en Roma, mientras que Lucio Vero estaba luchando contra los partos en Oriente. Esto puede explicar el hecho de que Juliano mencione tanto solo a un solo emperador como a los dos augustos.

Aspectos como la actitud y el lenguaje del juez, el porte de los interrogados y las escuetas respuestas de los hijos podrían apuntar hacia la historicidad de los hechos, ya que tienen puntos en común con muchos otros textos martiriales. No niego que este

⁴⁷⁷ No, obstante, FÜHRER (1894) cree que la primera recensión de las actas no es anterior al siglo VI y está basada en un original griego.

texto recoja acontecimientos con cierta base histórica, pero el hecho de que comparta aspectos similares con otros documentos martiriales no impide que las actas de Felicidad y de sus siete hijos se hayan redactado en una época bastante más tardía a los hechos que supuestamente pudieron tener lugar durante el periodo antonino. Las actas señalan cómo los mártires son ejecutados en diferentes lugares de la ciudad, mientras que el *Martirologio Romano*, redactado en la primera mitad del siglo IV, indica las sepulturas igualmente por separado, todas ellas confirmadas por la arqueología.

El texto pudo ser redactado en griego en su primera versión; tampoco es seguro que estas fueran las actas conservadas de las que dispuso Gregorio Magno para escribir su homilía de celebración del *dies natalis* de Felicidad (*Hom. III in Ev*; PL 76, 1086) en la basílica con el nombre de la mártir.

El primer aspecto que hay que destacar es la presentación que el autor hace de Felicidad:

[Felicitas] *quae in viduitate permanens, Deo suam voverat castitatem, die noctuque orationibus vacans, magnam de se aedificationem castis mentibus dabat.* (*M. Felicit.* 1)

En tiempos del emperador Antonino se produjo una agitación de los pontífices y fue detenida Felicidad, mujer ilustre, junto con sus siete cristianísimos hijos. **Permaneciendo en su viudez, Felicidad había consagrado a Dios su castidad y, ocupando día y noche a la oración, daba de sí gran edificación a las almas castas.** Ahora bien, viendo los pontífices cómo por causa de ella iban muy adelante las alabanzas del nombre cristiano, sugirieron contra ella a Antonino Augusto: - “En menoscabo de vuestra salvación, esta viuda, con sus hijos, insulta a nuestros dioses. Si no venera a los dioses, sepa vuestra piedad que han de irritarse estos de manera que no haya medio de aplacarlos.” (*M. Felicit.* 1).

Se trata de una mujer ejemplar para la comunidad romana y que está aportando prestigio a la nueva religión, lejos de ese modelo femenino que presenta el autor de la *1ª Carta a Timoteo* sobre las viudas que van corriendo de aquí para allá con sus chismorreos. Felicidad es igualmente una *univira* consagrada a la castidad.

Marco Aurelio, persuadido por los sacerdotes de que esta mujer y sus hijos están insultando y provocando la ira de los dioses, ordena a Publio, el prefecto de la ciudad, que Felicidad le sea presentada en una audiencia privada. El prefecto emplea tanto la amenaza de pena de muerte como la persuasión para lograr que Felicidad sacrifique, pero sin éxito, pues ella responde a la autoridad con gran firmeza y acusando a Publio

de intentar manipularla con *blandimentis* (*blandimentum* ‘discurso flojo’; cf. Tac., *Ann.*, 13.13; 12.64 *muliebribus blandimentis*):

Cui Felicitas dixit: “Nec blandimentis tuis resolvi potero, nec terroribus tuis frangi. Habeo enim Spiritum sanctum, qui me non permittit vinci a diabolo; et ideo securo sum, quia viva te superabo, et si interfecta fuero, melius te vincam occisa.” (M. Felicit. 1)

En consecuencia, Publio, prefecto de la ciudad, mandó que se la presentaran en audiencia privada y bien la convidaba con blandas palabras a sacrificar, bien la amenazaba con suplicio de muerte. Felicidad le respondió:

- **“Ni tus blanduras han de bastar a resolverme ni tus terrores a quebrantarme, pues tengo conmigo al espíritu Santo, que no permite que sea yo vencida del diablo. Por eso, estoy segura de que viva he de vencerte y, si me quitares la vida, te derrotaré mejor muerta.”**

En esta respuesta de Felicidad, pronunciada de forma desafiante frente al representante de la autoridad masculina y política, están presentes varios tópicos que ya hemos observado en otros textos martiriales: la gran fortaleza moral y espiritual de Felicidad, que no se deja persuadir ni por los castigos ni por las palabras del prefecto; la presencia del diablo, que es el enemigo que hay que derrotar ya que está detrás de las acciones del prefecto; y la cercanía de la mártir con la divinidad, pues Felicidad es depositaria del Espíritu Santo que le va a sostener en la batalla contra las fuerzas del mal.

El prefecto Publio le insta entonces a que, al menos, salve a sus hijos: Publio parece haberse contagiado de lo que precisamente le acusa Felicidad y emplea un término blando (*suave*) para referirse a la muerte, cuando esta, por tradición, es cruel y despiadada. El vocabulario de Publio se ha mimetizado con el de Felicidad y sus reproches:

Publius dixit: “Misera, si tibi suave est mori, vel filios tuos fac vivere.”(M. Felicit. 1)

Publio dijo: “Desgraciada, si tan suave es para ti el morir, deja al menos que vivan tus hijos”.

Felicidad respondió: “Mis hijos vivirán, si no sacrifican a los ídolos; pero si cometen tamaño crimen, su paradero sería la eterna perdición.”

Felicidad, de la misma forma que hiciera la madre de los macabeos, responde que sus hijos vivirán solo si no sacrifican a los ídolos, mientras que si lo hacen su destino es la perdición. Al día siguiente Publio ordena que Felicidad y sus hijos sean llevados a su presencia, pero en esta ocasión en el foro de Marte, dios de la *andreía* y de

la guerra⁴⁷⁸. De nuevo, exige a Felicidad que se compadezca de sus hijos, todos ellos jóvenes y en la flor de la vida: “Ten lástima de tus hijos, jóvenes excelentes y en la flor de su edad”. Felicidad contesta brevemente pero propia del tono sentencioso:

Respondit Felicitas: “Misericordia tua impietas est; et exhortatio tua crudelitas est.”

Et conversa ad filios suos dixit: “Videte, filii, caelum et sursum adspicite, ibi vos expectat Christus cum sanctis suis. Pugnate pro animabus vestris et fideles vos in amore Christi exhibete.” (M. Felicit. 2)

Al día siguiente, Publio tuvo sesión en el foro de Marte y mandó que se le trajera a Felicidad con sus hijos, y le dijo: “Ten lástima de tus hijos, jóvenes excelentes y en la flor de su edad.”

Respondió Felicidad: “Tu compasión es impiedad y tu exhortación crueldad”. Y vuelta a sus hijos, les dirigió estas palabras: “Mirad, hijos míos, al cielo y levantad a lo alto los ojos: allí os espera Cristo con sus santos. Combatid por vuestras almas y mostraos fieles al amor de Cristo.”

Al oírla Publio hablar así, mandó que la abofetearan, diciendo: “¿En mi presencia te atreves a aconsejar a tus hijos que menosprecien los mandatos de nuestros señores?” (M. Felicit. 2)

A lo que Felicidad responde que su compasión es impiedad, reflejando así lo negativo de sus intentos de persuasión y que su exhortación es crueldad, manifestando de esta manera la injusticia de la que está siendo objeto y la falta de masculinidad del prefecto al mostrarse tan cruel. Además, este continuo juego de contrastes pone de relieve la oposición frontal que representan en un contexto martirial el cristianismo y la autoridad romana, títere de las fuerzas del mal.

La madre se vuelve hacia sus hijos para dirigirse a ellos en una escena de gran dramatismo. Felicidad, al igual que la madre macabea, actúa como soporte de la fe de sus hijos, a los que anima a combatir por el bien de sus almas y a cumplir con su destino martirial y comportarse como soldados en la lucha por la fe verdadera. Por expresarse y dirigirse a sus hijos de esta manera es abofeteada por orden del prefecto, indignado porque Felicidad se haya atrevido a alentar la desobediencia. Este pasaje demuestra claramente cuál es la respuesta del estado romano y de su autoridad ante una mujer que desafía el orden establecido y que persuade a otros a hacerlo: un ataque a su rostro femenino a modo de ultraje y vejación, es decir, una agresión directa a su *feminitas*.

A continuación, el prefecto interroga de forma individual a cada hermano, de quién se ha conservado el nombre, instándole a sacrificar. Todos ellos dejan constancia

⁴⁷⁸ De la misma forma que Sinforosa había sido conducida al templo de Hércules, otra figura paradigmática de la masculinidad. Es un hecho significativo que merece una profundización.

de que los intentos de persuasión de Publio no van a tener el efecto deseado y no se van a alejar de amor de Dios. Por ejemplo, Jenaro le responde: “Necia persuasión la tuya (*stulta suades*), pues la sabiduría de Dios me guarda y me dará fuerza para superar todo eso” (*M. Felicit.* 3). Y Félix: “Pueden amenazarnos azotes, pueden tenerse contra nosotros sangrientos consejos; nuestra fe no puede ni ser vencida ni cambiarse (*M. Felicit.* 3). Al cuarto de los hijos, de nombre Silvano, Publio le acusa de haber concertado con la madre desobedecer los mandatos divinos:

(...) [Publius] dixit: “*Ut video convenit vobis cum pessima matre vestra hoc consilium, ut praecepta Principum contemnentis, omnes simul curratis in interitum.*” (*M. Felicit.* 3)

Y retirado Felipe, mandó que se le presentara el cuarto, por nombre Silvano, a quien [Publio] dijo: **“Por lo que veo, os habéis concertado todos con vuestra pésima madre parar correr a una, despreciando los mandatos de los emperadores, a vuestra perdición.”**

El autor vuelve a presentarnos a Felicidad como el pilar sobre el que se sustenta la fuerza espiritual de la familia, mientras que para Publio es una mujer que ha corrompido a sus hijos y que desafía el mandato de los emperadores. Otro de los hijos, Alejandro, ejemplifica cómo los autores de las actas modificaban astutamente las convenciones del género y la edad. Como es habitual, Publio le recomienda sacrificar a los dioses para salvar la vida ya que aún es un niño, pero Alejandro le responde con dureza, como un *puer-senex*:

[Alexander respondit]: “(…) *Infirma autem aetas quam cernis, canam habet prudentiam, si unum Deum colat. Dii autem tui cum cultoribus suis erunt in interitu sempiterno.*” (*M. Felicit.* 3)

Retirado Silvano, mandó traer al quinto, por nombre Alejandro, a quien le dijo: “Si no fueras rebelde e hicieras lo que tan grato es a nuestro emperador Antonino, tendrás lástima de tu edad y salvarás tu vida, que no ha salido aún de la infancia. Así, pues, sacrifica a los dioses, para que llegues a ser amigo de los Augustos y obtengas la vida y la gracia”.

Respondió Alejandro: “Yo soy siervo de Cristo, a quien confieso con mi boca, estrecho en mi corazón e incesantemente adoro. **Y esta débil edad, que tú ves, tiene prudencia de canas, con tal de dar culto a un único Dios; tus dioses, a una con quienes los adoran, han de parar en ruina sempiterna.**”

Publio, basándose en la juventud de Alejandro, quizás cree que va a ser una persona fácil de convencer, pero el mártir le hace ver que detrás de su edad se esconde la sabiduría de un hombre maduro. El mártir es el héroe cristiano, la máxima expresión de la masculinidad tal y como se concebía en la Antigüedad, aunque el personaje en principio no se corresponda a tales atribuciones. Publio envía las actas al emperador,

que ordena que los hijos y la madre sean juzgados por diversos jueces, que los someten a diversas ejecuciones. La madre es la única en ser decapitada.

Felicidad protagoniza un discurso homilético de Gregorio Magno, lo que facilita una fecha *ante quam*. Con motivo de la celebración del *dies natalis* de Felicidad en el templo que se levantó sobre su tumba, Gregorio (papa entre los años 590 y 604) compuso un sermón en torno a Mt 12, 46-50, es decir, a los episodios en que Jesús anuncia la sustitución de los lazos familiares de sangre por los espirituales. Destaca en primer lugar la categorización que Gregorio hace de Felicidad, primero como sierva de Cristo y luego como madre de Cristo con su prédica (*Hom. III in Ev.*, 3). Temía dejar a sus hijos vivos después de ella, en contraste con lo que los padres carnales temen, que es que sus hijos mueran antes que ellos. Felicidad fortalece los corazones de sus hijos y “estuvo de parto por el espíritu de los mismos que diera a luz por la carne, a fin de parir a Dios, predicando, a los que, por la carne, parió al mundo” (trad. de Ruiz Bueno, 2008).

Gregorio recurre al *tópos* de la *mulier virilis* para ensalzar la figura de Felicidad: *Considerate, fratres carissimi, in femineo corpore virile pectus (loc. cit., PL 76, col. 1087)*, remarcando ante otros hombres cómo en su pecho, un rasgo anatómico clave en la diferenciación de los sexos y asiento de las emociones, una mujer alberga un valor que no se corresponde con su género y que por lo tanto Felicidad es una mujer que ha dejado atrás su naturaleza para abrazar la perfección cristiana a través de una conducta viril.

Posteriormente vuelven a estar presente el tópico de la renuncia familiar y de la mujer “super mártir”:

Non ergo hanc feminam martyrem, sed plus quam martyrem dixerim, quae, septem pignoribus ad regnum praemissis, toties ante se mortua, ad poenas prima venit, sed pervenit octava. Aspexit mater et cruciata et imperterrita filiorum mortem, spei gaudium adhibuit dolore naturae. (Gr. Mag., *Hom. III in Ev.* 3)

Así pues, no llamaré a esta mujer mártir, sino **más que mártir**: pues mandadas delante de sí siete prendas suyas, otras tantas veces murió ella, y venida la primera al suplicio llegó a consumarlo la octava. Contempló, como madre, la muerte de sus hijos a la par dolorida e impávida, y al dolor de la naturaleza aplicó el gozo de la esperanza.

Insiste Gregorio Magno en que para Felicidad supuso un gran pesar ver morir a sus hijos, pero el amor por ellos y el temor por no tenerles luego por compañeros (como

mártires en el cielo) le hace superar este dolor. Ella recibe las heridas que sufren sus siete hijos, con lo que participa en el martirio de cada uno de sus descendientes, situación que aprovecha el obispo para realizar una comparación:

Se dice de los antiguos que tuvieron por costumbre que quien entre ellos había sido cónsul ocupara puesto de honor conforme al orden de los tiempos. Pero si alguno posteriormente venía a serlo por segunda y aun por tercera vez, sobrepasaba en gloria y honor a los que no habían sido más que una sola vez. **Venció a los mártires la bienaventurada Felicidad, que murió tantas veces cuantos fueron los hijos que antes que ella murieron por Cristo, porque no le bastó su sola muerte al amor que le tenía.** (*loc. cit.*)

De la misma forma que hiciera Agustín de Hipona en sus discursos sobre Perpetua y Felicidad y analizados en el apartado referente a las mártires, Felicidad y su martirio son empleados por Gregorio para establecer una comparación entre el comportamiento de esta mujer con el de los varones. Si una mujer es capaz de obrar así se pregunta, con insistencia (*consideremus... consideremus*) y señalándola (*hanc feminam*) qué excusa hay para que los hombres (*nos viri*), superiores por naturaleza, no obren de igual manera que ella:

Consideremus, fratres, hanc feminam, consideremus nos, qui membris corporis viri sumus, in eius comparatione quid existimabimur (...). Cum ergo ad illud terribile examen districtus iudex venerit, quid nos viri dicemus, cum huius feminae gloriam viderimus? De debilitate mentis suae quae tunc erit viris excusatio, quando haec ostendetur, quae cum saeculo et sexum vicit? (Gr. Mag., *Hom. III in Ev.* 4)

Considerémonos, hermanos, a esta mujer y considerémonos a nosotros, que somos varones por los miembros de nuestro cuerpo, y veamos qué estima merecemos en su comparación. (...) Así, pues, cuando viniere el riguroso juez para el terrible examen, ¿qué diremos nosotros, varones, después de ver la gloria de esta mujer? ¿Qué excusa tendrán entonces los varones de la flaqueza de su alma, que juntamente con el mundo venció a su sexo?

Pedro Crisólogo es autor de un sermón anterior a las actas (*Serm.* 134, *PL* 52, col. 565), lo que confirma una tradición previa sobre una mujer llamada Felicidad martirizada junto a sus hijos, enterrada en las catacumbas de Máximo y cuya celebración, en la que estos no aparecen, tiene lugar el 23 de noviembre⁴⁷⁹.

Ambas mujeres, Sinforosa y Felicidad, aparecen junto con otras como Anastasia o la madre de los macabeos en el capítulo 5 del *Liber ad Gregoriam matronam in*

⁴⁷⁹ No obstante, la tumba de Silano (o Silvano), uno de los siete mártires celebrados el 10 de julio, se adjuntó a la de Felicidad, con lo que es probable que la tradición pronto relacionara a Felicidad con estos siete hermanos y que las actas conservadas se inspiraran en esta tradición. La tumba de Januarío, otro de los siete mártires, está en la catacumba de Pretextato (s. II, época de Marco Aurelio), pero eso no significa que Felicidad muriese en ese tiempo, por lo que la fecha de su martirio es una incógnita (KIRSCH, 1909).

palatio constitutam de Arnobio el Joven⁴⁸⁰, un manual devocional sobre disquisiciones religiosas y éticas de la mujer casada dedicado a Gregoria, *cubicularia Augustae* (a modo de dama de honor o camarera de la emperatriz) en la corte constantinopolitana de finales del siglo VI. Este pasaje aborda un *excursus* sobre la virtud de la resistencia para los casados, que han de considerar cada injusticia que sufren como una de las humillaciones que sufrió Cristo. En un tono irónico, Arnobio se burla de la matrona que quiere imitar a las mártires cuando teme las pruebas menos exigentes del matrimonio (Cooper, 1996, 109).

⁴⁸⁰ Arnobio fue un obispo galo cuya obra, de mediados del siglo V, solo fue estudiada desde comienzos del siglo XX por MORIN (1911 y 1913).

5.3.3. Martirio de Domnina, Prosdoca y Berenice: cuando la muerte es preferible a la corrupción

Otra de las historias martiriales que se pueden incluir en este apartado es la de Domnina y sus hijas. Eusebio de Cesarea aporta así la primera versión escrita conocida de la muerte de estas mártires. No obstante, no menciona el nombre de esta mujer, sino que se refiere a Domnina como una cierta mujer santa de Antioquía que había criado a sus dos hijas en los preceptos de la castidad, por lo que no estaban casadas:

Y cierta persona, santa y admirable por la virtud de su alma, aunque mujer por su cuerpo, y famosa, además, entre todas las de Antioquía, por su riqueza, su linaje y su buen nombre, había criado a sus hijas en las leyes de la religión, una pareja de vírgenes notables por la belleza de su cuerpo y en plena juventud. (Eus., *H. E.* 8.12.2)

Para Eusebio, la historia de Domnina debía de ser muy conocida en su época: no solo no emplea el nombre de las mujeres, sino que estas hacen acto de presencia en su obra en un momento en que el cronista está recreando una época pasada en la que abundan historias tan bien conocidas que no era necesario desarrollarlas en su totalidad. Así, lo más probable es que, antes de tener forma escrita, la historia de Domnina y sus hijas circulase de forma oral.

La presentación de Domnina entra de lleno en el tópico de la *mulier virilis*: Domnina es una mujer en lo relativo a su naturaleza terrena, pero la fortaleza de su alma parece situarla por encima de su sexo, como veremos en este apartado.

Mayer (2006, 155) advierte de la vinculación de Domnina y sus hijas con el episodio sobre una madre y sus hijas que se ahogan a sí mismas para preservar su virginidad que se puede leer en el bien conocido tratado de Ambrosio (*Virginit.* 3.7.33-38). Sin embargo, Ambrosio identifica a estas mujeres como la madre y hermanas de Pelagia de Antioquía, lo que no hace Eusebio, a pesar de que supuestamente eran santas cuya historia era popular.

Eusebio sitúa ya la historia de Domnina durante las persecuciones de Diocleciano y narra con gran detalle los tormentos que padecen los mártires en regiones lejanas, de Mesopotamia a la India. Así, en Antioquía muchos prefieren la muerte antes de caer en manos de los enemigos:

¿Para qué reavivar el recuerdo de los de Antioquía, de los que eran asados en braseros, no para hacerles morir, sino para alargar su tormento; y de los que preferían meter su mano derecha en el fuego antes que tocar el fuego maldito? **Algunos de ellos, por huir de la prueba, antes de ser aprehendidos y caer en las manos de los conspiradores, ellos mismos se arrojaban de lo alto de sus casas, considerando el morir como un sustraerse a la maldad de los impíos.** (Eus., *H. E.* 8.12.2)

Domnina y su familia son objeto de seguimiento, hasta el punto de que tratan de averiguar cuál es el lugar en el que esta mujer se esconde. En esta situación, y siendo consciente de que se hallaba en “tierra extraña”, astutamente hace llamar a sus hijas a Antioquía y es entonces cuando caen en manos de los soldados. Ante el peligro que suponía tal situación, Domnina muestra una gran resolución, en un discurso patético y realista, apostrofando con crudeza inusual a sus hijas, a las que anima a rebelarse contra los hombres:

Viéndose a sí misma y a sus hijas en tal apuro, la madre les habló y les expuso los horrores que les vendrían de los hombres, incluido el más terrible e insoportable de todos, la amenaza de violación, exhortándose a sí misma y exhortando a las hijas a no tolerar ni siquiera el que se llegase a rozar sus oídos. Les decía también que el entregar sus almas a la esclavitud de los demonios era peor que todas las muertes y que toda ruina, y les sugería que la única solución de todo esto era la fuga hacia el Señor. **Entonces, puestas de acuerdo las tres, arreglaron decentemente sus vestidos en torno a sus cuerpos y, llegadas a la mitad misma del camino, pidieron a los guardias permiso para apartarse un momento y se arrojaron al río que corría por allí al lado. Estas, pues, se arrojaron ellas mismas (...).** (Eus., *H. E.* 8.12.3-5)

Es Domnina la que toma la decisión de que la muerte es preferible para una mujer y la que guía a sus hijas hacia el río de rápida corriente, donde mueren ahogadas. Amenazadas ya por los soldados, se adentran las aguas para evitar ser agredidas sexualmente, no sin antes, en un gesto que recuerda al de Perpetua en la arena, arreglarse con modestia y pudor el vestido en torno a sus cuerpos. Por otro lado, como ya hemos podido observar en otros casos, se hacen valer de su astucia para burlar a los guardias y arrojarse al río, lo que deja a estos últimos como unos incompetentes incapaces de cumplir con su deber de vigilar a unas “simples” mujeres⁴⁸¹.

Asimismo, Juan Crisóstomo, a finales del siglo IV⁴⁸², ofrece el relato más elaborado sobre la muerte de Domnina y sus hijas en el sermón que les dedica en el día

⁴⁸¹ Eusebio de Edesa, pronuncia un sermón sobre Domnina entre los años 335 y 338 (*Sobre una mártir y sus dos hijas*, 18), pero deriva de lo que cuenta Eusebio en la *Historia Eclesiástica* (MAYER, 2006, 155).

⁴⁸² *Ca.* 386-391 para MAYER (2006, 156); NARDI (1980, 245) sostiene que la homilía se compone entre los años 392 o 394; RAUSCHEN (1897, 525) se decanta por el año 391. El día asignado al festival de Domnina y sus hijas en Antioquía es generalmente el 20 de abril, siguiendo el *Martirologio Sirio*

de su conmemoración. Además, informa de un importante culto en la ciudad de Edesa, donde mujeres jóvenes y ancianas acudían a adorar las reliquias de estas mártires.

De nuevo el nombre de Domnina –más o menos “aquella que ordena”, por proximidad con *domina*, *dominari*, etc.– muestra hasta qué punto esta matrona es un personaje que en la narrativa hace acto de presencia para ser una figura de autoridad. La resolución de esta madre es tal que cuando propone a sus hijas perecer en el río no hay ningún resquicio para la duda, por lo que la sensación de dominio que ejerce sobre los que la rodean es constante.

En cuanto a las diferencias respecto a la historia de Eusebio, Crisóstomo destaca que Domnina y sus hijas no son capturadas por la patrulla de soldados cuando huyen de Edesa, sino que simplemente temen que detecten su presencia y la consiguiente captura. Y es ante ese temor cuando decide que es preferible su propia muerte y la de sus hijas a caer en las garras de los soldados y ver su *pudicitia* ultrajada. Por ello conduce a sus hijas al río y las “contiene” (*eisêlthe katéchousa*, en *PG* 50, col. 638) –expresión fisicista que incide en ese dominio que ejerce la madre– hasta que las tres mueren ahogadas, aunque para Crisóstomo no mueren, sino que son bautizadas en un nuevo bautismo.

Juan Crisóstomo conecta de forma magistral con las madres de la élite romana en su sermón sobre Domnina, que responde a la descripción clásica de la matrona romana. Destaca por su *pudicitia* y su *pietas*, pero reinterpretadas desde un prisma cristiano. En efecto, la *pudicitia* –que en la tradición romana se mantenía con una apariencia diseñada para no ser identificada y que empleaba capas de ropa para ocultar las formas del cuerpo– pasa a representar en el sermón la modestia del alma. Por lo tanto, la matrona cristiana no ha de ser reconocida tanto por su apariencia física sino por su espiritualidad. Domnina y sus hijas se suicidan –como Lucrecia y otras heroínas legendarias– para proteger su pudor, de la misma forma que la matrona romana debía evitar la vergüenza de ver su pudor ultrajado. Este acto de extrema castidad hace que trasciendan los cuerpos de estas mujeres, representadas más como fuerzas espirituales que como tales.

(MAYER, 2006, 156). La homilía pudo ser pronunciada durante la vigilia en la víspera del festival de las mártires, ya que en *Pan. Bern.* 12 Crisóstomo compara la oscuridad de la guerra civil que llevó a las mujeres al martirio con la “oscuridad de este tiempo nocturno”.

No obstante, lo más impactante de cómo Crisóstomo reinventa la figura de la matrona es su concepción de la *pietas*, que tradicionalmente se vinculaba a la devoción y el cuidado por el bienestar de la familia, especialmente de la descendencia (cf. Nelson, 2014, 80). En el sermón de Crisóstomo, no obstante, Domnina acaba con la vida de sus hijas y aparta de su decisión a su marido. El cambio es, por tanto, muy sustancial: mientras que una matrona “tradicional” sirve y complace a sus parientes terrenales, una matrona cristiana los sacrifica en pos de su nueva familia espiritual. Todo aquello que hace la madre cristiana, desde dar el pecho hasta sufrir los riesgos y los dolores de parto, es contemplado como una virtud martirial.

El sermón de Crisóstomo y los matices que aporta sobre cómo se desenvuelven los hechos evidencian cómo la historia de Domnina sirve para orientar ciertos valores y conductas entre las madres de la clase senatorial de su congregación, para dar forma a un modelo ideal de feminidad. Cooper (1999) ya señaló que el cuerpo de la matrona actuaba como un texto social que era leído por su comunidad como un símbolo –como más adelante se verá explícitamente en el himno a Eulalia de Prudencio–, un cuerpo que por lo tanto da pie a cuestiones de índole literaria. Los autores romanos y posteriormente los cristianos enfatizaron el cuerpo de la matrona como parte de un complejo proceso en el que sobresalían sus acciones virtuosas, para focalizar la atención en la virtud de la familia que ella representa, con lo que al final se trata de divulgar un acto de solidaridad de hombres para hombres mediante la escritura.

Domnina es fácilmente reconocible como una matrona de la élite, que responde tanto por su apariencia exterior como por su virtud interior al arquetipo femenino romano. Juan Crisóstomo escribe que, cuando están huyendo de Antioquía en mitad del caos de la guerra, ella iba sin los ropajes habituales de la matrona, puesto que la protección de su virtud estaba más allá, con lo que es manifiesto que la apariencia de una matrona era identificable. La divinidad ciega la vista de todos para que los cuerpos virginales no fueran violentados, con lo que en el sermón de Crisóstomo Dios parece tomar el papel de la *stola* y la *palla*, ropajes habituales de la matrona (como recuerda Nelson, 2014, 88), ocultando a las mujeres de toda vista y permitiéndoles dejar atrás la ciudad sin ser vistas.

A continuación, quiero destacar algunos pasajes de la homilía de Crisóstomo que inciden en otros tópicos ya observados con anterioridad en textos martiriales en este estudio:

Una mujer afrontó la muerte; una mujer que trajo la muerte en nuestras vidas –la propia antigua arma del Demonio– derrotó el poder del demonio. Una vasija que es débil y frágil se convirtió en un arma inexpugnable. Mujeres desafiando a la muerte. ¿Quién no va a estar sorprendido? (Chrys., *Pan. Bern.* 1)

El autor emplea la ya recurrente comparación entre Eva con la mujer mártir, en este caso Domnina. La que había sido empleada como arma por el demonio para hacer caer al hombre se convierte ahora, con Domnina, en su peor enemigo. También juega Crisóstomo con el contraste entre la naturaleza y la apariencia de Domnina, que como mujer entrada en años es frágil y débil, con la resolución que muestra durante la persecución. Es más, esta determinación de Domnina cuando se enfrenta, junto con sus hijas, a la muerte, es merecedora de la sorpresa del autor y su audiencia, lo que evidencia que las tres están actuando por encima de los límites de su naturaleza. Después de demostrar con algunos ejemplos bíblicos el temor de muchos personajes ante la muerte, pregunta:

¿Observáis lo aterradora que es la muerte? **Entonces, maravillémonos ante cómo nuestro Señor hizo que lo que era terrorífico para los profetas sea deleznable para las mujeres.** Elías huyó de la muerte; las mujeres marcharon hacia ella. Él escapó de la muerte; ellas de hecho la buscaban. Aquellos en la compañía de Abraham y Elías lucharon contra la muerte, mientras que las mujeres pisotearon a la muerte bajo sus pies como si fuera barro. La debilidad pertenece a su naturaleza; pero la culpa no permanece junto a su libre voluntad (...). (Chrys., *Pan. Bern.* 1)

Crisóstomo continúa con las analogías con personajes bíblicos. Dios, en su omnipotencia, es capaz de hacer que la muerte, algo aterrador aun para los grandes profetas como Elías, sea derrotada y pisoteada por estas mujeres, en una imagen que nos recuerda a Perpetua pisoteando la cabeza del dragón o del egipcio como signo de su victoria. Se recuerda una vez más la debilidad intrínseca al sexo femenino para luego alabarlo una vez más: sabiendo que la muerte generar horror en su audiencia y para los propios profetas, es algo extraordinario que unas mujeres, inferiores por naturaleza, la hayan despreciado en su gloria martirial. El continuo contraste entre las conductas de los profetas y las de Domnina y sus hijas viene precisamente a enfatizar lo maravilloso que resultan tales acontecimientos.

Y así, en este tumulto y guerra estas mujeres –**si es que hay llamarlas mujeres, pues, aunque en un cuerpo femenino, demostraron una mente masculina; es**

más, no solo demostraron una mente masculina sino que excedieron la naturaleza misma y pugnaron contra poderes incorpóreos. Y así las mujeres abandonaron la ciudad y el hogar y los familiares y la cambiaron por una ciudad extranjera⁴⁸³. Ellas dijeron: “Cuando Cristo es deshonorado, no dejamos que nada sea de valor o esencial para nosotras.” (Chrys., *Pan. Bern.* 11)

Crisóstomo recurre en su homilía al tópico de la *mulier virilis* para describir la actuación de estas mujeres durante la guerra, pues así es como se refiere el autor cristiano a la persecución diocleciana. Se plantea hasta qué punto merecen ser llamadas Domnina y sus hijas “mujeres”, cuando, con sus acciones, han demostrado estar por encima de su naturaleza y su mente disfruta de las virtudes masculinas en su pugna contra las fuerzas incorpóreas, esto es, malignas y demoníacas. Es su masculinidad de espíritu la que les permite dejar todo lo terreno tras de sí para abrazar la verdadera fe.

Cuando se desatan los tumultos por la ciudad, las mujeres marchan de casa sin llevarse nada, pues su único objetivo es preservar la salvación de sus almas. Esto le vale a Crisóstomo para alabar a estas mujeres para hacer ver lo duro que tuvo que ser para ellas viajar en estas condiciones: “sin esclavos, con la traición de sus amigos, con la confusión y los alborotos y un miedo irresistible, y enemigos por todas partes (...)”. Crisóstomo piensa que si la madre hubiera partido, el desafío no habría sido tan insoportable. Pero ella se llevó a sus hijas, que eran vírgenes. Y así el desafío fue doble y se le sumó una gran ansiedad. Pues cuanto más preciada es la posesión, más problemática es su protección (Chrys., *Pan. Bern.* 13). Crisóstomo hace uso del vínculo natural maternofilial para recalcar el supremo esfuerzo que realiza Domnina y la grandeza de su sacrificio al llevar consigo a sus dos hijas vírgenes hacia un futuro incierto. La maternidad, como ya ocurriera en los libros macabeos, es puesta en paralelo al martirio sacrificial.

Juan Crisóstomo advierte que nadie debe observar debilidad femenina en su huida, ya que obedecieron el mandamiento del Señor (Mt 10, 23: “Cuando os expulsen de esta ciudad, marchad a la siguiente”). Estando en Edesa llegan los decretos a la ciudad y viene igualmente el padre de las hijas y el marido de la mujer acompañado de soldados para seguir con la persecución. Es en especial importante el apóstrofe a su audiencia:

⁴⁸³ Para MAYER (2006, 166) aquí Juan Crisóstomo está jugando con doble sentido: literalmente, las mujeres cambian su ciudad natal de Antioquía por la de Edesa, pero a la vez se puede referir a que dejan su vida terrena para marchar al cielo.

Consideremos la inteligencia de las mujeres. Cuando tenían que huir, huyeron, y cuando tenían que hacer frente al desafío, permanecieron de pie y lo siguieron, unidas por su pertenencia a Cristo. Lo que quiero decir es que no debemos invitar a las tentaciones, para que, cuando quiera que ataquen, debemos competir para que podamos demostrar nuestra bondad y coraje. Y esto es precisamente lo que hicieron estas mujeres. Comenzaron de nuevo y compitieron. El estadio estaba lleno y el momento les estaba llamando a sus combates. (Chrys., *Pan. Bern.* 18)

Llegan a una ciudad llamada Hierápolis, por un camino a cuyo lado corría un río. Entonces observan a un grupo de soldados almorzando y bebiendo. Aquí vuelve a hacer acto de presencia el padre. Crisóstomo recuerda que algunos cuentan que el padre les ayudó a engañar a los soldados, de modo que, gracias a que consiguió distraer a los soldados, ellas consuman su muerte voluntaria:

Que las madres y vírgenes escuchen y que así las vírgenes obedezcan a sus madres y las madres eduquen de este modo a las hijas, que de este modo amen a sus hijas. Y así la madre entra en el medio, sujetando a una hija a cada lado, **una mujer que tenía marido en medio de dos que no se habían casado nunca, y el matrimonio estaba en medio de la virginidad, y Cristo entre ellas tres.** (Chrys., *Pan. Bern.* 19)

Como ya hiciera con la madre de los hermanos macabeos, hace de Domnina y sus hijas un *exemplum* para las mujeres de su audiencia, fundamentalmente para las madres y aquellas que se habían consagrado a la virginidad. De nuevo la tradicional *pietas* romana es subvertida: la madre no está salvando la vida de sus hijas, en todo caso su pudor, sino que está acabando con sus vidas. Es la madre la que hunde la cabeza de sus hijas en el agua y es así como se ahogan. “No se ahogan, sino que son bautizadas en un nuevo y sorprendente bautismo” (Chrys., *Pan. Bern.* 20). Y Cristo está así presente en el momento decisivo, en la hora de la verdad de estas tres mujeres.

¿Qué quieres decir? ¿Una mujer bautizó? Sí, las mujeres también bautizan con bautismos de este tipo, tan cierto como que esa mujer también bautizó en ese momento y se convirtió en una sacerdotisa. Pues ciertamente ofreció víctimas racionales y su propósito fue su ordenación. No necesitó de un altar donde realizar el sacrificio, ni fuego, ni madera, ni un cuchillo. Porque el río fue todo –tanto altar como cuchillo y madera y fuego y ofrenda y bautismo (...). **Y la madre condujo a sus hijas no como si las estuviera dirigiendo a un río, sino como si las estuviera acompañando bajo el santo palio nupcial (...). Y así el martirio de esta mujer fue doble. No, triple.** Porque por su propia cuenta fue martirizada una vez y por las de sus hijas dos veces. (...) Se deshace así de la tiranía de la naturaleza y permanece firme contra el ardor de sus dolores de parto (...) **pues si para una madre que contempla a una sola hija morir considera que la vida es insoportable, considerad los grandes martirios que soportó, cuando arrastró a sus hijas a la muerte ella misma y no las contempló morir al mismo tiempo, soportando en realidad lo que otros no pueden ni siquiera oír.** (*loc. cit.*)

Crisóstomo es consciente de la sorpresa que supone para su audiencia observar cómo una mujer bautiza, con la identificación del bautismo con el martirio⁴⁸⁴. Adopta este además un carácter sacrificial, pues el río se convierte en altar. Crisóstomo juega con el contraste entre el sacrificio pagano y sus elementos (altar, cuchillo, fuego, etc.) con la superioridad del sacrificio martirial pagano. Otro de los actuales sacramentos con los que Crisóstomo relaciona el martirio de Domnina y sus hijas con el matrimonio de estas con el Señor, en un simbolismo ya habitual en los martirios protagonizados por doncellas vírgenes. De nuevo, como ya ocurriera con las homilías dedicadas a la madre macabea, Juan Crisóstomo establece que Domnina fue triplemente martirizada, pues hubo de contemplar morir a sus hijas en diferentes momentos y encima hacerlo de su propia mano. Una situación horrorosa para toda madre que sin embargo Domnina domina con una gran resolución.

Las mujeres fueron desde ese momento soldados de Cristo, los ángeles celestiales. (...) Y mientras Pablo decía sobre la madre "*Ella será salvada a través del parto*" (1 Tm 2.15), aquí, sin embargo, son las hijas las que son salvadas por la madre. Es de esta forma en la que las madres deberían dar a luz. Ciertamente estos dolores de parto son mejores; el dolor es más agudo, pero la recompensa es mayor. (Chrys., *Pan. Bern.* 21)

Asistimos, una vez más, a la comparación simbólica entre las mujeres mártires con los soldados defensores de la divinidad cristiana. Frente al autor de 1 Tm, que establece el dar a luz como requisito femenino para la salvación, Crisóstomo honra la actitud de Domnina, que está dando a luz de nuevo a sus hijas cuando las ahoga para que completen su martirio, que se convierte en un nuevo nacimiento de modo que Prosdoca y Berenice son bautizadas de nuevo. Y todo porque Domnina tenía miedo no de las torturas a las que podían ser sometidas ella y sus hijas si eran capturadas, sino ante la simple posibilidad de que la *pudicitia* de Prosdoca y Berenice pudiera ser ultrajada:

Ella quería obtener el trofeo antes de la batalla, el premio antes de los combates, pero no por miedo a las torturas, sino por los ojos lujuriosos de los paganos. No temía que alguien le atravesara las costillas, sino que temía que la virginidad de sus hijas fuera destruida. (Chrys., *Pan. Bern.* 22)

⁴⁸⁴ Unos 200 años más tarde de que Tertuliano criticase duramente que, por influencia de la lectura de los Hechos de Pablo y Tecla, la mujer se creyese digna de enseñar y bautizar, Juan Crisóstomo defiende en esta homilía que Domnina ejerce de sacerdotisa en una ceremonia bautismal/sacrificial. El contraste es, a todas luces, evidente.

Para Juan Crisóstomo está muy claro el por qué Domnina no espera al juicio. Porque ella soporta más dolor en el río, ya que es más duro y cruel ahogar a sus hijas con sus propias manos antes que contemplar carne azotada. Da consejos que parecen el antecedente de muchos manuales de doctrina y de educación cristianas –la madre como ejemplo y educadora–: “Que las madres y las vírgenes escuchen estas cosas, para que las madres instruyan a sus hijas e de esta manera y para que las hijas obedezcan así a sus madres. Nadie debería alabar solo a la madre que da tales órdenes, sino también a las hijas, que obedecen las órdenes” (*ibid.*).

Domnina es en especial implacable en la defensa de su castidad, consciente de que su cuerpo y del de sus hijas son una potencial fuente de vergüenza, por lo que la muerte es una medida necesaria para evitar la violación de su cuerpo. Y eso que, en el sermón de Crisóstomo, a pesar de que es evidente que la presencia de los soldados supone una clara amenaza, no es tan evidente una violación tan inminente. Pero de la misma forma que hacía Eusebio, Crisóstomo parece dar por sentado que la única opción plausible ante la amenaza que suponían los soldados para la castidad de Domnina y sus hijas era la eliminación física de toda posibilidad de un cuerpo que era la fuente de tentación. La muerte es claramente preferible a la pérdida de la castidad y su recompensa viene en forma de corona martirial.

Este extremo sentido de la castidad, que supone la muerte frente a la mera posible amenaza de la castidad, excedía lo que cabía esperar de la matrona romana. Todo hace recordar el conocido caso de Lucrecia (Liv., 1.58), ya comentado, pero con una diferencia sustancial: mientras ella sufre una violación, Domnina y sus hijas se suicidan antes de que la violación pueda suceder; cuando Lucrecia cuenta lo sucedido a sus parientes, los hombres acuerdan que ella no es merecedora de ningún castigo pues, a pesar de que su cuerpo había sido corrompido, su mente permanecía limpia, por haberse opuesto a los deseos de Tarquinio. Por tanto, Lucrecia se suicida en contra de la opinión de los varones, que creen que la pérdida de la castidad no merecía la pérdida de la vida, mientras que el martirio de Domnina establece que no hay nada que justifique la violación de la virtud de una matrona importante. Antes ha de elegirse la muerte, lo que una matrona cristiana haría sin dudar. La mera duda equivale, en los términos de Eusebio, una rendición de las almas a la esclavitud de los demonios (*H. E.* 8.12.2-3).

Domnina además lleva la *pietas* tradicional romana hasta su mayor extremo, demostrando que, más que invertir el modelo romano tradicional, lo está amplificando, como si no fuera suficiente para el modelo cristiano. Para Eusebio y Juan Crisóstomo la *pietas* de una matrona romana tradicional no puede compararse con la que era esperable de su análoga cristiana, de suerte que la matrona cristiana ha de sacrificar más, esto es, tiene que actuar de forma más desinteresada, al servicio de su familia y de su comunidad.

Con estos modelos el cristianismo tardoantiguo configura la idea de que la mejor madre es aquella que a través de la maternidad es capaz de expresar sus virtudes martiriales, por lo que abundan emplean imágenes de parto y de cuidado de los hijos como reflejo de los sacrificios que estos autores esperan de las mujeres cristianas. Martirios como el de Domnina emplean el lenguaje del cuidado de los hijos para construir una noción de *pietas* cristiana que remodela la devoción a su familia y a la ciudad de la madre romana a través de la actuación de un sacrificio doméstico como una expresión de la madre perfecta de la literatura martirial.

Es así que, por ejemplo, en el sermón de Crisóstomo está muy presente el tópico de los dolores del parto; de hecho, aquí recurre al este tópico hasta en tres ocasiones. En la primera Crisóstomo recuerda que Domnina sufrió el martirio a cuenta de sus hijas pero que permaneció firme ante la tiranía de la naturaleza y en contra de los dolores del parto y del malestar de su vientre. En la segunda recurre a las escrituras, refiriéndose a la *1ª Carta a Timoteo* (2, 15): la mujer será salvada por la crianza de sus hijos. No obstante, son las hijas las que son salvadas por su madre. En la tercera y última, a modo de epílogo, Crisóstomo se dirige con seguridad también a una audiencia femenina, a aquellas que han sido madres, que han sufrido los dolores de dar a luz, con lo que se pueden identificar claramente con el personaje de Domnina.

En suma, estas tres menciones enfatizan el dolor de la maternidad: para ser una mujer honorable hay saber sufrir, recuperando así el ideal de la matrona romana (y basado en la realidad), que debía estar dispuesta a padecer terribles dolores, la muerte incluso, por un bien mayor, su descendencia, durante del parto. Crisóstomo configura así una clara jerarquía: traer hijos al mundo, sin duda doloroso y arriesgado, es una forma de sacrificio; pero el dar a luz a hijos y quitarles la vida en nombre del cristianismo es un sacrificio aún mayor. Con el apóstrofe dirigido expresamente a las

madres de las élites de su audiencia (Chrys., *Pan. Bern.* 22, *cit. supra*), Crisóstomo está así animándolas a identificarse no tanto con la figura tradicional de la matrona romana, sino con la innovadora de Domnina, con las virtudes martiriales que representa, modelo porque es mártir, no por ser mujer privilegiada. A pesar de su cita de 1 Tm, no la salva haber tenido hijos, sino su voluntad de sacrificarse a sí misma y a sus hijas en un acto martirial, lo que supone una clara ruptura con el modelo tradicional de la matrona romana.

5.4. Otros martirios

En este último apartado del capítulo central de la tesis se abordan dos textos martiriales que, tal y como se ha explicado con anterioridad, se escapan del marco general propuesto para este estudio. No obstante, dado el interés que suscitan por la notable presencia en ellos de muchos de los *tópoi* analizados en otros escritos y por la falta de estudios sobre las mujeres que en ellos aparecen, he decidido incorporar a este trabajo el martirio (posiblemente donatista) de Máxima, Segunda y Donatela y el martirio de la mujer siria Cándida.

5.4.1. Un martirio heterodoxo: Máxima, Segunda y Donatela. La agresividad de un cristianismo militante

La información que se conserva sobre estas tres mujeres mártires es muy escasa, aunque su culto en África ha quedado registrado desde el siglo VI por un antiguo calendario de la iglesia africana y por una evidencia epigráfica (Leal, 2009, 361). La *Passio Maximae, Donatillae et Secundae* se ha transmitido a partir de un manuscrito latino del siglo XIV de difícil lectura, editado por De Smedt en 1890⁴⁸⁵. El redactor ofrece datos sobre los nombres propios del procónsul y otros personajes que permiten situar el martirio en el año 304. El procónsul Anulino, que también se encarga de procesar a Crispina en Theveste⁴⁸⁶, vuelve a aparecer en este texto para juzgar a estas tres mujeres en tiempos de Diocleciano y Maximiano⁴⁸⁷ en la *civitas Tuburbitana*, que bien podría hacer referencia a *Thuburbo Maius* o a *Thuburbo Minus*, ya que son lugares que cercanos entre sí⁴⁸⁸.

Tilley (1996, 14) cree que la dificultad de los cristianos para hacerse con las reliquias de estas mujeres, que finalmente fueron enterradas en el mismo anfiteatro, indicaría que se trata de una composición muy temprana y cercana a los hechos, quizás anterior al final de las grandes persecuciones de Diocleciano⁴⁸⁹. Monceaux (1905, 149) subraya, no obstante, que el texto, sobre todo en el último tercio, en que se narran los

⁴⁸⁵ Empleo aquí la traducción de LEAL (2009, 368-83), que se basa en el texto de De Smedt.

⁴⁸⁶ De hecho, algunos manuscritos del martirio de Crispina recogen los nombres de estas tres mujeres africanas.

⁴⁸⁷ En *M. Secund.* 1 aparece el nombre de Galieno (260-268), pero se trata de un error del copista que lo confundió con Galerio (como César desde 293 hasta 305, y luego como Augusto hasta 311).

⁴⁸⁸ La mención a la *possessio Cephalitana* (*M. Secund.* 3 y 5), que puede identificarse con Villa Magna, no facilita un mayor nivel de concreción, pues este lugar está a la misma distancia de ambas *Thuburbo* (LEAL, 2009, 362).

⁴⁸⁹ No obstante, en este texto yo no observo que se haga alusión a las dificultades de los hermanos de fe por hacerse con los cuerpos de las mártires.

interrogatorios, el suplicio y pasajes sobrenaturales como los del oso deben de ser interpolaciones que hacen pensar en una redacción definitiva no anterior a comienzos del siglo V. Franchi de' Cavalieri (1935, 77) defiende una cronología "intermedia": en su forma original el texto fue redactado a mediados del siglo IV, pero en la redacción definitiva coincide en las fechas con Monceaux. Lo tardío de esta fecha (s. V) permite explicar las reelaboraciones donatistas que se manifiestan en algunas partes del texto, aspecto en el que concuerdan tanto Tilley (1996, 14) como Monceaux (1905, 150) aunque otros como Franchi de' Cavalieri (1935, 75) no estén de acuerdo aun sin negar las interpolaciones que ha sufrido este martirio. Maier (1987, 93) también apunta a importantes interpolaciones e introducción de pasajes inverosímiles que contribuyen a hacer de esta *passio* un texto confuso e impiden reconstruir el escrito primitivo, que giraría, según Monceaux, en torno a la historia de Segunda, a la que se le habrían añadido pasajes de carácter fantasioso⁴⁹⁰.

La redacción tardía de esta *Passio* se manifiesta en aspectos como que el procónsul Anulino pregunte a los cristianos si son paganos o cristianos, es decir, se está empleando el término *paganus* no como habitante de un *pagus*, sino en el sentido moderno de adoradores de divinidades no cristianas. Por otra parte, los paganos no se llamaban a sí mismos de esta forma, por lo que es evidente que el texto ha sido redactado por una mano ajena a los hechos. Además, Tilley (1996, 15), que analiza este texto desde una perspectiva donatista, considera que la historia de estas tres mujeres africanas está construida en torno al pasaje de los jóvenes en el horno que se cuenta en el Libro de Daniel (3, 1-100): se resisten a la autoridad pública incluso después de que los mayores hayan apostatado. Para Tilley, estos ancianos son los presbíteros católicos colaboracionistas con los paganos idólatras. En ninguna otra acta queda de manifiesto una apostasía en masa como la que se narra aquí, este hecho, como señala Leal (2009, 371, n. 11), puede ser un índice de la autenticidad de la *Passio*, ya que se trata de un suceso vergonzante que no encaja bien en un texto artificial que busca la ejemplaridad y ofrecer una referencia de comportamiento de los cristianos en tiempos de persecución.

El debate en torno a la redacción católica o donatista del documento suscitó en sus días teorías como las de Franchi de' Cavalieri (1935, 97), que apostó por un texto histórico de origen donatista que ha sido reelaborado por una mano católica, que ha

⁴⁹⁰ Para TILLEY (1996, 14) la historia de Segunda es una adición posterior.

maquillado los pasajes más polémicos hasta hacer irreconocible el texto original. Por el contrario, Delehayé (1936, 298) consideró un tercer nivel de redacción: al texto original que hoy se desconoce es reelaborado por un redactor donatista que hace suicidarse a Segunda. Este a su vez es retocado posteriormente por un autor católico que armoniza este pasaje y hace que Segunda sea martirizada junto con Máxima y Donatila. No obstante, Leal (2009, 365) observa que, si el donatismo del texto se limita a la conducta de Segunda, no se entiende el momento en el que esta mujer decide acabar con su vida, pues habría sido más acertado acabar el relato con el suicidio de las tres jóvenes. Este autor sugiere con acierto que los nombres de las tres mártires son parlantes. Máxima es la hermana mayor, mientras que Donatela, de la que no se dice la edad pero se le supone menor, sería un pequeño don para su hermana. Segunda es la que sigue a las dos hermanas en el martirio. A Matteo Dalvit (2009) le debemos el análisis más reciente sobre estas actas norteafricanas.

Centrándome ya en el papel que desempeñan en este texto las tres mujeres, lo primero que quiero subrayar es la presentación que se hace de Máxima –“la más grande”, “la mayor”– y Donatela, ambas retratadas idealmente y con prontitud, en un orden habitual también, su belleza y su vocación (*speciosae et castimonialae*); la edad solo la conoceremos más tarde:

Erant autem ibi virgines speciosae et castimonialae duae, Maxima et Donatilla. Campitana vero clamare coepit dicens: “Omnes venimus deos adorare, et ecce sunt hic duae virgines quae neque praecepto imperatorum oboedierunt nec sacrificare volunt.” (M. Secund. 2)

Había allí dos vírgenes bellas y castas, Máxima y Donatela. La multitud comenzó a gritar diciendo: “Todos nosotros hemos venido a adorar a los dioses y hay aquí dos vírgenes que ni han obedecido al mandato de los emperadores ni quieren sacrificar.”

La multitud, que cobra un especial protagonismo al comienzo del martirio, denuncia que estas mujeres se niegan a cumplir con el mandato de los emperadores, que obligan a los cristianos a sacrificar, lo que sería el polémico cuarto edicto de Diocleciano. Es importante tener en cuenta desde un principio que todo lo que hagan Máxima y Donatela va a evidenciar un continuo contraste con la actuación de jóvenes,

virgenes, presbíteros y diáconos que han apostatado al comienzo del texto (“todos nosotros⁴⁹¹”).

El diálogo, rápido, vivo y con intervenciones cortas que se produce entre el procónsul Anulino y Máxima destaca por su dureza y por la actitud provocativa de la mujer. Reproduzco aquí algunos de los pasajes más llamativos:

Cuando las condujeron, permaneciendo de pie, dijeron [*Máxima y Donatela*]: “Aquí estamos. ¿Qué interrogatorio piensas hacernos?”

Anulino dijo: “¿Qué autoridad tienes, que desprecias a los píos y augustos emperadores?”

Máxima respondió: “¿Soy, acaso, **hija de un mago** (*filia magi*) como eres tú?”

Anulino el procónsul dijo: “¿Cómo sabes que soy mago?”

Máxima respondió: “**Porque el Espíritu Santo está en nosotros y, en cambio, en ti se manifiesta el demonio**”.

Anulino el procónsul dijo: “Te conjuro por el Dios vivo a que me digas cuántos años tienes”.

Máxima respondió: “¿No te he dicho que eres mago?”

Anulino respondió: “Dime cuántos años tienes, si lo sabes”.

Máxima respondió: “**Que se te rompan las costillas.** (*Costae membrorum tuorum confringantur*). Tengo catorce años”.

El procónsul Anulino dijo: “Hoy los terminarás, si no sacrificas a los dioses”.

Máxima respondió: “**Sacrificales tú, que eres igual a ellos**”.

Anulino dijo: “Tu sentencia es inminente”.

Máxima respondió: “También yo lo quiero y deseo ardientemente.” (*M. Secund. 2*)

Máxima y Donatila comienzan el proceso de forma desafiante, preguntando por el interrogatorio que el procónsul va a realizar con ellas. A continuación, se produce un debate en el que se contrasta la autoridad de los emperadores, la autoridad terrenal, con la autoridad de la fe cristiana, la autoridad divina, que, defendida por boca de Máxima, destacará por encima de los mandatos de los augustos emperadores. La respuesta de Máxima a la pregunta sobre su edad que le hace Anulino resulta ciertamente chocante, pues que le acuse de ser el hijo de un mago no tiene mucha relación con la pregunta que formula el magistrado. Si bien Maier (1987, 97) encuentra aquí una clara interpolación que pretende hacer más acusada la oposición entre Anulino y la mártir, puede tratarse de una simple provocación, como si Máxima estuviera dando a entender que ella “sabe cosas” sobre él, lo que hace que su actitud sea especialmente beligerante. A diferencia de lo que podíamos leer en otros textos, donde es la mujer la acusada de ejercer la magia

⁴⁹¹ El término latino empleado, *campitana*, ha hecho pensar a FRANCHI DE' CAVALIERI (1935, 82) que no se trata de la multitud, sino de una mujer con cierta autoridad en la *possessio Cephalitana*. En caso de ser así, es un personaje femenino que contrasta con el modelo que vienen a encarnar Máxima, Donatela y, posteriormente, Segunda.

para lograr sus propósitos, en este martirio es el magistrado el que es llamado mago, lo que es una muestra más del elevado nivel de tensión constante que caracteriza el texto.

En esta contraposición vuelve a quedar de manifiesto que el cristianismo entendió el martirio como parte de la lucha contra las fuerzas del mal y, en segundo lugar, que la divinidad, en sus diferentes manifestaciones, participaba directamente del martirio de sus feligreses. Finalmente, Máxima acaba diciendo su edad (catorce años), no sin antes proferir lo que podría ser una especie de maldición, pues declara ante Anulino que ojalá se le rompan las costillas. No hay constancia hasta el momento de que en ninguna otra acta un mártir pronuncie una maldición sobre sus perseguidores, con lo que de nuevo puede tratarse de una interpolación que agudiza ese enfrentamiento directo entre la mártir y Anulino y la militancia agresiva de la mártir norteafricana.

El diálogo continúa con la amenaza de Anulino, que le dice a Máxima que su vida terminará si no sacrifica, lo que da pie a que la mártir se muestre deseosa de padecer la sentencia y perseverante en su decisión de adorar al único Dios verdadero. Las palabras finales de Máxima con Anulino, que culminan con un *ego fortior*, comparativo de superioridad, funcionan a modo de síntesis de lo que se ha vivido durante el interrogatorio:

Maxima respondit: "Mens mea mecum est; nam et Dominus confortat me adversum te: unde tu eris infirmus, ego vero fortior." (M. Secund. 2)

Anulino dijo: "Yo tengo paciencia aún, mientras encuentres tu espíritu".

Máxima respondió: "Es mi deseo; pues el Señor me conforta contra ti: por eso tú serás débil, yo más fuerte." (M. Secund. 2)

Máxima resume en su breve réplica al magistrado el mensaje fundamental que la cultura martirial cristiana pretende transmitir en todo momento: la persona mártir, pese a ser la que sufre y es finalmente ejecutada, es el personaje fuerte del texto, indiferentemente de su sexo. Reitera que el Espíritu Santo está en ellas, mientras que Anulino no es sino una manifestación del demonio. En este interrogatorio entre Anulino y Donatela, esta es presentada por Máxima como su hermana. Donatela incide de nuevo en que Anulino es manejado por el diablo, que persevera en él⁴⁹², y la superioridad de la autoridad divina cristiana frente a la temporal de los emperadores:

⁴⁹² El autor emplea el mismo término, *perseverare*, en la respuesta de Máxima a la pregunta de Anulino sobre si va a sacrificar o no: *In Deo meo persevero (M. Secund. 3)*. De esta forma se agudiza el marcado contraste entre una virtud masculina, la perseverancia, que, ejercida por Anulino, es negativa, pues es el

Donatilla respondit: "Adhuc daemon perseverat in te. Tu ab illo tentaris, sed alios tentare non poteris". (M. Secund. 3)

Anulino dijo: "¿Quiénes están contigo?"

Máxima respondió: "Donatela mi hermana".

Anulino dijo: "Donatela, ¿eres cristiana o pagana?"

Donatela contestó: "**El demonio persevera en ti todavía. Te tienta, pero tú no puedes tentar a otros**".

Anulino dijo: "¿Perseveráis aún en vuestro propósito?"

Donatela respondió: "Nuestra autoridad es Cristo, la tuya el diablo. Entre Dios y el diablo hay una gran distancia. Por nosotras Dios es bendito, por ti, en cambio, el diablo es maldito." (M. Secund. 3)

Este pasaje evidencia el contraste y la alteridad de ambos "mundos": el cristiano y el pagano. Anulino es tentado por el Maligno y es fácilmente corruptible, lo que cuestiona su masculinidad e inteligencia, ya que el mal persevera en él (recordemos que la persuasión y la perseverancia son negativas o positivas dependiendo de su resultado). Además, no es solo que Anulino haya sido persuadido negativamente, sino que carece de la capacidad de persuadir a otros, lo que de nuevo atenta contra su estatus masculino. En cambio, en Máxima y Donatela es el bien lo que persevera y la verdad la causa por la que van a entregar sus vidas. Tras el interrogatorio en Cefalitana son llevadas a Thuburbo, donde Anulino ordena que no les sea dado ningún alimento. A esto las mártires le responden que ellas ya tienen el alimento del Altísimo, mientras que Anulino se alimenta del diablo. Ante esto el magistrado reacciona ordenando que les sean dados vinagre y hiel, en una clara referencia al pasaje de la Pasión de Cristo (Mt 27, 34). De nuevo responden las mártires con gran dureza: *Acetus et fel valde serva tibi, et acetum confirmetur in te semper*. Esta frase, de significado un tanto confuso, es interpretada por Leal (2009, 375) a partir de la certeza de que los soldados empleaban el vinagre como un coagulante de la sangre, como un deseo de las mártires de que Anulino sea conservado en sus sufrimientos en la otra vida. Anulino, frente a este nuevo ataque, se enfurece y ordena que las mártires sean sacadas de Thuburbo, después de haber sufrido un nuevo ataque verbal furibundo y ofensivo.

Entra en escena entonces Segunda ('la que ha de seguir', 'la que sigue'), una niña de doce años que, como solo amaba a Dios, había rechazado todas las peticiones de matrimonio (como otras mártires vírgenes como Potamiana, Inés, etc.) Su papel es un

diablo el que persevera en él, mientras que es Máxima la que encarna la perseverancia en su plenitud, pues persevera fielmente en su testimonio de la fe verdadera.

tanto confuso, ya que al contemplar a Máxima y Donatila de su casa, decide lanzarse al vacío:

Cumque eas proficisci videret, [Secunda] per maenianum domus suae nimis excelsum respiciens, exinde se praecipitavit, nullum habens ante oculos intuitum divitiarum parentum: omnes utique mundi huius, ut dictum est, squalores contempsit, divitias despexit, unum concupivit, quem in aeternum invenire meruit. (M. Secund. 4)

Cuando Máxima y Donatela se levantaron y comenzaron a caminar, había allí cierta niña, de nombre Segunda, de unos doce años, a la que habían presentado muchas ocasiones de casarse y todas las había rechazado, porque solamente amaba a Dios. **Cuando las vio marcharse, mirando desde un balcón muy alto de su casa, desde allí mismo se tiró al suelo, teniendo en nada a la vista [que se abría] ante sus ojos, de las riquezas de sus padres: como se suele decir, despreció todas las vilezas de este mundo, desdeñó las riquezas y deseó, en cambio, únicamente a Aquel a quien mereció encontrar para siempre.** (M. Secund. 4)

Franchi de' Cavalieri (1935, 87) observa aquí una acción suicida, lo que sería bien visto por los donatistas. No obstante, en el texto que se ha conservado, seguramente reelaborado por un autor católico, se hace del suicidio un milagro y Segunda reaparece como si nada hubiera pasado. Maier (1987, 94) cree que ese verbo, *praecipitare*, hace mención a que Segunda se precipita a seguirlas al martirio (nótese, de nuevo, el nombre parlante a partir de la relación con *sequor*).

Se produce un diálogo en el que, por un momento, Máxima y Donatela adquieren el rol habitualmente desempeñado por los enemigos de los mártires: tratar de hacer desistir a Segunda de su empeño martirial:

Sancta Secunda dixit: "Me sententia huius mundi terrere non potest, quia sponsum quaero spiritalem Iesum Christum.

Maxima respondit: "Fragilis est caro aetatis. Sed sponsum ego cupio accipere qui virginitatem non corrompit. O qualis sponsus est qui mi[ni]mas consolatur et confortat." (M. Secund.4)

Así pues, saliendo Máxima y Donatela de Thuburbo, Segunda grita: "¡Hermanas mías, no me dejéis!"

Máxima y Donatela le dijeron: "Vete, que eres la única hija de tu padre, ¿a quién lo dejarás?"

Pero Segunda decía: "Es mejor despreciar al padre carnal y amar al padre espiritual".

Máxima y Donatela le dijeron: "Ten en cuenta la edad de tu padre y no lo abandones".

Segunda dijo: "Dios os lo pagará si me abandonáis".

Máxima respondió: "Ten presente que nuestra sentencia está ya preparada. ¿Acaso podrás soportarla?"

Santa Segunda dijo: "A mí una sentencia de este mundo no me puede dar miedo, puesto que quiero el esposo espiritual, Jesucristo".

Máxima respondió: “La carne de este mundo es frágil. Pero yo deseo tomar un esposo que no corrompe la virginidad y conforta a las más pequeñas”.

Donatela respondió: “Vayamos pues, niña (*puella*). Se acerca el día de nuestra pasión y el ángel de la bendición viene a nuestro encuentro”.

Entonces salieron de aquel lugar y el sol se puso. (*M. Secund.4*)

Segunda se refiere a ellas como sus hermanas y les suplica que no la dejen (*dimittere*). Segunda encarna entonces el modelo femenino que sustituye los lazos de sangre por una nueva configuración de familia espiritual; para ello se desliga de sus deberes para con su padre, ya mayor –de forma similar a la actuación de Perpetua– y a cambio se muestra leal a su padre espiritual. Máxima y Donatela, por su parte, parecen dudar igualmente de la capacidad de Segunda para soportar la sentencia que van a tener que padecer, en igualdad con los compañeros de Felicidad de Cartago y de Blandina, que también tenían miedo de que no fueran a tener la fuerza necesaria para hacer frente a los tormentos que estaban destinados a sufrir. A la respuesta de Segunda de que ella solo desea reunirse con su esposo celestial sigue una afirmación de Máxima que rompe la continuidad del texto (¿omisión por parte del copista?). Máxima muestra también su deseo de tomar un esposo que no corrompe la virginidad y se refiere al Gran Esposo que consuela a las más pequeñas. De nuevo, Jesucristo, como ente divino ansiado por estas mártires, se muestra como un instrumento retórico que plasma la identificación en el cristianismo de la masculinidad con la perfección y con una potencia viril ante la que las mártires deben anhelar con actitud sumisa.

Donatela, finalmente, parece acoger a Segunda en el grupo martirial. Entonces salen de Thuburbo y el sol se pone, algo que Leal (2009, 379, n. 34) relaciona con el pasaje de Lc 23, 45 de la Pasión de Cristo. En este caso certifica el sacrificio de las mártires, para el que ya no hay marcha atrás. Una vez que el autor se refiere a ella como *sancta Secunda* su destino ha quedado sellado.

Máxima, Donatela y Segunda regresan a Thuburbo; el procónsul interroga a las dos primeras, pero Máxima se niega a sacrificar: solo se sacrifican a aquel al que han prometido sus almas, con lo que se realza la visión del martirio como un sacrificio; Anulino aplaza la sentencia y al día siguiente comienza una serie de tormentos que Máxima afronta con gran entereza. Esta serenidad Máxima la expresa en una intervención, cuando Máxima y Donatela sufren los azotes: *Magnae plagae non sunt ubi caro vapulat et spiritus salvatur atque anima redimitur et confortatur*; al ver que el tormento se quedaba en nada, el magistrado romano ordena que el suelo sea cubierto de

vasijas rotas y que arrojen a las dos mujeres allí, a lo que ambas responden, en un discurso en que le apostrofan directamente como si fueran ellas las acusadoras, reiterando en tres ocasiones la oposición *tu ... et nos*:

Maxima et Donatilla responderunt: “Magnum habemus medicum, qui curat plagas quas nobis infligis et animas nostras confortat. Tu quidem minoraris in poena, et nos amplificamur in gloria. Tu minoraris in poena, et nos amplificamur in gloria. Tu minoraris in sententia, et nos melioramur in Dei confidentia.” (M. Secund. 5)

Tenemos un gran médico, que nos cura las heridas que nos provocas y nos conforta nuestras almas. Tú disminuyes en la pena, nosotras aumentamos en la gloria. Tú disminuyes con tu sentencia y nosotras mejoramos en la confianza con Dios.

En este pasaje el editor del texto recurre a otro de los tópicos que más han aparecido en este estudio: la participación de la divinidad en el proceso martirial de los que emulan su sufrimiento. Cristo es un médico que reconforta física y espiritualmente a los suyos y con ese continuo contraste se enfatiza la superioridad del cristianismo sobre los enemigos. Finalmente, son conducidas al potro, momento sin duda de *páthos* en que Máxima y Donatela vuelven a enfrentarse al poder, terminando su diálogo con el argumento de su propia *auctoritas* reforzado por una cita bíblica:

Maxima et Donatilla dixerunt: “Tu quidem fatuus es. Nonne nos habemus condimentum nostrum Deum altissimum?”

Proconsul dixit: “Maximae et Donatillae carbones igneos super comam capitis aspergite.” (M. Secund. 5)

Anulino dijo: “Si ya se les han deteriorado las fauces y se les ha secado la boca dadles agua estancada para beber”.

Máxima y Donatela dijeron: “Tú eres un fatuo. ¿Acaso no tenemos como condimento a nuestro Dios altísimo?”

El procónsul dijo: “Espolvoreadles la cabeza a Máxima y Donatela con carbones encendidos”.

Máxima y Donatela respondieron: “Es cierto lo que está escrito en la ley: *Pasamos por el fuego y el agua y llegamos al refrigerio (Ps. 66.12).*” (M. Secund. 5)

Anulino está obligado por el insulto directo (*fatuus* alude a alguien de mente débil, idiota y estúpido, lo que es un insulto realmente grave), prueba de la fortaleza de estas mujeres, a ordenar que se les apliquen tormentos inusitados –como romperles la boca y darles agua estancada– que vuelve a sufrir sin embargo una nueva réplica por parte de Máxima y Donatela. Además de la ironía (boca seca con condimento divino) que mina la autoridad del procónsul, la identificación de estas mujeres con el ideal cristiano es total pues encarnan el cumplimiento de las Escrituras, lo que demuestra la

potestad de la divinidad cristiana en la tierra y la carencia absoluta de poder por parte del magistrado.

Máxima y Donatela son llevadas al anfiteatro, a la esfera pública y espectacular, donde desafían a Anulino a que les dicte la sentencia en su contra. El juez responde que se alejen de él, por la difícil de creer única razón de que se encuentra cansado: esta debilidad absurda motiva una rápida y burlesca respuesta de las dos mujeres:

Maxima et Donatilla dixerunt: “Quomodo ad unam horam deficisti? Nunc venisti et iam lassus es”. (M. Secund. 6)

Entonces Anulino ordenó que se trasladase a Máxima y Donatela al anfiteatro.

Máxima y Donatela dijeron: “Ya se acerca nuestra hora (*hora*): danos la sentencia que quieras”.

El procónsul dijo: “Apartaos de mí, que ya estoy cansado (*iam deficio*)”.

Máxima y Donatela dijeron: “¿Cómo te has cansado en sólo una hora? Acabas de llegar y ya estás cansado.” (M. Secund. 6)

Este pasaje recoge uno de los enfrentamientos directos más explícitos que se pueden observar en los relatos martiriales con protagonistas femeninas. Es una burla descarnada, pronunciada por Máxima y Donatela como si de un coro se tratara, que evidencia la militancia agresiva del cristianismo norteafricano (más aun en supuesto de que nos hallemos ante un texto montanista). El redactor del texto plasma con claridad cómo un interrogatorio entre el magistrado romano y los mártires, aun cuando estos sean mujeres, puede convertirse en una herramienta que manifiesta la dureza de los cristianos con aquellos que no entienden o que están en contra de su religión. Máxima y Donatela muestran toda su superioridad menoscabando la autoridad del procónsul, que queda aquí ridiculizado, como si fuese un vago o un inepto incapaz de llevar a buen fin la tarea encomendada.

Entonces Anulino ordena que las tres mujeres (ahora ya sí incluye a Segunda), sean condenadas a las fieras. Ordena a un cuidador que suelte a un feroz oso que no había comido en varios días –un animal devorando la feminidad– pero cuando se está acercando a Máxima, Donatela le dice que haga lo que le mandan sin miedo. El rugido del oso parece ser entendido por Máxima, a la que lame los pies en señal de sumisión⁴⁹³. Finalmente, Anulino ordena que sean pasadas a espada, a lo que responden, como es habitual en estos textos, con un *Deo gratias*. Sus cuerpos son depositados en el mismo

⁴⁹³ Esta complicidad entre las mártires y las bestias que supuestamente han de matarlas se repite en textos ya analizados como los *Hechos de Pablo y Tecla*.

anfiteatro en un espacio apartado dispuesto a tal fin (*in amphitheatro loco exceptorio*)⁴⁹⁴.

5.4.2. Un martirio sirio: Cándida en la corte del rey persa

Con la intención de corroborar la presencia de varios de los tópicos que hemos podido observar en las más importantes historias martiriales con personajes femeninos, he decidido analizar esta pasión originaria de un ámbito periférico al mundo romano: el cristianismo siríaco.

Para estudiar la pasión de esta mártir ha resultado fundamental el trabajo de Justin D. Strong (2015), que, además de dar cuenta de la escasez de investigaciones realizadas en torno a esta figura martirial, ofrece una traducción al inglés del texto siríaco, texto que emplearé aquí⁴⁹⁵.

Se trata de una narración que encuentra paralelismos evidentes con las de otras mártires conocidas de la literatura martirial del ámbito romano y que, por otra parte, actúa a modo de precedente de otras mujeres persas del siglo V como Tábula, Febronia, Marta y Anahid, martirizada en el año 446, cuya historia guarda muchas similitudes con la de Cándida.

Cándida es anterior al periodo de las grandes persecuciones contra los cristianos persas que tuvieron lugar en tiempos del rey Sapor II (309-379) en su lucha por imponer el zoroastrismo como religión oficial del imperio sasánida y por miedo a que los cristianos persas actuaran como quinta columna en beneficio del poder romano, ya cristianizado. Su martirio tuvo lugar durante el reinado del rey Bahram I o II (273-276 y 276-293, respectivamente)⁴⁹⁶ aunque su *passio* –que de nuevo embellece abiertamente un evento históricamente plausible– fue compuesta algo más tarde, durante el reinado

⁴⁹⁴ FRANCHI DE' CAVALIERI (1935, 95) advierte de que nunca hubo enterramientos en los anfiteatros y que todo caso el autor que él considera un interpolador ha conocido una capilla en el anfiteatro cartaginés donde se daba culto a estas mujeres. Este modo de enterramiento evidencia que desde el punto de vista pagano estas mártires no eran merecedoras de un funeral digno. MAIER (1987) señala que en algunas versiones esta frase es omitida, al ser considerada una interpolación tardía, de finales del siglo IV, y recoge la legislación romana que prohibía los enterramientos en lugares públicos en las murallas de la ciudad (*CTh* 9.17.6). La conmemoración de estas tres mártires queda recogida en el *Calendario de Cartago* y en el *Martirologio Jerononimiano*. Además, Agustín de Hipona pronunció un sermón en su conmemoración (*Serm.* 345).

⁴⁹⁵ STRONG toma el texto del trabajo de BROCK (1978, 167-181).

⁴⁹⁶ Sobre qué rey protagoniza la historia de Cándida, cf. STRONG (2015, 394 ss.).

del ya mencionado Sapor II⁴⁹⁷. El nombre de la mártir vuelve a ser muy significativo: Cándida significa “brillante”, ‘blanca’, ‘clara’.

Cándida es una prisionera de guerra capturada durante las campañas que Sapor I (241-272) dirigió contra los territorios romanos en Siria, Armenia y Capadocia entre los años 253 y 256, que se saldaron con repetidas deportaciones de prisioneros. La pasión de Cándida responde a la tipología de la “historia de la virgen mártir” (Strong, 2015, 397), caracterizada por la recurrencia a los tópicos de la virginidad y la castidad entendidas como un matrimonio con Cristo, la juventud y belleza de la mártir, su modestia y su precoz sabiduría. De nuevo su autor recurre a resaltar cómo estas atribuciones corren peligro –siendo a veces aseguradas por intervenciones divinas– durante las torturas y juicios y cómo se entrevé un sesgo sexual en estas torturas. El martirio de Inés y el de Eulalia, que analizaremos posteriormente, pertenecen igualmente a este tipo de historia martirial que paulatinamente se irá homogeneizando.

El comienzo del texto, que sintetiza la primera parte de la vida de Cándida, juega con el contraste que supone que una mujer renuncie a su pudor por el amor a Jesucristo de Nazareth en mitad de múltiples y duras torturas, hasta el punto de que los propios verdugos quedaron sorprendidos de los tormentos que soportó (*M. Candida* 1). El redactor maneja con habilidad las expectativas que el lector y los propios protagonistas de la narración tenían depositadas en un personaje femenino y, por lo tanto, en principio débil física y espiritualmente.

Con motivo de su extraordinaria belleza –primer elemento de feminización del personaje, muy tópico– es tomada por esposa por el rey persa Bahram (*M. Candida* 2). A pesar de que Cándida comparte el lecho con el rey, su modestia y su fe permanecen intactas; aprovecha su situación privilegiada para predicar el cristianismo entre sus damas y su séquito. Como ya hiciera Tecla en casa de Trifena, Cándida se convierte en maestra y propagadora de la fe cristiana, aunque el redactor del texto hace saber que esta predicación se produce en un ámbito estrictamente privado y doméstico y solo enseña a otras mujeres. Si bien lo habitual en este tipo de historias es que Cándida se

⁴⁹⁷ En las primeras líneas del texto se puede leer que la muerte de Cándida tuvo lugar durante la primera persecución contra los cristianos, lo que es indicativo de que el autor era consciente de que hubo persecuciones posteriormente, con lo que estará haciendo referencia a la llevada a cabo por Sapor II a mediados del siglo IV, momento en el que, como observa STRONG (2015, 395) los ejemplos edificantes de los caídos en anteriores progromos habrían sido de gran utilidad. BROCK (1978, 171) atrasa la composición de la pasión al siglo V, aunque añade que estaría basada en una tradición más antigua.

hubiese negado a entrar en la cámara real, el autor no señala ninguna protesta por parte de la mujer. El monarca está tan embelesado por la hermosura de Cándida que esta es víctima de las envidias del resto de esposas de Bahram, que conspiran entre ellas y hacen saber al rey que Cándida sirve a una divinidad diferente⁴⁹⁸.

El rey Bahram pregunta a Cándida, tras ser advertido por el resto de sus esposas, cuál es la religión que profesa, en lo que podría ser considerada la confesión de fe de esta narración martirial: la esposa se declara seguidora de la religión inculcada por sus padres y servidora de Jesucristo. Ante esta rebelión, sorprendentemente el monarca sasánida no se enfada, sino que trata de convencerla, apelando al amor que él le profesa, al honor que ella tiene en su reino. Frente a varios magistrados que, como se ha podido observar, pronto se enojan y toman decisiones crueles e injustas fruto de su voluble temperamento, el monarca trata de explotar la emocionalidad femenina, de la que da por hecho que Cándida va a ser una víctima fácil. Luego llegan promesas: si se hace adoradora del sol y del fuego promete nombrarla reina principal en sus dominios, ante lo cual:

La bendita mujer, debido a su alma pura y el amor que en ella había grabado por Jesús, valientemente y con gozo le dijo:

“Guárdate tus honores y otorga tu posición de autoridad a las mujeres acordes a tu religión; porque yo creo en el Dios verdadero y no abandonaré a Jesucristo y su religión (...). No voy a cumplir tu voluntad en esto, porque el Dios al que sirvo es el dios de dioses que hizo el cielo y la tierra y todo lo que hay en ellos.” (*M. Candida* 6)⁴⁹⁹

Cándida, por lo tanto, ni cede a las pretensiones de Bahram ni se deja persuadir, mientras que él insiste en repetidas ocasiones con sus halagos, lo que, por contraste, provoca que Cándida adquiera un coraje cada vez mayor. Las promesas dejan paso a las amenazas, advirtiéndola de que, en caso de no abandonar su fe, jura por sus dioses que la iba a destruir de una forma horrorosa. Estas amenazas sirven para incrementar la fortaleza de Cándida, que cuenta con la armadura de la fuerza de Cristo, su verdadero *dominus*, y responde duramente al no-esposo en un discurso de rechazo. En la respuesta se percibe un inusitado tono de atrevimiento y de desafío:

⁴⁹⁸ En la pasión no queda del todo claro, debido a la ambigüedad del término empleado por el redactor, si estas mujeres son también cristianas o no; en el *incipit* señala que hubo amigas de Cándida que también fueron tomadas por esposas, aunque es muy cuestionable que todas las mujeres de Bahram fueran cristianas. Además, como señala el propio STRONG (2015, 391), sería algo cuestionable para los lectores del relato que unas hermanas en la fe se vuelvan contra Cándida, cuando lo habitual es que entre los correligionarios y, especialmente los femeninos, se creen estrechos vínculos de solidaridad.

⁴⁹⁹ Trad. propia a partir del texto inglés de STRONG (2015, 409 ss.).

“De la misma forma que tus halagos fueron incapaces de hacerme desistir de la verdad de mi fe, tus amenazas tampoco van a disminuir mi intención. Haz conmigo lo que quieras, no te contengas, porque creo en mi señor Jesucristo; él me otorgará resistencia frente a tus amenazas y me llevará al reino de los cielos.”
(*M. Candida* 9)

Hay que destacar algunos aspectos que ya han aparecido en numerosas ocasiones en las actas del mundo romano. Cándida está revestida con la armadura de Cristo, en lo que es una identificación icónica evidente con la divinidad. Además, el término de la armadura lleva al ámbito militar; Cándida se dispone a participar en una dura batalla, que sabemos segura. De hecho, pronto es encarcelada; sus manos, pies y cuello encadenados y la alimentan lo justo para sobrevivir. Bahram preguntaba todos los días si su esposa, víctima de su debilidad, había cambiado de opinión (de nuevo se juega con el contraste de expectativas), pero se da cuenta, de nuevo, de que todo castigo que le infligía no hacía sino incrementar la firmeza de Cándida en su religión.

Cándida es arrastrada encadenada a presencia de Bahram. Con un tono ya de autoridad y desafío, él pregunta si no se avergüenza de preferir las cadenas y los hierros al oro o la prisión al palacio. Cándida contesta que, al ser todo por motivo de su fe en Cristo, prefiere sus cadenas y la prisión a los lujos que ofrecidos por el rey persa (*M. Candida* 11)⁵⁰⁰. Estas palabras enfurecen a Bahram, presentado como un hombre que gobierna pero que no puede ejercitar el control de sus emociones. Cándida es desnudada y estirada mientras que cuatro hombres la desuellan. Como viene siendo habitual, el cuerpo joven y bello de una mujer es expuesto en toda su vulnerabilidad también como elemento erotizante. Cuando ha sido tan duramente golpeada que la sangre comienza a manar –el gusto por lo cruento tampoco falta– Bahram vuelve a ordenar torturas retorcidas, como que se le ponga una correa y que camine por la ciudad en cadenas. Una vez más, el redactor insiste en que, después de haber sido exhibida por toda la ciudad para que se avergonzase de su desnudez y “animalizarla”, el coraje de Cándida no había hecho sino aumentar (*M. Candida* 12). El término sirio empleado para describir el valor de la mujer, “*ibibūt ā*”, es además característico de las narraciones de pruebas atléticas; de nuevo los textos martiriales se sirven de paralelismos con el ámbito de lo atlético-militar (Strong, 2015, 405).

⁵⁰⁰ Este pasaje recuerda al martirio de los cristianos de Lyon y Vienne y la descripción que hace el redactor de la carta de su estancia en prisión (*H. E.* 5.35).

Tras este primer ciclo de torturas comienzan las mutilaciones. A Cándida le amputan un pecho que colocan en su mano, para que luego camine por la ciudad una vez más. Es llevada luego ante la presencia del rey, que promete curarla y devolverla a su antigua situación de privilegio si capitula y reniega del cristianismo, a lo que Cándida contesta, volviendo a apostrofar con dureza y a ridiculizar públicamente a quien no considera su señor:

“No tienes mayor honor que este para darme, porque ya me has honrado con dos honores diferentes: primero me has desnudado y desollado y, en segundo lugar, me has concedido este regalo de mi propio cuerpo en la palma de mi mano [el pecho cercenado].” (*M. Candida* 13)

Ante esta respuesta, cargada una vez más de atrevimiento e ironía, el rey ordena que se le ampute el otro pecho, que es colocado en la otra mano. Cándida es obligada a ser expuesta a lo largo de la ciudad por segunda vez. En esta ocasión toda la ciudad acude a contemplarla y se lamenta con ella, que se muestra radiante y alegre, como participando de su auténtica procesión nupcial, y es capaz de dirigirse directamente a esta audiencia ya favorable con voz alta y clara:

Pero el rostro del discípulo de Cristo estaba radiante de alegría y su boca era todo sonrisa y alabanza. **Dijo en voz alta:** “Me dirijo a mi banquete de bodas [...] cantad para mí canciones de agradecimiento [...] y con himnos [...] hoy, pero en el mundo que nunca perece he sido prometida. **Cesad vuestras lamentaciones y lágrimas por mí.**” (*M. Candida* 15)

El autor resalta que Cándida pronuncia con rotundidad estas últimas palabras suyas que se le atribuyen –frecuentes en la epigrafía funeraria⁵⁰¹– lejos de la sumisión silenciosa de la que tenían que hacer gala las mujeres ideales de la Antigüedad. Durante un breve periodo de tiempo y, ante la inminencia de su muerte, Cándida se hace dueña del espacio del discurso público. Como apunta Strong (2015, 402) Cándida, con la amputación de sus dos pechos, ha pasado de ser la reina más hermosa a dejar atrás su feminidad terrenal para ganarse a Cristo, el verdadero rey, como su esposo⁵⁰². Cada tortura desfiguradora viene acompañada de un nuevo recorrido por la ciudad, como si

⁵⁰¹ Cf., entre muchos otros, *CLE* 2177, 6: *desine flere meos casus, dulcissima mater*, asimismo al final de la composición.

⁵⁰² La amputación de pechos se repite en los martirios de Febronia y Anahid. El equivalente masculino, que podría ser la castración, únicamente aparece atestiguada en Eusebio de Cesarea y su opúsculo *Los mártires de Palestina* (7.4). STRONG (2015, 405) se cuestiona si, al ser el objetivo de la castración era arrebatar la masculinidad (tanto física como en el carácter), ¿tendría el efecto inverso la amputación de los pechos? En el ámbito más occidental la única semejanza puede ser el caso de Águeda de Catania y de Perpetua y la desecación de sus pechos lactantes, interpretada como un rasgo más de su masculinización física.

hubiese un deseo de evidenciar la progresiva masculinización física y conductual de la mártir. Por otra parte, el autor insiste en que el castigo que recibe Cándida es convertido por esta en coraje. Cuanto más humillante y vergonzoso es el trato y la tortura, mayor es la impasibilidad que demuestra Cándida ante esa humillación. Paradójicamente, las torturas, que tienen por objetivo hacer desistir a Cándida y abandonar su fe, hacen aumentar su valor y le ayudan en la consecución de su objetivo, incluso cuando las vejaciones son públicas. A pesar de que el objetivo del rey es que sea motivo de oprobio para la mujer, es una oportunidad para Cándida para mostrar públicamente su cuerpo masculinizado. Mientras que durante la primera marcha solo los cristianos habían acudido en su apoyo, en el último de los recorridos toda la ciudad está marchando a su lado, lamentándose y llorando, contrastando con la alegría que muestra la mártir ante el inminente encuentro con su esposo celestial (*M. Candida* 15).

Strong (2015, 406) señala además que el final del texto se refiere a ella como el “discípulo de Cristo” (*M. Candida* 15) título sin parangón en el resto de la literatura martirial siríaca, lo que podría indicar que Cándida no ya solo ha mostrado una gran habilidad para morir como un hombre, sino que se ha convertido en uno. Es una mujer verdadera y a la vez un verdadero hombre, y representa lo mejor de ambos géneros, desfigurada y transfigurada (*loc. cit.*, 409)⁵⁰³.

La historia de Cándida es recogida por otras fuentes más tardías como la *Crónica de Seert*, del siglo IX, que narra como Bahram II, en sus persecuciones contra cristianos y maniqueos, mata a su mujer Qandira, de origen romano, por profesar la religión cristiana (*Crónica de Seert*, 9; Strong, 2015, 394).

El cristianismo sirio, además de los textos escriturales del mundo griego, muestra una gran influencia de la Biblia hebrea⁵⁰⁴. Durante los siglos siguientes sin embargo mantuvo estrechos contactos con la iglesia imperial y fue progresivamente helenizada, aunque, paulatinamente durante la Alta Edad Media, los cristianos sirios se disociaron de la iglesia imperial y crearon sus propias comunidades por Siria y Mesopotamia, comunidades distintas a las iglesias de tradición romana y bizantina.

⁵⁰³ El deterioro del único manuscrito conservado, una copia del siglo VI preservada en la British Library, imposibilita conocer la totalidad del relato y el método de ejecución que sufre Cándida, aunque al comienzo el texto invita a pensar que muere por la espada, seguramente decapitada (*M. Candida* 1).

⁵⁰⁴ La traducción al sirio del Antiguo Testamento se produce a partir de esta, no de la versión de los *Septuaginta* griegos, como es habitual.

**6. MARTIRIOS FEMENINOS EN LA TARDOANTIGÜEDAD:
LA CONTINUIDAD DE LOS TÓPICOS MASCULINIZANTES**

En este apartado voy a analizar la continuidad de algunos de los tópicos que, en las actas y otros textos martiriales de cronología más tardía que los anteriores, siguen teniendo a mártires femeninas como protagonistas caracterizadas con rasgos o discursos “masculinos”. No obstante, antes de estudiar algunas figuras martiriales de gran calado como Inés de Roma o Eulalia de Mérida, he considerado oportuno realizar una breve síntesis de las coordenadas históricas fundamentales de este nuevo periodo en el que el cristianismo, en un lapso de tiempo ciertamente reducido, va a pasar a ser de una *superstitio* perseguida a ser una religión reconocida y luego oficial. Entre muchos de los cambios estructurales que se van a dar en esta época, me detendré en los que atañen a la situación de la mujer.

6.1. Contexto sociocultural: del martirio rojo al blanco

6.1.1. Algunas generalidades

Durante los últimos siglos de la Antigüedad las mujeres, aunque fuera de una manera informal, pudieron llegar a ejercer cierta influencia. Porfirio, uno de los autores paganos más críticos con el cristianismo, llegó a dar buena cuenta de ello⁵⁰⁵. La querella origenista también evidencia el poder que detentaban las mujeres: el principal traductor de Orígenes, Rufino de Aquileya, tiene en la figura de Melania la Vieja a su principal valedora, relevante en el cisma paulino de Jerusalén, en la persecución antiniceana de Valente y en la lucha contra el nestorianismo.

Igualmente es relevante la amplia labor evergética, asistencial y de fundación de monasterios liderados y financiados en muchos casos por mujeres influyentes de las aristocracias de Oriente y Occidente, como es el caso de las influyentes mujeres de la corte teodosiana (Elia Flacila, Pulqueria, etc.), que se ganaron las alabanzas y halagos de los autores cristianos más importantes de su época.

Algunas de estas mujeres sobresalientes disfrutaron de sus propios consejeros espirituales y sus biógrafos: Gregorio de Nisa escribe la vida de su hermana Macrina; Jerónimo mantiene una abultada correspondencia con un grupo de mujeres romanas

⁵⁰⁵ Cf. Chrys, *Sac.* 3.9. Jerónimo recogió una cita suya en la que el “impío Porfirio” llamaba a vigilar para impedir que formasen un *senatus matronarum* (Hier., *In Is.* 3.2; cf. *Ep.* 43.3). La vida de Juan Crisóstomo es un claro ejemplo de las cotas de poder e influencia que llegaron a alcanzar algunas mujeres cercanas a las esferas de gobierno. Fue desterrado por la emperatriz Eudoxia, primero a Isauria y luego al Ponto Euxino, y Juan tuvo que encontrar consuelo en el apoyo que le brindó la también influyente Olimpia.

conocido como el llamado círculo del Aventino (Paula, Eustoquio, Marcela, etc.), hasta el punto de que un tercio de sus epístolas está dirigida a mujeres. Olimpia cuenta con su propia *vita* escrita por un autor anónimo, y Geroncio narró la biografía de Melania la Joven. Por su parte, Egeria en su *Itinerario* ofrece un testimonio extraordinario de la piedad de su tiempo y dirigido a las “hermanas” que no han podido viajar⁵⁰⁶. Se ha conservado además uno de los poemas de Anicia Proba, un centón que combina la narrativa cristiana del Antiguo y el Nuevo Testamento con la poesía de Virgilio, muestra de la notable habilidad intelectual y literaria de su autora,. Otras mujeres sobresalientes, ya en el ámbito pagano, son: Marcela, esposa de Porfirio, con quien el conocido filósofo mantenía una estrecha relación intelectual (Porph., *Marc.* 9); Gemina, seguidora de Plotino, (Porph., *Plot.* 9), Sosípatra (Eun., *VS.* 6.6-10); y la conocida Hipatia de Alejandría, (entre otros, Socr., *H. E.* 7.15)⁵⁰⁷.

Los autores cristianos desplegaron una intensa labor literaria que, en forma de tratados, epístolas y homilías, fue configurando una jerarquía de modelos ético-religiosos femeninos en forma de *virgo*, *vidua* y *mater* y que contribuyó de forma decisiva a la construcción del género, de la familia, del cuerpo y la sexualidad de la mujer hasta nuestros días (Levine, 2008, 1). De esa misma forma, en su aplicación de las teorías sobre las ideologías, escribe que estos autores realizaron una selectiva lectura de los textos bíblicos, apropiándose de los libros judíos del Antiguo Testamento, privilegiando ejemplos como Rebeca, Sara, Prisca, Marta y María, añorando sus ideales frente a la época en la que vivían y continuando una misoginia heredada de la Antigüedad (Clark, 1995, 156). Su objetivo fue crear *mulieres optima*e que aceptaran libremente su estatus inferior.

La estrategia de asentar estereotipos fue la más empleada en la construcción simbólica de la mujer, naturalizando y universalizando a estos sujetos como seres débiles en el plano físico, intelectual y moral. Torres (2013, 245) observa que, si bien se pretendía construir el contrapunto cristiano al modelo de la matrona romana, ambos prototipos compartieron muchos aspectos. Durante el periodo tardoantiguo la formación

⁵⁰⁶ Se desconoce si estas hermanas son biológicas o si se refiere a sus “hermanas en Cristo”. Se ha apuntado la posibilidad de que la autora del *Itinerario* sea una monja, pero Egeria no se refiere a sí misma como tal en ningún momento, y a lo largo de su obra suele mostrar más curiosidad y fascinación que familiaridad con los hábitos de las diferentes comunidades ascéticas con las que se encuentra durante su peregrinaje. Egeria no es mencionada por ningún otro autor antiguo. Su obra se conserva en un único manuscrito incompleto (COOPER, 2014, 214).

⁵⁰⁷ Cf. ROUSSEAU (1995).

de estereotipos convirtió a la aristocracia romana en un humilde y caritativo régimen humanitario adherido a los preceptos de Cristo (Holum, 1982, 25-26), humanizando así al cristianismo militante y apocalíptico no tanto en lo histórico de sus personajes, sino en el programa teológico y pedagógico de sus autores, en un momento en el que Teodosio había prohibido los cultos paganos (año 391).

En este ambiente cultural de gran riqueza literaria y de consolidación del cristianismo se desarrollan la teoría y la práctica del ascetismo femenino⁵⁰⁸, que culminó en el monacato –entendido como el sucesor y heredero del martirio–, cuyo heroísmo físico y moral fue percibido como una forma simbólica de ascesis por quienes interpretaron la existencia como un martirio cotidiano (Florio, 2011, 154). Estas nuevas expresiones de fe y devoción atrayeron a las aristocracias femeninas a lo largo y ancho del territorio imperial, alentadas por abundantes tratados sobre la virginidad y por una de las grandes novedades de la literatura patrística tardoantigua: el protagonismo de las figuras femeninas en los relatos biográficos y encomiásticos, entendidas como complemento de las vidas de personajes ejemplares como Antonio o Pacomio. Tanto los tratados como estas hagiografías de mujeres ascetas, muy dirigidos a las madres e hijas de los grupos aristocráticos insisten en la superioridad de las mujeres que se entregan a una vida ascética de renuncia sexual, oración, aislamiento, ayunos y otros rigores corporales, incluyendo *exempla* de mujeres del Antiguo y del Nuevo Testamento junto mártires, ya fuesen reales o imaginarias. Estos *exempla* se acompañaban asimismo de figuras femeninas de la tradición griega y romana, personajes selectos que pretendían servir de referencia tradicional y de contrapunto en la edad contemporánea de sus autores. Así, Lucrecia y Dido sirven para hacer mención, de la misma forma que lo hacían los paganos, a los buenos tiempos de Grecia y Roma donde la mujer permanecía bajo el estricto control de los hombres en un momento en que la situación social de la mujer había disfrutado de ciertas mejoras. También se moldea el ascetismo para aquellas aristócratas que no habían abandonado sus hogares y que se inclinaban por la vida matrimonial y la crianza de los hijos⁵⁰⁹.

⁵⁰⁸ El ascetismo no deja de ser un constructo de la historiografía moderna, aunque basado en el término griego *askēsis* o “entrenamiento”. Carece de una definición clara, así como de un canon de textos fundacionales, pero forma parte del discurso cristiano (especialmente del postconstantiniano) y se fue construyendo en base a cartas, homilías, tratados, hagiografías, concilios, etc. (KRAWIEC, 2008).

⁵⁰⁹ No obstante, esto no fue óbice para que se crease todo un género sobre las desventajas de la vida matrimonial, en las que la mujer se llevaría la peor parte. Cf. TORRES (1995).

A pesar de los numerosos tratados sobre la virginidad que han pervivido desde la época postconstantiniana, falta conocer de primera mano cómo vivieron las mujeres este auge del ascetismo femenino tras la nueva política religiosa imperial. Desde los años 70 autoras como Ruether y Laughlin, en su estudio *Women of Spirit. Female Leaders in the Jewish and Christian Traditions* (1979), han defendido que la virginidad fue un estandarte empleado por las mujeres para poder vivir libres del control masculino y así encontrar su espacio y autonomía social. El destino mayoritario y convencional de las mujeres, sobre todo el de las pertenecientes a las familias aristocráticas, destinatarias principales de estos tratados, era un matrimonio temprano por conveniencia con un hombre que muy probablemente sería bastante más mayor que ella. Ante esta perspectiva, la virginidad ofrecería una alternativa no solo al férreo control masculino, sino al peligro que suponían los continuos embarazos. Como observa Cooper (2013, 530), en un mundo en el que la capacidad reproductiva de la mujer era fundamental para la supervivencia y continuidad de la comunidad y su orden establecido, el permanecer libre de la carga sexual podía resultar extrañamente atractivo. Los textos acerca del ascetismo que han llegado hasta nosotros responden a una tipología muy bien señalada por Krawiec (2008, 768): compuestos por hombres de la élite, grandes triunfadores en las contiendas eclesiásticas y doctrinales de la época, lo que debe hacer preguntarnos hasta qué punto este reducido grupo representaba la totalidad o la norma del cristianismo de su tiempo.

A pesar de que a partir del siglo IV comienza la edad dorada de las vírgenes, es también un periodo en el que las madres santas disfrutarán de una gran difusión. Destaca entre ellas María, la madre de Jesús, cuyo culto comenzó a cobrar un especial protagonismo. Aunque la figura de la mujer como transmisora de la fe ya se contempla desde las primeras décadas del cristianismo (*2 Tim*, 5), ahora destacan mujeres como Mónica, madre y transmisora de la fe de su hijo Agustín, o Helena, cuyo papel en la conversión de Constantino quedó resaltado por autores como Teodoreto de Ciro (*H. E.* 1.18), y que constituía el contrapunto filantrópico a su hijo guerrero y triunfador⁵¹⁰.

También durante los siglos IV y V las comunidades cristianas procedieron a generar en torno al Mediterráneo una visión disciplinada y útil de su propio pasado. Se pretendía demostrar la continuidad entre la Iglesia preconstantiniana y la que gozaba del

⁵¹⁰ Eran así los nuevos Jesús y María del Imperio cristiano (COON, 1997, XVI).

favor imperial, y los cristianos de estos siglos reimaginaron activamente las persecuciones pasadas como forma de hacer frente a las dificultades de su tiempo y gozar así de una fuente de legitimidad, muy al estilo de los ideales romanos que componían el *mos maiorum*: los romanos tenían la *lex*, la ley escrita del estado romano, pero el *mos* era el sentido no escrito que guiaba al ciudadano romano sobre lo que tenía que hacer. La *lex* no era por tanto suficiente, y a través de las conductas de los ancestros podían arreglárselas en su realidad presente. De igual forma, los cristianos tenían su *lex* en las Escrituras, pero estas podían no ser suficientes para mantener una identidad continua con el pasado. Así, las iglesias postconstantinianas contemplaron a los mártires y a la Iglesia perseguida como sus ancestros, generando en torno a ellas su *mos maiorum*. El culto a los mártires pasa a ser así una conexión con el pasado que permitía a los cristianos interpretar sus orígenes, a construir una identidad en el presente y a observar con esperanza el futuro. Pues este es al fin y al cabo uno de los objetivos del complejo género hagiográfico: generar una mimesis y una dinámica cultural y ejemplarizante entre las élites sociales y las populares.

Hasta ahora los mártires respondían a una tipología muy variada: hombres y mujeres, jóvenes y viejos, casados y no casados, aristócratas y esclavos... Pero el siglo IV será testigo del apogeo de una renovada figura femenina que va a contemplar un relevante apogeo en la literatura martirial. En efecto, en la virgen mártir se combinan la agresividad masculina de la *virago* y la pasividad femenina de la *virgo*. Se trata de una combinación aparentemente contradictoria, legado de un tópico ya presente en la tragedia griega, en la que no faltan mujeres poderosas que mueren de forma violenta pero que dominan su propia muerte, de modo que esta les pertenece totalmente (Loroux, 1987, 3). Este motivo será explotado por los grandes autores de la iglesia postconstantiniana, al ser un símbolo de gran carga ideológica del momento en el que se produce un tenso balance entre la afirmación de la audacia femenina (Burrus, 1995, 25).

De entre los ejemplos de integración de este modelo destaco dos que Ambrosio de Milán incluye, evidentemente como *exemplum*, en su muy influyente tratado *De virginibus*. En el primero trata de la historia de una virgen en Antioquía que, como se niega a hacer sacrificios, es confinada en un lupanar del que escapa gracias a que intercambia los ropajes con un soldado cristiano, que es condenado por este acto, mientras que ella regresa a la ciudad para ser los dos finalmente martirizados (Ambr., *Virg.* 2.19-33). En el segundo Ambrosio narra la vida de Pelagia, una virgen igualmente

antioquena, que durante una persecución se arroja junto con sus hermanas y su madre a un río (*ibid.* 3.33-35), todo ello evidenciando de nuevo la conexión entre virginidad con la muerte autosacrificial y el erotismo⁵¹¹.

La memoria y las leyendas de los mártires disfrutaron de una gran vitalidad y de la influencia de los romances épicos durante los siglos IV-VI, y no solo en forma de actas, sino también mediante homilías, himnos y poemas que ensalzaban la figura heroica del mártir frente a la barbarie romana. Producto de este ambiente cultural cristiano son los conocidos como *Gesta martyrum*, serie de ficciones piadosas escritas en Roma durante los siglos V y VI para honrar a los mártires de la ciudad, claramente distinguibles de las actas preconstantinianas por su formato novelístico. Cooper (1996, 116) contempla en esta colección de textos un reflejo de cómo la iglesia va adecuando progresivamente la heroína cristiana a los hábitos de la piedad medieval. Dufourcq, por su parte, ya propuso en su *Étude sur les Gesta Martyrum romains* (1900) que estas obras fueron la herramienta de la que dispuso la Iglesia ortodoxa para apostar por un estricto ascetismo a la vez que combatía un maniqueísmo con una popularidad ascendente. Por tanto, podemos considerar que estas historias, en las que convergen el martirio y la virginidad, fueron diseñadas para apoyar la tesis católica del valor del cuerpo humano reflejado en el heroico sufrimiento de los mártires frente a las pretensiones maniqueas de monopolizar las virtudes ascéticas.

Los *Gesta Martyrum* presentan a unos personajes femeninos y masculinos tanto reales como imaginarios y cuyas historias combinaban elementos propios de los romances helenísticos y de los *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, conectando así la vocación ascética con la tradición anterior y el culto a los mártires. No obstante, hay una diferencia muy sustancial respecto a los *Acta Martyrum*, y es que la diversidad que se encontraba en esta colección de textos respecto a los rangos de los protagonistas (desde matronas relevantes como Perpetua a meras esclavas como Felicidad o Blandina) difícilmente va a tener cabida en unas historias que estaban destinadas a un grupo aristocrático que buscaba una heroína con la que identificarse en rango y estatus y que pudiera ser admirada por su pureza espiritual y corporal, pero también por su belleza y riqueza (Cooper, 1996, 118). La conversión de la aristocracia romana y provincial, como se ha visto, potenciará que mujeres de gran fortuna abracen con fervor un

⁵¹¹ BURRUS (1995, 32). Cf. También, con esta vinculación, Chrys., *Pan. Pelag. Ant.*

ascetismo muy riguroso y que se conviertan en las grandes patronas de la Iglesia. Un ejemplo de los textos que forman parte de estos *Gesta Martyrum* es la *Passio Anastasiae*, ya mencionada, que evidencia el debate que hubo durante la quinta centuria en torno a cómo debían ser constituidos los *exempla* devocionales y si el ideal virginal podía ser una guía para el progreso espiritual de las mujeres casadas (*ibid.*, 119).

Muchos serán los martirios y pasiones tardías, en los que se combina la defensa de la virginidad y de la fe de forma simultánea. Los cuerpos de las mujeres vírgenes, al igual que el de las mártires, seguía siendo una batalla en la que se reinscribía una ideología (Shaw, 1996, 311), con lo que sus cuerpos son constantemente sexualizados, más explícitamente aun de lo que se ha podido observar en las actas analizadas hasta ahora. Estas mujeres se asemejan a una especie de presas sexuales empleadas únicamente para manifestar la inviolabilidad de sus cuerpos intactos (Streete, 2009, 74). La literatura apócrifa preconstantiniana había abierto la puerta a un espacio de gran producción narrativa y flexibilidad caracterizado por la sensibilidad hacia las esferas públicas y privadas y el interés por las vidas de mujeres y hombres: las tempranas tradiciones marianas, las historias de heroínas como Tecla... Escritos como los de Ambrosio y Prudencio suponen una renovación de los apócrifos sobre la conversión de mujer a la continencia sexual, así como una reconfiguración de la heroína de la tragedia clásica.

Junto con la virginidad, la marcha hacia Tierra Santa es otro de los grandes acontecimientos que se comparará con el martirio, entre otras cosas por el abandono familiar que esta peregrinación definitiva conllevaba. Paula es ejemplo de ello: una rica aristócrata romana cuya vida y muerte, incluida la despedida de sus familiares, es descrita vívidamente por Jerónimo en su epístola-epitafio de Paula: sus seres queridos no quieren dejarla marchar (*Ep.* 108, 6-19); su hijo Toxotio extiende sus manos suplicantes en la costa, y su hija mayor Rufina implora a su madre que permanezca con ella hasta que contraiga matrimonio. Paula, elevando los ojos hacia el cielo —como Eneas—, supera la devoción por sus hijos por la devoción a Dios. Vence su dolor, a pesar de sentir estar siendo despedazada, pero marcha con alegría, ya que su amor por Dios empujaba el afecto que guardaba por su descendencia. En su mente tan solo estaban las palabras de Cristo: *Aquel que ama a su hijo o hija más que a mí no es digno de mí* (Mt 10, 37).

En este contexto de peregrinaje y ascetismo en lugares retirados surge la contrapartida femenina de los Padres del Desierto: las llamadas Madres del Desierto, cuyas enseñanzas —a pesar de que en su gran mayoría habrían sido mujeres iletradas— se han conservado en las colecciones de los discípulos de estos autores en forma de pasajes y dichos muy escuetos, en concreto en los *Apophthegmata Patrum*. Destacan algunas, como Teodora, Sinclética⁵¹² o Sara, de la que se recuerdan algunos pasajes que dan buena cuenta del tópico de la masculinización del género femenino tan característico de este contexto cultural. Así, Amma Sara recoge en una de sus citas la consideración tan negativa que la feminidad seguía cosechando entre los hombres:

Amma Sara dijo: “Si rezara para que todos los hombres aprobaran mi conducta, me hallaría como una penitente en la puerta de cada uno, pero he de rezar para que mi corazón sea puro” (*Apoph. Patr., Sara 5*). Trad. propia a partir de Ward, 1984.

Teodoreto, por su parte, cuenta su encuentro con Marana y Cira, dos vírgenes que habían marchado al desierto sirio (Thdt., *H. rel.* 29.5). Para acceder a ellas había que excavar a través de la puerta. Marana y Cira castigan su carne hasta tal punto que asustan a un peregrino que acude a visitarlas. Las dos mujeres visten hierro de tal peso que Cira, con su débil cuerpo, está doblada hacia el suelo y no puede permanecer erguida. Y llevan mantos de tal tamaño que lo arrastran y cubren hasta sus pies. Así demostraban que sus cuerpos femeninos podían convertirse en recipientes espirituales de Cristo. Estas mujeres protagonizan la evolución de Eva a María, de una mujer asociada a su cuerpo y a la debilidad espiritual. Rehacen su cuerpo en vasijas inmaculadas de fe, como la Virgen María, en la transición de la debilidad corporal a la fortaleza espiritual, de ser vehículos del pecado a ser vehículos de arrepentimiento (Coon, 1997, 18). Además, estas mujeres quedan recluidas en pequeños espacios, y muy raramente se aventuran por el mundo combatiendo demonios, a diferencia de los varones (*ibid.*, 72-74). Al contrario, actúan como receptáculos pasivos de gracia, y no son participantes activas, pues, escondiendo sus cuerpos de la vista masculina y de la subsiguiente lujuria, trabajan para la salvación de los hombres. Es así que en el siglo V la mujer siria Domnina se encierra en una cabaña en el jardín de su madre, donde se redime del pecado de Eva: cubierta por su manto y flexionada hasta las rodillas, con una

⁵¹² La *vita* de Sinclética se recoge también en un texto del siglo V, la *Vida y actividad de la santa y bendita maestra Sinclética*, atribuido a un autor conocido como Pseudo-Atanasio, pues durante mucho tiempo se atribuyó su autoría a Atanasio de Alejandría. A diferencia de otros textos de carácter hagiográfico, la *Vida de Sinclética* recoge muy pocos detalles de esta mujer egipcia, que renunció a los bienes terrenales para dedicarse a las prácticas ascéticas, pues el autor se centra fundamentalmente, aunque de forma un tanto desordenada e incoherente, en las enseñanzas de Sinclética.

piel que apenas cubre sus huesos pues ha sido consumida por sus padecimientos (Thdt., *H. rel.* 29.5-30.2).

Por su parte, Alejandra, cuenta Paladio, es una mujer que se encierra a sí misma en una tumba, donde recibe lo necesario para vivir por una ventana y no contempla rostro alguno durante 10 años. Es visitada por Melania la Vieja, que busca su consejo. Y Alejandra le cuenta que tomo su decisión porque una vez un hombre distrajo su mente en ella, y antes de escandalizar un alma hecha a imagen de Cristo, prefirió permanecer viva en una tumba para no crearle sufrimiento (Pall., *H. Laus.* 5.1-2). Alejandra trabaja así por la salvación de los hombres. No son como los eremitas y ascetas masculinos, que son los herederos de los patriarcas y profetas bíblicos, sino que son las herederas de las arrepentidas hijas de Sión (*Is* 3, 24-26).

Además de las enseñanzas de las Madres del Desierto, fueron muy populares las *vitae* de mujeres prostitutas como María Egipcíaca o Pelagia de Antioquía, ejemplos importantes de cómo las mujeres, con un radical cambio de auto-abnegación, pueden convertirse en instrumentos de salvación para los hombres, ya que convierten la carne pecadora en un vehículo de gracia. Mientras que para los hombres ascetas el enemigo es externo, como demonios o mujeres seductoras, para las mujeres el enemigo es interno: han de luchar contra su propia naturaleza femenina (Coon, 1997, XVIII).

Al amparo de esta época revive un tópico literario muy recurrente como es el de la mujer que es confundida con un hombre o que adquiere ropajes masculinos, continuando el legado heredado de textos como de los *Hechos de Pablo y Tecla*. Es muy habitual este fenómeno entre mujeres ascetas y eremitas, que masculinizan su cuerpo a través de una radical mortificación, vistiendo como hombres e ingresando en monasterios entre ascetas varones. La *Vida de Pelagia*, ya mencionada, nos cuenta la historia de una prostituta de gran renombre que, tras ser rescatada por Nono, obispo de Edesa, adquiere sus ropajes y se construye una celda en el Monte de los Olivos, donde adquiere una gran fama como monje y eunuco que ha quedado recluido en soledad y que ha realizado diversas maravillas. Solo una vez que Pelagia ha muerto los monjes proceden a ungir su cuerpo en mirra y descubren la naturaleza de su sexo. Ellos eran concedores de que muchas mujeres ofrecían un ejemplo de firmeza de la que se podían beneficiar, pero a la vez las consideraban, como tales, símbolo de la tentación; además

sin duda podía resultar incómodo que un miembro del sexo opuesto aspirara a sus mismas metas espirituales.

De hecho, las historias de monjes muy admirados que finalmente resultaban ser mujeres pudieron ser empleadas para la humillación de los correligionarios varones, de la misma forma que hemos podido comprobar con los sermones agustinianos sobre Perpetua y Felicidad⁵¹³. Las mujeres son por lo tanto ejemplos a imitar para ambos: las mujeres contemplan así que su debilidad no es un obstáculo en la búsqueda de la perfección, y los hombres entienden que, si los miembros de la *infirmitas sexus* pueden ser adalides de tan excelsa virtud, ellos tienen en el deber de serlo. Las normas de masculinidad, por lo tanto, siguen intactas y si estas mujeres son elogiadas, lo son en calidad de hombres honorables (Moore y Anderson, 1998, 250). El travestismo femenino es un motivo que permite que, siquiera en la ficción, las mujeres escapen de situaciones terrenas, en cuanto que la huida de la mujer y su consiguiente transformación con la ayuda del disfraz señalan una ruptura de su modo de vida anterior. En suma, vestida como un monje o un eremita, la mujer adquiere un nivel de santidad sin precedentes para la femineidad. En estos casos el verdadero sexo se revela solo en el lecho de muerte, con la consiguiente sorpresa de los presentes, asombrados ante la revelación de que una mujer haya superado los límites de su sexo.

Anson (1974), por su parte, ha identificado el fenómeno del travestismo femenino como el cumplimiento de las fantasías monásticas masculinas. La mujer representa todo lo que es malvado para la mente masculina, sobre todo aquellas que hicieron del desierto su casa. Entre los temas morales que tocaban los relatos espirituales, el principal era cómo superar la tentación de la fornicación. En las historias de travestismo, las mujeres que viven entre monjes suponen la tentación definitiva y deben superar verdaderos calvarios, como ser acusadas de violación o de paternidad, precisamente de crímenes fácilmente imputables a los hombres que llevaban una vida monástica. El castigo de la mujer, que siempre soporta con gran humildad, es el arrepentimiento de los propios monjes y sus deseos. Esto lleva a que haya historias de mujeres que, conscientes de la lujuria que desataban, tratan de combatir y evitar la tentación que inspiran solo por el hecho de ser mujeres. Una mujer se marcha durante diecisiete años con solo una cesta de judías en remojo porque un hombre le había

⁵¹³ MILES (1989, 207) es muy claro al respecto: si una mujer podía actuar de esta manera, un hombre debería estar avergonzado de no hacerlo.

encontrado atractiva. Y una mujer a la que un admirador le había dicho que sus ojos eran muy bellos se los arrancó inmediatamente⁵¹⁴. En la literatura postconstantiniana encontramos ejemplos extremos sobre la negatividad asociada a la sexualidad femenina y un sentido del pudor elevado a su máxima expresión. Así, Gregorio de Nisa refiere en la *Vita Macrinae* que su hermana padecía de un tumor en el pecho. Su madre le imploraba que permitiese recibir algún tratamiento médico, ya que la medicina había sido un arte enviada por Dios para la cura y salvación de los hombres. No obstante, Macrina consideró peor que el dolor el dejar al descubierto cualquier parte de su cuerpo ante los ojos de un extraño⁵¹⁵.

La Iglesia pronto se opuso a esta práctica del travestismo, arguyendo que el ascetismo femenino estaba yendo demasiado lejos. Debía de ser, de acuerdo con testimonios como el de Jerónimo –que advirtió a Eustoquio, hija de Paula, de que se guardara de aquellas mujeres que se vestían como hombres (*Ep.* 22.17)– una práctica relativamente frecuente. Pocas décadas antes el Concilio de Gangra (año 342) había condenado el encratismo radical de las enseñanzas de Eustaquio de Sebaste y sus seguidores y prohibió asimismo que las mujeres se cortaran los cabellos y se vistiesen como hombres (*can.* 13 y 17), por ir en contra de las costumbres habituales en el vestir (Henery, 2011, 10). Teodosio (379-395) ordenó igualmente que Taciano en Milán prohibiese que las mujeres se cortaran el pelo –al igual que en el Concilio de Gangra–, apoyándose en la Carta de Pablo a los Corintios y amenazando de paso con excomulgar a los obispos que permitiesen a estas mujeres entrar en una iglesia (*Cod. Theod.* 16.2.27). La violación de las distinciones convencionales fue asumida, por lo tanto, como un desafío al orden social natural (Castelli, 1991, 44)⁵¹⁶.

Las *vitae* y la literatura hagiográfica tardoantiguas suponen la victoria de la moral cristiana sobre la *virtus* clásica, de la vida de los santos sobre las vidas de césares y filósofos. Con la legalización del cristianismo la redacción de martirios va dejando paso a la redacción de vidas de santos, que contaba con precedentes como la *Vida de*

⁵¹⁴ Todas las historias se pueden encontrar en el trabajo de MOSCHOS (1987, 19; 217, 179).

⁵¹⁵ Para GRIFFIN (2002, 91), sin embargo, los pechos eran de naturaleza asexual y su función era el alimentar a los niños. De hecho, en los *Apophthegmata Patrum* Abba Longino sana a una mujer de un cáncer de pecho, después de examinarlo y hacer el símbolo de la cruz en él. A pesar de que en este tipo de narraciones la mujer aparece representada continuamente como una fuente de tentación, este no parece ser el caso.

⁵¹⁶ El tópico de la mujer de apariencia masculina se ha mantenido a lo largo de la historia con figuras sobresalientes como Juana de Arco.

Cipriano de Cartago del diácono Pontio (compuesta poco después de la muerte de Cipriano en el 258), la *Vida de Orígenes* de Eusebio de Cesarea, que forma parte de su *Historia Eclesiástica* (libro VI), y su *Vida de Constantino*, con claras influencias de la *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría, que es el punto de inflexión y el escrito que dará forma al género de la hagiografía.

6.1.2. Conclusiones

Salisbury (1991) contempla que en la Antigüedad tardía se produjo una revolución de género, y que las mujeres santas disfrutaron de libertad respecto a las expectativas sociales, libertad de pensamiento, de movimiento y de identificación de género, pues viajaban independientemente, y la práctica del celibato les garantizaba renegar del matrimonio y disfrutar de autonomía. Pero este solo se centra en la parte más feminista de la retórica de la hagiografía femenina, y no en la contraparte misógina. Los siglos IV y V están repletos de historias de mujeres que son alabadas por su capacidad para dejar atrás su naturaleza y las trampas y engaños que van emparejados a su sexo, pero siempre observadas desde la perspectiva de lo sorprendente que resulta semejante hazaña por su parte, hazañas que las convierte en constructos y ficciones sagradas.

A pesar de los halagos y de ser las protagonistas de importantes cambios y dinámicas sociales que se estaban produciendo en el mundo postconstantiniano, a pesar incluso de que muchas van a ser consideradas *exempla* tanto para hombres como mujeres, para los autores de este periodo el concepto de la espiritualidad femenina era una contradicción en sus propios términos. La mujer era la criatura del error, de la superstición: era la puerta del diablo. Por lo tanto, para los escritores de la Patrística cualquiera que pretendiese ser un *exemplum* en la fe no podía ser una mujer, sino que aquellas que lograron la fama a través de la piedad habían dejado atrás y sobrepasado su sexo. Estas mujeres que protagonizan estas historias y reciben los elogios de estos grandes autores no son en ningún caso representativas de su sexo ni de la capacidad del mismo, sino más bien una anomalía respecto a él.

Como señala Cooper (2014, 103) estos autores debieron pensar en cómo estas historias de mujeres heroínas afectaba a su audiencia femenina y sobre cuál podía ser su reacción. Resulta difícil imaginarse a estas mujeres extraordinarias haciendo frente a las

preocupaciones y dificultades de las mujeres de carne y hueso en su vida cotidiana. Pero quizás para estos escritores la virtud que demuestran estas féminas no era esperable de una mujer corriente, para las que los retos de la vida familiar podían ser suficientemente desafiantes. Sin embargo, eso no quita que estas mujeres reales, aunque no fuesen ni ricas ni hermosas, aunque no padeciesen un sangriento y valeroso martirio, no se pudieran identificar con estas heroínas e inspirarse con su ejemplo y conductas. La gran pregunta es hasta qué punto tenían margen en su realidad social para poner en práctica alguno de los comportamientos que observaban en estas historias con protagonismo femenino, que son fuente de inspiración y reflejo de las preocupaciones que marcaban la época en la que son redactadas.

Entonces ¿de qué modo afectó este modelo femenino propiciado por los grandes intelectuales cristianos a las mujeres de su tiempo? La práctica ausencia de textos escritos por mujeres impide un contraste entre estos con la literatura de los autores, pero las mujeres hallaron sus pequeños resquicios para sus proyectos y, desde esta “ideología” o discurso de los Padres de la Iglesia, asumieron importantes roles de liderazgo en el fenómeno ascético y monástico, y tuvieron acceso a la educación y a los viajes. A pesar de su estereotipación y del retrato poco atractivo del sexo femenino, estos autores animaban a estas mujeres a llevar una vida de estudio y de actividades extradomésticas. Es por eso que estas mujeres pudieron subvertir esta ideología de la feminidad desde dentro, con lo que el triunfo de la ideología de género de los padres de la Iglesia no fue total.

¿Se debe por lo tanto considerar a los autores cristianos marginadores de la mujer o, incluso, misóginos? Es una pregunta compleja de responder. Por un lado, heredaron los conceptos tradicionales en torno al género. Pero, a la vez, reconocieron en el cuerpo femenino la capacidad de transformarse, de progresar de la debilidad a la fortaleza. Además, si contemplamos el periodo de la Patrística como un ciclo literario misógino y opresor es porque cometemos el error de visualizar la primera etapa del cristianismo como un periodo de radicales renunciaciones a todo tipo de dominación basada en el sexo. Si acusamos a los autores patrísticos de fomentar una opresión que ha dejado a la mujer en un lugar secundario y marginal en la Iglesia partimos de una errónea concepción igualitarista del cristianismo, producto de una lectura romántica y precipitada de las epístolas paulinas y un estudio descuidado de los autores cristianos posteriores. A todo esto habría que añadir lo anacrónico que resulta imponer conceptos

de dominación y opresión a una sociedad antigua muy diferente de los estándares occidentales actuales.

No se encuentra una opción intermedia en el discurso de los intelectuales cristianos: la función primordial de la mujer es la maternidad. Si renunciaba a ella, si era capaz de superar los límites de su naturaleza femenina, recibía el elogio de sus hermanos de fe, como ya hemos visto, pero siempre eran consideradas en términos masculinos. Y de nuevo sale a la luz el fisicismo de esta renuncia, más corporal y externa que espiritual: la mártir renuncia a su cuerpo a través de los castigos y las torturas que sufre y finalmente con su ejecución, y las vírgenes y ascetas con la mortificación y el rigorismo extremo al que se someten. El ascetismo, al fin y al cabo, es una especie de autotortura por la que, con la falta de higiene, dietas muy severas, etc. se pretende librar una batalla contra el propio cuerpo. El cristianismo dotó de contenido religioso a las experiencias de dolor y sufrimiento femeninas, de modo que la mortificación del cuerpo se convierte en un medio más asequible para lograr y mostrar la progresión moral que supone alcanzar la fortaleza a nivel espiritual.

No se encuentra una opción intermedia en el discurso de los intelectuales cristianos: la función primordial de la mujer es la maternidad. Si renunciaba a ella, si era capaz de superar los límites de su naturaleza femenina, recibía el elogio de sus hermanos de fe, como ya hemos visto, pero siempre eran consideradas en términos masculinos. Y de nuevo sale a la luz el fisicismo de esta renuncia, más corporal y externa que espiritual: la mártir renuncia a su cuerpo a través de los castigos y las torturas que sufre y finalmente con su ejecución, y las vírgenes y ascetas con la mortificación y el rigorismo extremo al que se someten. El ascetismo, al fin y al cabo, es una especie de autotortura por la que, con la falta de higiene, las dietas y la falta de sueño, entre otros muchos rigorismos, se pretende librar una batalla contra el propio cuerpo. El cristianismo dotó de contenido religioso a las experiencias de dolor y sufrimiento femeninas. La mortificación del cuerpo se convierte en un medio más asequible para lograr y mostrar la progresión moral que supone alcanzar la fortaleza a nivel espiritual.

Por lo tanto, este modelo de la *mulier virilis* no supuso ningún cambio significativo en las estructuras de género del Mundo Antiguo. Estos autores cristianos exigen a las mujeres vírgenes y ascetas silencio, discreción, reclusión, humildad,

sumisión... esto es, lo que cualquier *pater familias* romano habría deseado para su mujer. Además, la mortificación a la que se someten las ascetas no es sino la plasmación de estas virtudes llevadas al extremo: el cenobio se ha convertido en la nueva *domus* de la que no debe salir, el desierto al que la asceta marcha es la garantía de que no va a intervenir ni se va a dejar influir por los acontecimientos de la vida pública, el ayuno impedirá que caiga en los excesos de los banquetes y el vino, tantas veces achacados a las mujeres; mientras que la constante oración interior fomenta una actitud silenciosa y reflexiva.

Por lo tanto, la perfección femenina, lejos de establecerse desde los códigos de la feminidad, se mide por la capacidad por parte de la mujer de reproducir valores masculinos, perpetuándose los presupuestos ideológicos patriarcalistas, y revalidando la superioridad natural masculina, que además ha quedado legitimada con argumentos teológicos como el pecado primordial de Eva. Pedregal (2005, 163) afirma que si la virilización, el progreso moral-espiritual hacia ese modelo de *mulier virilis*, era la única alternativa a la tradicional vida de esposa y madre y esta, como no podía ser de otra manera, era la opción escogida por muchas mujeres, las situaciones de frustración que se podían llegar a generar no debieron ser pocas. La misma autora concluye además que la pérdida de la feminidad no era contemplada como un castigo (no al menos por los autores cristianos, todos ellos hombres), sino como una oferta que se podía aceptar libremente y obtener así la salvación, el reconocimiento de la jerarquía y el prestigio en el seno de la comunidad. Pero no ha de ser entendido esto como una promoción de la mujer y de la condición femenina, puesto que aquella mujer que lograba cierta emancipación al haber alcanzado esa categoría no eran mujeres, eran hombres, concebidos, entendidos y asumidos como tal. O, dicho de otra forma, no se valoraba en estas mujeres su feminidad, sino su capacidad para reproducir valores masculinos, por lo que el cristianismo, lejos de contribuir a la emancipación de la mujer, legitima los supuestos ideológicos de la sociedad patriarcal. De todas formas, como dice Castelli (1991, 47) resulta anacrónico debatir sobre sobre esta supuesta “liberalización” de la mujer a través de estas prácticas, porque eran víctimas de una ideología que les robaba algo esencial: su feminidad.

Castelli (*loc. cit.*, 46 y s.) hace notar que, si las mujeres santas que triunfan con sus virtudes no merecen ser llamadas mujeres, tal y como estos autores señalan, es que algo estaba ocurriendo en la ideología de diferencias de género de la Antigüedad. Que la

mujer, tras superar una serie de condiciones espirituales, se convierta en un varón, está manifestando síntomas de desestabilización de la identidad del género que tradicionalmente se había fijado en los términos dualistas en los que se dividía el mundo y todo lo habido en él. Es producto de una interacción entre las convenciones de género contemporáneas y la ideología cristiana, que apuesta por la potencialidad de la transformación personal y corporal. Estas mujeres se negarían a participar de los roles tradicionales de género, pero no con la intención de minar el orden patriarcal característico de la Antigüedad, sino que su voluntad sería alcanzar la plenitud espiritual. Ahora, el abandono de las funciones de género socialmente legitimadas va a ser recibida, como hemos visto, de forma un tanto ambivalente. La jerarquía social y las relaciones de género estaban en juego. Este lenguaje de la mujer que se convierte en hombre era una forma de trascender esa misoginia tan arraigada culturalmente, no su reafirmación (Harrison, 1990, 447). O se ha apuntado, como hace Griffin (2002, 10) a que este tipo de expresiones responde a las limitaciones del lenguaje a la hora de describir a una mujer como las que protagonizan estas historias, ya que el idioma del poder era un idioma masculino. Otras interpretaciones muy sugestivas, como la de Rader (1981, 1), apuntan a que el cambio masculino que se produce en estas mujeres refleja que estaban trascendiendo las limitaciones culturales de su tiempo para poder ejercer papeles de liderazgo en la iglesia.

6.2. Inés de Roma y su doble corona: la pureza y el martirio

Hubo una clara tendencia a incluir en las últimas persecuciones a mártires que, además de morir por la fe, lo harán también por su virginidad, con lo que se está viendo claramente cuál va ser el ideal femenino a explotar sobre todo a partir del siglo IV. La vida de Inés se escribe en un momento en el que la mujer no es martirizada, con lo que ahora es la mártir virgen el modelo a seguir en su vida ascética y en su matrimonio con Cristo.

Carecemos de una base sólida sobre la que construir la historia de esta mártir. En el desarrollo de su tradición antigua se pueden establecer algunos hitos que, aun con importantes diferencias, sí cuentan con algunos puntos en común, destacando entre ellos la juventud de la mártir. No obstante, las historias surgidas en torno a esta mujer romana guardan asimismo importantes diferencias, lo que ha provocado que la muerte de Inés se haya situado tanto durante las persecuciones en tiempos de Decio como de Diocleciano (González González, 2005, 247). La ausencia de documentos oficiales propició que se generasen diferentes tradiciones orales que harán de Inés una herramienta para la defensa de la virginidad consagrada en un momento en el que esta estaba siendo amenazada por el jovinianismo (Lanéry, 2014).

6.2.1. El papa Dámaso

El culto a la figura de Inés está constatado desde mediados del siglo IV por parte de las élites laicas y los obispos romanos, tanto en materiales arqueológicos como su retrato en vasos de oro o el culto en la Via Nomentana, atestiguado por la *Depositio martyrum* del año 336, conservada en el Cronógrafo del año 354, elaborado durante el episcopado de Liberio (352-366)⁵¹⁷. Lamentablemente, la información que ofrece la lista es muy escueta: el *dies natalis* de la mártir, celebrado el 21 de enero, su nombre y el lugar de su sepultura, la Via Nomentana.

El siguiente testimonio sobre la joven mártir romana es una inscripción, un epigrama sobre una lápida de mármol que manda construir el papa Dámaso (366-384), enfrentado a su rival Ursino en un sangriento cisma, en el arco del ábside de la basílica

⁵¹⁷ La lista de la *Depositio* acaba en ese año, con lo que se ha supuesto que es entonces cuando se redactó. El *Cronógrafo* es también conocido como el *Calendario de Filocalo*, ya que ha sido atribuido al calígrafo del papa Dámaso, Furio Dionisio Filocalo.

de Inés en la Vía Nomentana (Dámaso, *Epigrammata* 40) para su inauguración⁵¹⁸. Esta dedicatoria formaba parte de una serie que el obispo romano llevó a cabo sobre diferentes mártires en un proyecto en torno a la construcción de basílicas y sepulturas martiriales en su lucha contra los senadores paganos, y conmemoraba su victoria sobre su rival en la sede romana, con lo que desde un periodo muy temprano Inés estuvo ligada al poder episcopal. La dedicatoria contenía el siguiente texto, basado en una tradición oral anterior:

*Fama refert sanctos dudum retulise parentes (...)
Viribus immensum parvis superasse timorem,
Nudaque perfusos crines, et membra dedisse,
Ne Domini templum faciesperitura videret.
O veneranda mihi, sanctum decus alma pudoris,
Ut Damasi precibus faveas precor, inclyta virgo*⁵¹⁹.

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!** Trad. de González González, 2005, 247.

Lo que narra Dámaso forma parte no de los hechos, sino de la tradición, pues el obispo romano comienza su epigrama con “*fama refert*”. A pesar de que, dada su naturaleza epigráfica, se trata de un texto muy breve, aporta algunos datos que nos sitúan en la tradición martirial. Pese a su tierna edad, Inés abandona el hogar por su propia voluntad, protagonizando así un acto de ruptura y transgresión del orden social y familiar romano. Además, de esta forma da la sensación de que los padres son incapaces de preservar la pureza de su niña, y por ello es ella la que lo tiene que hacer por sí misma. Por otra parte, el magistrado romano encargado del juicio de Inés es presentado como un sujeto tiránico y cruel, una degradación ya habitual que, en lugar de encarnar las atribuciones masculinas que como hombre debería preservar, actúa sin el sentido de la justicia. Dámaso juega asimismo con el contraste de expectativas: una niña como Inés estaba dotada, en principio, de una fuerza reducida, siguiendo los cánones de las convenciones culturales de la época, y, sin embargo, es capaz de hacer frente a un gran temor. El método de ejecución es la hoguera, y está presente la desnudez del cuerpo de

⁵¹⁸ La lápida fue empleada como pavimento durante el siglo VII, pero en 1728 fue reconstruida y se incluyó en la pared de las escaleras que dan a parar a la basílica de Santa Inés Extramuros.

⁵¹⁹ Ed. del texto original de FERRUA (1942).

la mártir, con un discurso a medio camino entre el erotismo y el pudor, pues la niña utiliza sus cabellos para cubrir su desnudez. De igual manera, Inés es presentada como alguien capaz de interceder por el propio obispo romano, ya que Dámaso le sugiere que acoja sus súplicas.

Con sus breves epigramas Dámaso trataba de preservar la memoria de estos grandes defensores de la fe, aunque, en opinión de Sanders (1991, 76), la tonalidad marcial de los mismos le hacen llamarle el Virgilio de la epigrafía. Además, como señala Gómez Pallarès (1996), estos epigramas fueron esculpidos en lugares clave del culto cristiano, transmitiendo así un claro mensaje junto con las imágenes físicas de los mártires que estaban siendo conmemorados: ese era el camino que todo aquel que acudía a los templos debía seguir, ese era el *exemplum* que había de ser transmitido y perpetuado.

6.2.2. Ambrosio de Milán

El siguiente paso en la configuración de la leyenda de Inés lo aporta aproximadamente una década más tarde Ambrosio de Milán en *De virginibus*⁵²⁰, la primera prosa narrativa sobre Inés, escrita en torno al año 377, pocos años después de alcanzar el obispado. Dedicado a su hermana Marcelina, que vivía como una virgen consagrada en Roma, este tratado evidencia que aún a finales del siglo IV la leyenda sobre Inés seguía siendo muy parcial, pues ofrece importantes diferencias respecto al epigrama damasiano. Comienza este tratado sobre la virginidad solicitando la ayuda de Inés para la composición de su obra, de la misma forma que hace Homero invocando a la musa, ya que es ejemplo para una gran variedad de personas que deben tomar ejemplo de ella: *Sed quid dignum de ea loqui possumus, cuius ne nomen quidem vacuum luce laudis fuit? Devotio supra aetatem, virtus supra naturam (...)*: Más, ¿qué podré decir digno de aquella cuyo mismo nombre no está exento de alabanza? Su devoción fue superior a su edad, su virtud estuvo por encima de su naturaleza (Ambr., *Virg.* 1.2.5)⁵²¹. Ambrosio juega con el nombre de la mártir (ἄγνή, ‘castidad, pureza’), pronto identificado con el término latino *agnus* (‘cordero’), a pesar de la falta de

⁵²⁰ Otros tratados sobre el tema: “La virginidad, La Educación de la virgen, Exhortación a la virginidad”, en el volumen Ambrosio de Milán, *Escritos sobre la virginidad*, (intr., trad. y notas de RAMOS-LISSÓN, 2011).

⁵²¹ Los textos de *De virginibus* en castellano son traducciones de RAMOS-LISSÓN (2007) y el texto original de SCHAFF (1886-1900).

relación etimológica entre ambos términos⁵²². Asimismo se refiere a Inés como esclava del Señor martirizada en el elogio que le dedica seguidamente, como *puella-senex* (*quae etiam ab illa testimonium invenit aetate. Fuitne in illo corpusculo vulneri locus? (...) impavida (...) totum offerre corpus, mori adhuc nescia, sed parata...*; Pero mayor fue el vigor de la fe, que aún en esa edad encontró su testimonio. ¿ Acaso había en aquel pequeño cuerpo un lugar para el golpe de la espada ? (...) Ella, sin embargo, permanece impávida (...) pero dispuesta, si es arrastrada contra su voluntad a los altares"; *loc. cit.* 1.2.7).

Ambrosio se refiere al martirio en términos de lucha, pues alude a la muerte de la joven como un combate sin igual. De modo semejante al papa Dámaso, juega con el contraste que establece el hecho de que una niña, a la que se le presupone acobardada ante semejante desafío, dirija una mirada valerosa (al igual que Perpetua a los espectadores que la contemplan en el anfiteatro de Cartago) al cruel verdugo. Ambrosio combina la debilidad que Inés debería sentir tanto por su edad como por su sexo, diciendo que su martirio era aún más glorioso por el asombro que produce semejante coraje en una mujer tan joven. Las chicas de esa edad no pueden ni siquiera soportar los severos rostros de sus padres, y cuando se pinchan con una aguja lloran. Ofrece al hierro sus delicadas carnes, lo que genera una sensación tanto de vulnerabilidad como de erotismo, a la vez que otorga a la acción del martirio un valor sacrificial admirable (“¡Un nuevo tipo de martirio!”) que provoca el llanto de todos (menos el de ella):

Nondum idonea poenae, et iam matura victoriae (...). Magisterium virtutis implevit, quae praejudicium vehebat aetatis. Non sic ad thalamum nupta properaret, ut ad suplici locum laeta successu, gradu festina virgo processit, non intorto crine caput compta, sed Christo. (Ambr., Virg. 1.2. 8)

Aún no es apta para la pena y ya está madura para la victoria (...); es maestra perfecta de la virtud que su edad impedía. 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.

El martirio es planteado, de nuevo, como una decisión personal, una acción que surge de la propia voluntad, de modo que es Inés la que ejerce el control de la situación cuando se dirige hacia su propio tormento. Muchos de estos puntos se repiten a lo largo

⁵²² Agustín lo explica en su *Serm. 273.6: Agnes latine agnam significat, graece castam* (en DE LUIS, 1984). De la etimología latina ha derivado la imagen de Inés como la personificación femenina del cordero de Dios. El hecho de que sea un nombre parlante inspira poca confianza de cara a su existencia.

del tratado de Ambrosio, en un discurso que se pone en boca de ella, un momento después de ser amenazada:

“Et haec sponsi injuria est expectare placiturum. Qui me sibi prior elegit, accipiet. Quid, percussor, moraris? Pereat corpus quod amari potest oculis quibus nolo”. (Ambr., Virg. 1.2.9).

“Sería una injuria para mi esposo que pretenda agradar a otro. Seré solo para el que primero me eligió. Verdugo, ¿qué te detiene? Perezca este cuerpo que puede ser amado por unos ojos que detesto”.

De nuevo el obispo remarca que es Inés la que, por su propia voluntad, y con un explícito carácter sacrificial, se arroja a las llamas para entregarse a su Esposo celestial ante unos asombrados y confundidos verdugos. Vuelven a hacer acto de presencia tópicos ya comentados con anterioridad: el contraste entre el vulnerable y frágil cuerpo de la mártir con su heroísmo; la flaqueza, propia del cuerpo infantil y femenino, invencible y sostenido por la virtud divina, partícipe infalible del proceso martirial; la victoria sobre los crueles y tiránicos enemigos como si de un enfrentamiento militar se tratara; la comparación entre su muerte con una ceremonia nupcial con un esposo divino hacia la que camina alegre. Inés rechaza las solicitudes de matrimonio y los ruegos de sus familiares, con lo que no se deja persuadir en ningún momento debido a su férrea voluntad. Es ella la que presenta su cuello al acero que va a poner fin a su vida, con lo que la sensación de control por parte de la mártir es permanente, hasta el punto de que el verdugo, consciente de la crueldad que está cometiendo, se horroriza y es incapaz de llevar a cabo su cometido, inseguro, errático y poco masculino. Finalmente descarga el golpe para poner un broche de oro a la victoria de la joven romana sobre sus enemigos, una joven romana cuya muerte vuelve a ser descrita en términos sacrificiales, y que va a ser coronada doblemente, por su rojo martirio y su blanca virginidad.

El contraste entre lo que cabía esperar de una mujer en edad casadera y las acciones de Inés son constantes: las bodas con el suplicio, la vida eterna temporal con la eterna, el matrimonio ofrecido por amigos y allegados con su elección por el martirio. Por otra parte, se ve con claridad cómo el martirio aún permanece por encima de la que posteriormente será la virtud por excelencia, la virginidad, a pesar de que este es el tema principal del tratado que está escribiendo Ambrosio. El ser reconocido como mártir continúa siendo el elogio supremo.

Con Ambrosio observamos por otra parte una importante diferencia respecto a Dámaso. Es verdad que el obispo milanés no especifica si Inés muere degollada o decapitada, pero su final viene de la mano del acero, mientras que según Dámaso la mujer romana había sucumbido en la hoguera⁵²³.

Además de estas menciones a Inés por parte de Ambrosio, hay que aludir al himno *Agnes beatae virginis*, que tradicionalmente se le atribuye⁵²⁴.

*(...) Matura martyrio fuit,
Matura nondum nuptiis,
Nutabat in viris fides,
Cedebat et fessus senex (...).*

*Prodere quis nuptum putet
Sic laeta vultu ducitur,
Novas vero ferens opes
Dotata censu sanguini (...).*

*Hic ignis extinguit fidem,
Haec flamma lumen eripit,
Hic, hic ferrite, ut profluo
Cruore restinguam faces.*

*Percussam quam pompam tulit,
Nam veste se totam tegit,
Curam pudoris praestitit
Ne quis relectam cerneret.*

*In morte vivebat pudor:
Vultumque texerat manu,
Teram genu flexo petit
Lapsu verecundo cadens (...).*

(...) Ella era suficientemente madura para el martirio,
pero no lo suficiente para el matrimonio;
entre los hombres la fe vacilaba,
los hastiados ancianos se daban por vencidos también (...).

Hubieras pensado que caminaba alegre a su matrimonio,
tan feliz estaba cuando fue arrestada;
portando opulentas riquezas para su hombre;
su dote fue la riqueza de la sangre (...).

“Este fuego extingue la verdadera fe,
esta llama arranca la luz.
¡Aquí, sí, golpea aquí! Y derramando
mi sangre, apagaré las llamas.

⁵²³ Ambrosio también se refiere a Inés en *De officiis ministrorum*: “¿Qué (puedo decir) sobre Santa Inés, quien, cuando el peligro acechaba dos grandes cuestiones, esto es, la castidad y la vida, protegió su castidad e intercambió la vida por la inmortalidad?” (Ambr., *Off.* 41.213). Trad. propia a partir de Schaff, 1886-1900. También véase su *Ep.* 7.36.

⁵²⁴ Su posible autoría es una cuestión no cerrada, a pesar de haber sido defendida por autores como DREVES (*Ambrosius der Vater des Kirchengesanges*, 1895), PETRUCCIONE (1990, 84) y FONTAINE en su edición de los *Himnos* de Ambrosio (1992).

¡Qué majestuosidad mostró cuando era golpeada!
Se cubrió completamente con sus ropajes,
mostrando su preocupación por la modestia
para que nadie pudiera contemplarla desvestida.

En la muerte su modestia aún vivió,
y con su mano se cubrió el rostro.
Se postró en tierra, hincada la rodilla,
modesta su postura modesta a medida que caía (...) ⁵²⁵.

En el himno se vuelve a explotar primero la corta edad de Inés; es muy joven para el matrimonio –a pesar de que las comparaciones con este rito van a ser constantes más adelante– pero no así para el martirio. En segundo lugar, la fortaleza espiritual de Inés se sobrepone a la fragilidad de su naturaleza femenina e infantil, en fuerte contraste con la fe de hombres y ancianos (débil e inconstante); como en otros tantos textos martiriales ya analizados, se muestra feliz de ser martirizada, como si estuviese siendo conducida a su matrimonio. Y es que ella considera que parte lo está siendo, pues la audiencia rápidamente identifica el martirio virginal de Inés con su unión con Cristo, esposo celestial al que, a modo de dote, le regala su sangre. La sangre martirial e infantil es la única capaz de acabar con unas llamas que parecen arrasarse con todo a su paso: la luz y la fe verdadera, de la que ya se han desapegado hombres y ancianos. Pero Inés señala al verdugo dónde golpear, animándolo incluso, pues es consciente del poder que emana de su sangre entregada al martirio. Posteriormente, el autor enfatiza la modestia de la joven, que se cubre con ropajes, ya que aun en una situación tan extrema como el de un martirio, hay que proteger el pudor y mantenerlo intacto para su esposo divino. También se cubre el rostro con sus manos; a diferencia de otras muertes ya analizadas –en las que la mujer manifiesta una actitud desafiante e incluso activa, como cuando, por ejemplo, Perpetua acerca el acero del verdugo a su cuello– la muerte de Inés destaca por su humildad, su rodilla hincada en tierra, y con el autor resaltando que esta niña fue capaz de mantener su modestia –virtud que parece destacar aun por encima del martirio– mientras su cuerpo cae ejecutado.

6.2.3. Prudencio

Una tercera versión de la historia de Inés viene de mano del poeta hispano Prudencio, que bien pudo componer su poema del *Peristephanon* (o *Corona de los mártires* ⁵²⁶) dedicado a Inés tras haber visitado Roma, donde sitúa el sepulcro de la

⁵²⁵ Trad. propia a partir de WALSH – HUSCH (2012).

⁵²⁶ El título *Peristephanon* no es original de Prudencio. Algunos de los poemas reciben el título de himnos (como el 3, que es el que nos ocupa) mientras otros son titulados como *passiones*. No obstante, todos los

brava niña e ínclita mártir, haciendo uso de los mismos términos del *carmen* de Dámaso (*ínclita virgo*). Tras este viaje, motivado ya sea por su cargo político o por una peregrinación, y tras su labor en la administración del Imperio se retiró a su villa, donde lleva una vida retirada y casi monástica.

Prudencio vivió aproximadamente entre los años 348 y 405, época en la que el culto martirial disfrutaba de una gran vitalidad, compuso sus poemas como una lectura edificante para el lector cristiano, que va a encontrar en estos mártires un sólido referente espiritual. Solo sabemos de Prudencio lo que él mismo cuenta en sus escritos. No concibió esta obra como una colección de poemas, sino que estos seguramente fueron compuestos a lo largo del tiempo y reunidos más tarde en torno a la temática martirial (Palmer, 1989, 88). El *Peristephanon* está así compuesto por catorce poemas de diversa longitud y formas de composición⁵²⁷, en una colección de textos devocionales, adecuados para su uso privado y para la reflexión individual. Este autor concebía su poesía como un medio para instruir a los hombres y acercarles a Dios, así como para la defensa del cristianismo. Era una obra puesta al servicio de la vida espiritual y a la promoción de la fe y la alabanza de los mártires, que debían sustituir a los héroes clásicos, en un momento en el que la política teodosiana tomaba definitivamente partido por el cristianismo ortodoxo (Castillo Maldonado, 1990, 88).

Prudencio es el poeta cristiano por antonomasia— Erasmo de Rotterdam lo denominó el “Horacio cristiano”—, cuyos poemas influyen enormemente en textos posteriores como los que componen el *Pasionario Hispánico*, destinados a ser recitados anualmente en la conmemoración de cada santo, hasta tal punto que algunos de sus poemas fueron modificados para su uso litúrgico⁵²⁸. Dado el carácter clasicista y la versificación de tema apologético, el *Peristephanon* es una obra dirigida a un grupo selecto y restringido de cristianos cultivados y de exquisita cultura literaria (Lavarenne, 1951, 139; Palmer, 1989, 33-34). En su estudio del poema-himno que Prudencio le dedica a Eulalia de Mérida, Petruccione (1990) demuestra con tino que el objetivo del

poemas narran *passiones* martiriales y se trata más bien de una distinción confusa de editores posteriores (RIVERO GARCÍA, 1996, 62 y s.).

⁵²⁷ FLORIO (2011, XV y XVI) distingue tres géneros poéticos: *hymni* (*Perist.* 1, 3, 4 y 7), *passiones* (*Perist.* 2, 5, 9, 10, 11, 12, 13 y 14) y un *titulus* (*Perist.* 8), esto es, una especie de inscripción, en este caso pensada seguramente para un baptisterio, aunque reconoce que en cada poema hay una contaminación de géneros y que a excepción del octavo todos narran la muerte del mártir protagonista.

⁵²⁸ Para CUNNINGHAM (1963, 40 y ss.) son composiciones elaboradas para ser recitadas en el *dies natalis* del respectivo mártir, pero RODRÍGUEZ HERRERA (1981, 93) considera que Prudencio quería crear una liturgia privada y doméstica.

poeta es asentar un modelo heroico de renuncia femenina cristiana y de práctica del ascetismo, dirigido a las jóvenes de las clases altas hispanas. Con todo, la colección de poemas disfrutó de un gran éxito y fue capaz de conmover a la masa iletrada durante las celebraciones de conmemoración.⁵²⁹.

En Prudencio el modelo supremo de la gesta es Cristo, mientras que los hombres y mujeres que recrean con su muerte la gesta primordial se hacen partícipes del heroísmo de la figura emulada⁵³⁰. Prudencio pretende que el culto a los mártires se mantenga vivo en la memoria colectiva de un pueblo que ha desalojado al paganismo de las instituciones tras el cese de las persecuciones. En suma, configura a sus mártires como unos modelos heroicos para la cristiandad pensando en un retorno a las persecuciones en un momento en el que el Imperio está derrumbándose ante la presión de los pueblos bárbaros.

Este poeta cristiano versifica relatos cautivadores, atractivos para una audiencia a la que le presenta héroes y heroínas valientes, magistrados sedientos de sangre cristiana, eventos milagrosos que manifiestan el poder de Dios en la tierra y –lo que resulta en especial muy interesante– escenas de gran crueldad y que destacan por ser muy explícitas. En algunos pasajes muy impactantes por sus vividos pasajes de violencia Prudencio no ahorra al lector los efectos del sufrimiento de los mártires, para lo que incide en los aspectos más visuales del tormento de los héroes y también –muy importante– heroínas de la fe⁵³¹. Aun así, no debemos dejarnos influir por nuestras propias impresiones a la hora de leer estos poemas, proyectando nuestras emociones a una audiencia del pasado con una cultura muy diferente y donde la violencia formaba

⁵²⁹ MORA-LEBRUN (1994, 238 ss.), estudiosa que analizó la prospección sincrónica y diacrónica de los metros prudencianos, estimó que, por su extensión, estos himnos no se prestaban a su utilización litúrgica, y que estarían más ligados a la lectura personal o a una recitación en cenáculos, y no al lirismo coral. SAN BERARDINO (1996, 221 y s.), por su parte, cree que las alusiones eruditas de las composiciones, su carácter cultivado e incluso oscuro dotaba de una gran solemnidad a la festividad de la patrona emeritense, en la que las clases populares disfrutarían igualmente. Para FONTAINE (1980, 1-2), Prudencio es un representante de la estética tardoantigua que mezcla elementos propios de la epopeya, la épica, la lírica y la dramaturgia, con descripciones de mártires que son más modelos de virtud que personalidades individuales, por lo que prácticamente tanto mártires como perseguidores son intercambiables. Este molde común que comparten todos los mártires de los himnos responde al intento de evitar la individualidad en el cumplimiento de la doctrina cristiana, y remarcar que la fuerza de la misión consistía en que esta fuera asumida sin distinción por todo el pueblo cristiano (FLORIO, 2011, 226).

⁵³⁰ En el *Cathemerinon*, una colección de himnos épicos en honor de Cristo, Prudencio celebra sus hazañas en la tierra, como si de un general victorioso se tratara: *Dic trophaeum passionis, dic triumphalem cruce[m]. Pange vexillum, notatis quod refulget frontibus* (Prud., *Cath.* 9.83-84).

⁵³¹ HENDERSON (1983) ha llegado a calificarlas como escenas de un realismo repugnante, demasiado explícitas y excesivas en sus detalles.

parte de la vida cotidiana y donde la élite ejercía constantemente la violencia contra los miembros de los grupos sociales inferiores. Nótese que ya se ha apuntado que en la literatura romana, en particular desde el siglo I d. C., comienza a emerger un gusto por la descripción gráfica de la violencia, quizás con motivo de que el público se acostumbró a visualizar castigos brutales en la arena, lo que pudo actuar a modo de inspiración para los poemas del autor hispano, por lo que, aunque las escenas de Prudencio son ciertamente muy violentas, no son las primeras en serlo⁵³². El hecho de que Prudencio dedicase tanta atención a las torturas y el sufrimiento de los mártires en su *Peristephanon* hace pensar que tenía que haber una importante motivación: una mera satisfacción personal, o bien generar un gran impacto en sus lectores⁵³³.

Con Prudencio observamos un cambio importante, y es que, como escribe Raby (1953, 51), el mártir ha pasado a ser un soldado de la fe agresivo. El papel del mártir en la cultura cristiana ha cambiado: Roma no es el enemigo, sino que lo son los paganos. Roma es *Romulea domus*, esto es, la casa de Rómulo (*Perist.* 14.1), a modo de advertencia de que la guerra que mantiene Inés contra el paganismo va a ser constante durante el poema, en mi opinión casi una lucha fundacional.

En cuanto a las fuentes que Prudencio manejó para elaborar esta serie de poemas, cabe la posibilidad de que accediera a la consulta de algunos *acta proconsularia*, *passiones* y poemas contemporáneos como los del papa Dámaso. A falta de información sin duda recurrir a la tradición oral, más insegura, pero bien adaptable a su objetivo⁵³⁴. De hecho, el poeta se queja de la falta de evidencias sobre las que escribir en el primero de los himnos:

¡Ay descuidado olvido de un tiempo pasado que calla! Se nos niegan esos detalles y se acalla la propia tradición, pues un día un súbdito blasfemo sustrajo los documentos para evitar que las generaciones, instruidas por la evidencia de esos libros, con dulce lengua esparcieran y divulgaran por los oídos de su descendencia los detalles, momento y modo de este martirio. (Prud., *Perist.* 1.73-78)⁵³⁵

Esta escasez de evidencias puede ser resultado de las destrucciones de textos cristianos motivadas por los edictos de la persecución diocleciana, pero alberga a la vez el motivo por el que los poemas de Prudencio carecen de una marcada

⁵³² Por ejemplo: Sen., *Controversiae* 2.5.5-6 ; 10.4.2 y *Phaedr.* 1093-1110; Ov., *Met.* 6.387-391; Lucan., 3.609-646.

⁵³³ Cf. REYNOLDS (2009, 7; *et passim*).

⁵³⁴ Como resultado, su obra ocupa una posición intermedia entre las actas y las pasiones épicas (cf. CASTILLO MALDONADO, 1999, 85).

⁵³⁵ Todas las traducciones del *Peristephanon* de Prudencio de RIVERO GARCÍA (1997).

intencionalidad histórica⁵³⁶. Prudencio resalta igualmente en el comienzo la doble corona adquirida por la niña en su doble victoria, recogiendo así el testigo de lo ya señalado por Ambrosio: la virginidad intacta de toda mancilla y la gloria de la muerte libremente elegida, esto es, el martirio, pero resaltando que se trata de una acción libre y racionalmente elegida. Para Prudencio Inés es la nueva figura tutelar de Roma, al estilo de los modelos clásicos de la poesía épica:

*Agnes sepulcrum est Romulea in domo
fortis puellae, martyris inclitae.
conspectu in ipso condita turrium
servat salutem virgo Quiritium,
nec non et ipsos protegit advenas
puro ac fidei pectore supplices.* (Prud., *Perist.* 14.1-9)

En la casa de Rómulo se encuentra el sepulcro de Inés, brava niña e ínclita mártir. Enterrada a la vista misma de sus torres guarda esta doncella la salud de los Quirites, al tiempo que protege a los forasteros que ante ella suplican con pecho sincero y lleno de fe. Doble corona tuvo esta mártir: su virginidad intacta de toda mancilla y además la gloria de su muerte libremente elegida.

Inés es muy niña cuando se enfrenta a las amenazas de los ejecutores, demasiado joven incluso para el lecho conyugal, pero su pecho arde por Cristo, lo que nos sitúa una vez más en ese juego erótico-espiritual con la divinidad. Este ardor y valentía impiden que una *puellula* sea seducida por las palabras y las mañas de la “boca lisonjera de un juez bonancible” (*ore blandi iudicis inlice*) o tentada por “las amenazas de un sañudo verdugo” (*saevientis carnificis minis*), pues ella se mantiene firme con violenta energía y ofrece su cuerpo sin rechazar la muerte:

*Aiunt iugali uix habilem toro
primis in annis forte puellulam
Christo calentem fortiter inpiis
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 robure pertinax
corpusque duris excruciatibus
ultra offerebat non renuens mori.* (Prud., *Perist.* 14.10-20)

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 bonancible, ora por las amenazas del sañudo carnífice,

⁵³⁶ PETRUCCIONE (1990) y ARCE (1993); sin embargo VIVES (1944), entre otros, defiende la historicidad de la obra prudenciana, fundamentalmente en lo que narra en primera persona.

pero ella se mantenía con violenta energía y al duro tormento ofrecía voluntariamente su cuerpo, sin rechazar la muerte.

El feroz tirano, consciente de que lo que realmente le importa a Inés no es su joven vida sino la conservación de su virginidad consagrada, la amenaza con mandarla a un burdel si no inclina su cabeza en el altar y se disculpa ante Minerva. Se trata esta de una novedad de Prudencio, pues si bien la amenaza de ser enviada a un lupanar o a un *ludus* no es original del poeta hispano, no aparece en los otros testimonios anteriores conservados sobre la misma Inés. El tema de la exposición al burdel era recurrente en las pasiones de las vírgenes mártires, como ya ha sido expuesto en este trabajo y como demuestran otros casos como los de Teodora de Alejandría de Ambrosio, el ya analizado de Irene, y con posterioridad el incluido en el ciclo de la matrona romana Anastasia en los *Gesta Martyrum*. El episodio del prostíbulo nada tiene que ver con la realidad de la persecución, sino que es un tópico de la novela griega, y en la estrategia de persuasión del magistrado se nota la influencia de la mártir de Antioquía de Ambrosio (Burrus, 1995, 35): Inés es amenazada no con la muerte, sino con la esclavitud y ser usada en los juegos de jóvenes:

*Tum trux tyrannus: "si facile est – ait–,
poenam subactis ferre doloribus
et vita vilis spernitur, at pudor
carus dicatae uirginitatis est.
Hanc in lupanar trudere publicum
certum est, ad aram ni caput applicat
ac de Minerua iam veniam rogat,
quam uirgo pergit temnere uirginem:
omnis iuventus inruet et novum
ludibriorum mancipium petet". (Prud., Perist. 14.22-30)*

Dice entonces el feroz tirano: "Si le es fácil soportar el castigo y domeñar el dolor y si desprecia su vida como cosa sin valor, le es caro, sin embargo, el recato de su virginidad consagrada. He resuelto arrastrarla hasta un burdel público si no inclina su cabeza ante el altar y pide al momento perdón a Minerva, doncella a la que esta otra doncella se empeña en menospreciar. Todos los mozos correrán allá y buscarán esta nueva esclava para su diversión".

Prudencio recurre por primera vez en la leyenda de Inés a la exposición de la virgen en el burdel. La elección de la diosa Minerva permite a Prudencio confrontar ambas virginidades, la pagana y la cristiana, dada la ambivalencia sexual de ambas doncellas (Malamud, 1989, 160). A diferencia de otros autores como Dámaso, en Prudencio no se produce ese enfrentamiento familiar que sí se puede ver en Eulalia de Mérida, que realiza una escapada nocturna para huir de la casa de unos padres que le habían sometido a un confinamiento. En Prudencio, sin embargo, el factor del pudor y

la virginidad está muy presente, y queda especialmente de relieve cuando la niña proclama su discurso:

*‘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., *Perist.* 14. 31-37)

“No se olvida Cristo de los suyos, hasta el punto de que nos haga perder el pudor precioso como el oro, hasta el extremo de abandonarnos. Auxilio da Él a los castos y no consiente que se mancillen los dones de la sagrada castidad. **Mancharás tu espada impía de sangre, si quieres, pero mi cuerpo no lo ensuciarás con la lujuria**”.

Inés permanece firme, pues confía en que Cristo va a salvaguardar su virginidad y esta no va a ser ensuciada con la lujuria del juez. Este ordena entonces que Inés sea expuesta en un rincón de una plaza pública⁵³⁷. No obstante, nadie se atreve a mirarla con descaro, y todos vuelven el rostro ante su presencia (al igual que ocurre con Perpetua cuando entra en el anfiteatro de Cartago). Lo que en Dámaso era una desnudez apenas sugerida, aquí con Prudencio se aparece en todo su esplendor, generando la excitación del público masculino.

Un hombre que pasa por allí y se atreve a contemplar la belleza de la mártir con lujuria es cegado fulminantemente por un fuego alado a modo de rayo. Inés permanece desnuda, pero ni siquiera la tocan:

*Sic elocutam publicitus iubet
flexu in plateae sistere virginem.
Stantem refugit maesta frequentia,
aversa vultus, ne petulantius
quisquam verendum conspiceret locum.
**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.
Caecus corusco lumine corruit
atque in plateae pulvere palpitat.*** (Prud., *Perist.* 14.38-49)

Queda allí de pie y la concurrencia, afligida, se aparta de ella volviendo su rostro, de forma que nadie, con exceso de descaro, mirara el lugar venerable. **De pronto,**

⁵³⁷ La tradición sitúa este pasaje en la actual Piazza Navona, donde antes se hallaba el circo de Domiciano, y que era emplazamiento habitual de las prostitutas. Actualmente se encuentra allí una de las dos iglesias que Roma dedicó a su niña mártir, Santa Agnese in Agone.

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. Aquél, cegado por la ardiente luz, se desploma y entre espasmos se agita sobre el polvo de la plaza.

La divinidad cristiana se encarga de velar por la pureza de su mártir en un momento de elevado contenido erótico, dada la vulnerabilidad sexual de la niña. Así, nadie consigue contemplar la desnudez de la joven romana, con lo que no hay sorpresa. La audiencia no espera un giro de guion, sino un idioma espiritualmente convincente que incida en el triunfo de la pureza y virtud virginal sobre el deseo sexual masculino (Castelli, 1994, 10). Esta concepción de que la divinidad tiene la propiedad de la pureza de Inés enlaza con cómo los códigos de vergüenza y pudor de la Antigüedad, que siguen estando muy presentes en el imaginario cristiano.

Inés, no obstante, y en palabras del propio Prudencio, “según cuentan”, ruega a Cristo que la visión le sea devuelta al pecador que yacía entre espasmos en el suelo, deseo que le es concedido, con lo que Inés es presentada como una intercesora ante los mortales, incluso ante sus enemigos, siempre aludiendo a la autoridad de la tradición oral:

*Sunt, qui rogatam rettulerint preces
fudisse Christo, redderet ut reo
lucem iacenti: tunc iuveni halitum
vitae innovatum visibus integris.* (Prud., *Perist.* 14.58-61)

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

Ella también toma otra iniciativa: le advierte al verdugo de que puede acabar con su vida, mas será ella la que al fin y al cabo va a mantener el control de la situación, pues su cuerpo no va a ser corrompido. El propio juez, consciente de su derrota, pierde los nervios y ve su expresión alterada (*gemens*):

*Primum sed Agnes hunc habuit gradum
caelestis aulae, mox alius datur
ascensus; iram nam furor incitat
hostis cruenti: “vincor –ait– gemens,
‘i, stringe ferrum, miles, et exere
praecepta summi regis principis!’* (Prud., *Perist.* 14.61-66)

Pero éste fue el primer paso que dio Inés hacia la corte celestial, porque al punto le es dado un nuevo peldaño. Y es que la rabia espolea la ira de su sangriento enemigo: “¡Estoy siendo vencido!”, dice a gritos. “¡Ve, soldado, desenvaina tu espada y cumple las reales órdenes del supremo emperador!”.

La rabia espolea la ira de su sangriento enemigo, que grita que está siendo vencido, dando muestras de estar absolutamente fuera de control. Es un sujeto carente de la capacidad de mantener sus emociones a raya. Viéndose derrotado, como si el martirio fuese un combate, finalmente ordena que un soldado se acerque para acabar con la niña, e Inés recibe a su ejecutor con otro efectivo discurso, de comienzo inesperado, con un verbo en primera persona que expresa la mayor de las alegrías (*exulto*):

*Exulto talis quod potius venit
vesanus, atrox, turbidus armiger,
quam si veniret languidus ac tener
mollisque ephebus tinctus aromate,
qui me pudoris funere perderet.
hic, hic, amator iam, fateor, placet:
ibo inruentis gressibus obviam,
nec demorabor vota calentia:
ferrum in papillas omne recepero
pectusque ad inum vim gladii traham.
sic nupta christo transilium poli
omnes tenebras aethere celsior.* (Prud. *Perist.*, 12.70-82)

“Qué alegría que venga a mí un desquiciado, salvaje, violento soldado y no un perfumado efebo lánguido y tierno y dulce, que me arruinase con la muerte de mi decencia. Éste, éste es al fin, lo confieso, el amante que me gusta. Él se me viene encima y yo saldré a su encuentro, y no retrasaré sus deseos ardientes: recibiré en mis senos su espada entera y arrastraré hasta el fondo de mi pecho la violencia de su sable. Así, desposada con Cristo, atravesaré las tinieblas todas del firmamento, por encima del éter”.

Este relato hace la masculinidad más accesible para la mujer y amenaza con deconstruir las categorías de género, pero a la vez su narrativa refeminiza de forma decisiva a una virgen potencialmente audaz frente a un Cristo “fálico”, con lo que una masculinidad privilegiada es de nuevo restablecida (Burrus, 1995, 45). Como señala G. Clark (1998, 104) este pasaje se asemeja a asegurar el control masculino sobre el cuerpo erotizado de una niña que reniega de su destino sexual. Se trata de un pasaje de una evidente carga erótica que enfatiza la unión de la virgen Inés con su esposo celestial. Hay un uso sexual manifiesto de la espada y del matrimonio con Cristo como un verdadero hombre. Inés reza y finalmente agacha la cabeza, que es cercenada por el verdugo de un solo tajo. Cuando contempla la espada del verdugo, Inés le está dando la bienvenida como si fuese el amante que viene a consumir el matrimonio, y se refiere a su unión con Cristo como la consumación física de un matrimonio terrenal, aunque no

queda claro si Inés muere decapitada o si la espada llega a penetrar en su garganta, lo que tendría una mayor connotación sexual⁵³⁸.

Prudencio ha sustituido, de forma casi imperceptible, el pecho de Inés, que ella misma había ofrecido a la espada del verdugo, por un cuello doblado y sumiso: se reinterpreta una muerte que la define como una víctima sacrificial y la novia de un héroe muerto como ocurre con Polixena (Burrus, 1995, 39)⁵³⁹. Es igual que lo que le ocurre a la Inés de Prudencio, y el trágico solo contempla la transgresión del género para finalmente refirmar esas distinciones más claramente. Prudencio, en cambio, recupera a la Polixena griega en su retrato de la muerte de Inés⁵⁴⁰, pues compromete la hombría de Inés en el tramo final de su muerte, restableciendo su feminidad esencial en la subyugación sexual con ese lugar de la muerte, el cuello, a diferencia de Dámaso, para el que Inés muere quemada, muerte que Prudencio recupera para la mártir Eulalia. Es más, mientras que Polixena ofrece tanto el pecho como el cuello, Prudencio masculiniza a Inés, que solo ofrece el pecho, lo que choca con lo que ocurre después, cuando su cuello es cercenado. No es una *virago* audaz, sino una virgen dócil y sacrificada, pero que, quiero destacar, antes ha podido hablar:

*Sic fata Christum vertice cernuo
supplex adorat, vulnus ut imminens
cervix subiret prona paratius.* (Prud., *Perist.* 14.85-87)

Tras haber hablado así, reza suplicante a Cristo humillando su cabeza, de forma que su nuca, inclinada, recibiera mejor el golpe inminente.

En la narración de la mujer mártir, su poder solo tiene lugar en momentos de actos de violencia que logran la salvación de la mártir a costa de la integridad de su cuerpo. No puede escapar al control de la narrativa dominante: la historia de la resistencia y de la liberación de la mujer se codifica inevitablemente en términos violentos de la mujer mártir. La fiera virgen está caminando hacia su propia destrucción por lo que Prudencio está invocando una historia de liberación solo para acabar

⁵³⁸ SHAW (1996, 305) va más allá y contempla que atravesar la garganta a una mujer era un símbolo de una violación oral, una especie de *irrumatio* forzada.

⁵³⁹ LORAUX (1987, 56) advierte en estas mujeres una determinación por morir solo por la garganta, mientras que Eurípides, en su tragedia, usa la topografía del cuerpo para cuestionar los límites del género: Polixena reclama una muerte viril con una espada atravesando su pecho, pero finalmente muere también degollada (*Hec.* 557-565), pues la espada en el pecho era la muerte del guerrero y la espada en el cuello era una muerte femenina, la de la víctima de un sacrificio.

⁵⁴⁰ Séneca (*Tro.* 1131-1164) y Ovidio (*Met.* 13.451) dan a Polixena una muerte más viril, pero siempre desde una interpretación sacrificial. Eurípides cuenta como Polixena ofrece tanto el pecho como el cuello y el verdugo se decanta por lo segundo, mientras que Ovidio y Séneca coinciden en otorgar a la virgen una muerte masculina.

subvirtiéndola. Además, no deja de ser curioso que Inés quiera ser martirizada para conservar su virginidad cuando parece que precisamente el martirio y su encuentro con su amante celestial va a acabar con ella.

La muerte sitúa a la mártir en una posición privilegiada desde donde contempla mientras ríe ante, entre otra sucesión de elementos, “las tinieblas de abajo” y “la negra vorágine del mundo, reyes, tiranos, honores de engrimiento, el oro y la plata ansiada y buscada a través de pecados, la vanidad de ropajes lujosos, los peligros, los deseos, la tristeza, el gozo, el honor de los hombres, y el más sucio de todos los males, los sórdidos nubarrones del paganismo” (vv. 91-99)⁵⁴¹. Además, el poeta hispano muestra a Inés en pugna con el demonio en términos muy similares a las visiones de Perpetua.

El espíritu de Inés comienza a brillar mientras salta liberado por los aires, a modo de apoteosis con evidentes paralelismos en modelos clásicos, con influencias de Virgilio en su descripción de la apoteosis de Dafnis (*B.* 5.56-57), la de Pompeyo en la *Farsalia* de Lucano al comienzo del libro 9 y del *Somnium Scipionis* ciceroniano:

*Haec calcat agnes ac pede proterit
stans et draconis calce premens caput,
terrena mundi qui feros omnia
spargit venenis mergit et inferis;
nunc virginali perdomitus solo
cristas cerebri deprimit ignei
nec victius audet tollere verticem.* (Prud., *Perist.* 14.112-118)

Inés, en pie, las pisa y desgarrar con sus plantas 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 su cara.

Tras la *contemplatio mundi* Dios, como ya anunciaba el poeta al comienzo del texto, premia a Inés, mártir no desposada, con dos coronas (Prud., *Perist.* 14.120-24). El poema acaba con una dedicatoria final de Prudencio a Inés y, la única a quien el Padre le concedió el poder de hacer casto un prostíbulo, y su ya habitual solicitud de favor:

*o virgo felix, o nova gloria,
caelestis arcis nobilis incola,
intende nostris conluvionibus
vultum gemello cum diademate,
cui posse soli cunctiparens dedit
castum vel ipsum reddere fornicem.* (Prud., *Perist.* 14.124-129)

⁵⁴¹ RIVERO GARCÍA (1997, 82) interpreta este pasaje como una execración de los afanes mundanos que podrían actuar a modo de anticipo de las danzas macabras medievales y renacentistas.

¡Oh, doncella dichosa, oh gloria nueva, noble moradora del alcázar del cielo, vuelve sobre este nuestro estercolero tu rostro adornado de doble diadema, tú, la única a quien el Padre de todo concedió el poder de hacer casto hasta un prostíbulo!

Las líneas de influencia entre las versiones de Ambrosio y de Prudencio no están del todo claras. Es probable un contacto histórico indirecto entre el texto ambrosiano y el ligeramente posterior poema de Prudencio, pues la influencia de la mártir antioquina de la que habla Ambrosio es notoria en la versión del poeta hispano sobre el martirio de Inés, además de recoger otros elementos de la tradición de poemas dedicados a Inés por autores como Ambrosio y Dámaso, como la negativa a sacrificar a los ídolos o a desposarse.

El poema de Inés, compuesto durante los primeros años del siglo V, recurre con frecuencia a elementos fantásticos. Prudencio es un autor que vive en la época del gran triunfo del cristianismo. Para él, la edad de los mártires es la edad de los grandes héroes cristianos que habían combatido contra las más terribles armas del demonio, con lo que Prudencio no tiene que convencer a nadie ni resultar creíble (Romanacce, 2014) en un momento en el que la literatura hagiográfica no era solo un entretenimiento literario, sino que había pasado a ser un medio de masas (Kazhdan, 1990, 131). El poeta hace uso de una tradición previa ya establecida en la que las imágenes, las alusiones intertextuales y los juegos de palabras etimológicos cobran una mayor importancia que el argumento y la narrativa. El poema de Inés, al igual que el *Peristephanon* en general, es el producto de una cultura tardoantigua muy letrada que cultiva de forma sofisticada y magistral las formas de discurso escritas y orales (cf. Ross, 1995, 325 y ss.).

Por otro lado, destaco el símil del cuerpo de la mártir como un campo virgen y fértil donde sembrar tiene un claro paralelo con la parábola de *Mt* 13, 23. Inés es fértil por la marca de su martirio, porque, como testigo de la palabra de Dios, es semilla que va a producir abundantemente (Ross, *cit.*, 343).

6.2.4. La *Passio Agnetis*

La *Pasión de Inés* corresponde a un periodo más tardío. Al igual que muchos de los textos conservados en los *Gesta Martyrum*, se fue elaborando a diferentes niveles durante los siglos V y VI⁵⁴² y se conserva en hasta tres versiones: dos en griego y una

⁵⁴² Sobre la discutida fecha de la *Passio Agnetis* se ha constatado que no puede ser previa al año 450, cuando se levanta el monasterio junto a la basílica en la Via Nomentana, y, además, el autor emplea

en latín. Franchi de'Cavalieri (1962, 322) defendió que la *passio* latina era una remodelación tardía de un texto griego más antiguo, de los siglos IV-V, mientras que más recientemente Lanéry (2014) considera que esta dependencia de la versión latina respecto a la griega no se sostiene tras un análisis filológico y un estudio de los manuscritos, para concluir que un estudio de este texto permite establecer que es la obra de un mismo redactor que hereda una muy rica tradición a la que trata de sacar el máximo provecho.

En mi estudio parto del texto latino, ya que es seguro que disfrutó de una mayor difusión.

Del autor de la *Passio Agnetis* toma el marco general de Ambrosio y su *De Virginibus*, lo que hizo que se considerara la autoría del obispo milanés. Basándose en los episodios de la *passio* griega original como el del burdel, añade el marco romántico de las proposiciones del hijo del prefecto y presenta una versión más elaborada del martirio de Inés. El autor bebe igualmente de la tradición epigráfica de la basílica de Inés en la basílica de la Vía Nomentana, con la imagen damasiana de la virgen cubriéndose su desnudez con el cabello. El texto latino guarda importantes diferencias con la segunda versión griega, donde Inés, una especie de modelo más arcaico y muy influenciado por Tecla, es una matrona que predica la virginidad entre la aristocracia romana, cosechando tal cantidad de conversiones que es denunciada por el prefecto y enviada a un burdel. La *Passio Agnetis* fue así atribuida durante mucho tiempo también a Ambrosio, y hereda la fragilidad y el peligro que corre la virginidad de Inés, aunque la erotización de la joven es más conservadora de lo que podíamos leer en escritos anteriores y que puede responder, según Jones (2009, 124), a un intento por suplir a la Inés de los obispos por una joven virgen más acorde a los patrones laicos.

El primer apartado de la *passio*, que se presenta como una carta pseudoepigráfica de Ambrosio dedicada a las vírgenes consagradas, invita a celebrar el aniversario de la joven, de 13 años de edad (frente a los 12 de Ambrosio), y a su audiencia a recordarla, con una especial mención a las vírgenes, que han de tener en

textos hagiográficos del siglo V. Por otra parte, contamos con la referencia de un sermón de la primera mitad del siglo VI atribuido a Máximo de Turín (*Serm. 48: In festo sanctae Agnetis virginis et martyris*) que se refiere a nombres y sucesos de la *passio* como si ya fuesen harto conocidos por la audiencia. De la misma forma, el *Hagiógrafo* de Galicano, texto anterior al año 550, ya se refiere a la curación de Constancia por parte de Inés. Es probable además que sirviera de inspiración para la primera edición del *Liber Pontificalis*, elaborada durante el episcopado del papa Hormisdas (514-523), por lo que el texto tuvo que ser redactado en algún momento entre la segunda mitad del s. V y las primeras décadas del VI.

Inés un ejemplo. Es muy posible que el hecho de que la *passio* se abra con este interés tan marcado por el culto por la figura de Inés signifique que estamos ante un contexto litúrgico.

El juicio y la muerte de Inés vienen propiciadas por el rechazo de la joven a las proposiciones del hijo del prefecto de la ciudad. La forma en la que Inés rechaza el amor del hijo del prefecto es un discurso de gran carga estilística en la que el imaginario del “noviazgo” está muy presente. Inés vive “encerrada” por otro amante, Cristo. Describe su relación con Cristo en términos paradójicos y eróticos en la *Passio Agnetis* (1.3).

De esta forma Inés establece una rivalidad entre Cristo y el hijo del prefecto, una rivalidad que en el discurso de la joven adquiere un indiscutible tinte sexual. De hecho, en el apartado 3 se referirá a Cristo como su *amator*, y no deja de ser paradójico que Inés emplee motivos eróticos para rechazar el amor terrenal del hijo del prefecto. Se presenta a sí misma de esta forma, con lo que queda erotizada desde este momento. La invitación a observarla como un objeto de deseo parte de ella misma. Además, la *Passio Agnetis* presenta al hijo del prefecto como un joven Dido (*insanissimus iuvenis, amore carpitur caeco*), que para Uden (2009, 212) recuerda el *caeco carpitur igni* de Virgilio (*Aen.* 4.2), siendo Dido el paradigma de una sexualidad femenina descontrolada.

El prefecto de Roma se entera de que su hijo ha sido rechazado por Inés y trata de minar la voluntad de la joven mártir con amenazas y adulaciones. Pretende que Inés se case con su hijo o que entre a formar parte del culto a Vesta, como antes se había hecho lo propio con Minerva. Como las coerciones del prefecto no tienen el efecto deseado, Inés primero es expuesta en la plaza pública, aunque los cabellos le cubren su desnudez, y luego enviada a un burdel, donde, como ya viene siendo habitual, conserva su pureza, con la ayuda de un ángel, que le entrega una túnica.

La mirada del lector es continuamente invocada durante la *Passio Agnetis*, pero para ser redirigida. Inés es expuesta desnuda ante la mirada de los viandantes y su cabello crece, cubriendo su desnudez de las miradas lascivas, recuperando así el evento al que hacía mención la dedicatoria de Dámaso. Posteriormente llega un ángel guardián que la envuelve en una luz cegadora. De esta forma no solo está cubriendo la desnudez de la joven para protegerla de los espectadores de la misma historia, sino también de la mirada de los que están leyendo y escuchando su historia (Burrus, 1995, 38).

El hijo del prefecto acude al prostíbulo acompañado de sus amigos con la intención de vejar sexualmente a Inés, a la que encuentran sumida en la oración y envuelta en una gran luz; cuando el hijo del prefecto se abalanza sobre ella ni siquiera llega a rozarla, pues cae fulminado (*Pass. Agnetis* 2.9), apartado en el que la influencia del poema de Prudencio es muy notoria. La *passio* culmina así un proceso que había comenzado con Ambrosio y que había empleado a esta figura hipersexualizada que es una amenaza inminente para la mártir y su virginidad (Boyarin, 1999, 84). En todos los textos el lenguaje de este pasaje es muy vivido, un tanto turbio, mostrando a una mujer convertida en una víctima desafortunada que es cazada por unos depredadores con un deseo sexual incontrolable. Pero, invirtiendo lo que era esperable, la muchacha mantiene su virginidad intacta, lo que evidencia para el lector que, a través de su castidad, la mártir disfruta de una naturaleza espiritual única y poderosa⁵⁴³.

Como resultado de la muerte del muchacho, una gran muchedumbre se reúne en las puertas del lupanar, y, furibunda, acusa a Inés de brujería. Pero la joven reza solicitando la resurrección del hijo del prefecto, que sale del burdel glorificando a Dios, de la misma forma que Inés había devuelto la mirada al que había osado contemplarla y había quedado ciego en el poema de Prudencio. De esta forma, cuando hijo del prefecto tenía la intención de someter y humillar a Inés, de exponerla y de violarla, cuando el deseo del lector está en su punto culminante, el autor subvierte totalmente la historia con la conversión del hijo del prefecto. Para Jones (2009, 131), la audiencia, que desde un punto de vista “voyeurístico” había sido la aliada principal de este personaje, tiene ahora que identificarse con su nueva piedad cristiana. Inés purifica el lupanar con su simple presencia, y todo aquel que entraba salía más puro de aquel lugar, tópico que se puede rastrear hasta la historia de Ambrosio sobre la virgen antioquina (*Virg.* 2.4).

La conversión de su hijo hace que el prefecto marche entre lágrimas, ya que no quiere ser partícipe en la persecución de Inés. La muchedumbre reunida, ávida de sangre, carece de la sanción de su apoyo a la causa, con lo que Inés tiene de su lado el orden social. Antes de morir, pronuncia un discurso final, señalando que su martirio no es sino la tan ansiada y esperada reunión con su prometido celestial. Aspasio, el vicario

⁵⁴³ Cf. NELSON (2014, 180). A este respecto, la *Pasión de Águeda* es una excepción respecto a la presencia de un personaje masculino ávido de sexo que ha de ser saciado con la mártir. Águeda es enviada al lupanar regentado por Afrodísia, madre de tres hijas. En esta historia Afrodísia no supone por lo tanto una amenaza física y Águeda no es, al menos a la fuerza, el objeto de deseo de un hombre, sino que ella y sus hijas van a intentar convencerla, sin éxito, para abandonar la castidad y entregarse a los placeres de la carne.

de Roma⁵⁴⁴, ordena que sea enviada a la hoguera, pero, como las llamas no tocan su cuerpo, finalmente decide que la garganta de Inés sea atravesada por una espada, con lo que Cristo consagra a su novia y mártir a sí mismo, a una niña bañada en el rojo rubí de su propia sangre.

Hay un marcado contraste entre este final de la *passio* con el del poema de Prudencio, donde Inés, al contemplar al verdugo con su “espada desnuda”, se muestra alegre de sufrir una muerte violenta y no el deshonor en el burdel. A lo largo del texto el autor ha demostrado ser conocedor del contenido del poeta hispano, pero es posible que encontrara su final algo desagradable y prefiriera, como apunta Jones (2009, 132), ofrecer una visión más afable y domesticada de la muerte de Inés. Además, la *passio* no necesita sexualizar la muerte de Inés, pues ya ha convertido el deseo en devoción con la conversión del hijo del prefecto, y es el deber de la audiencia convertir la figura erótica de Inés en un objeto de fervor, por lo que esta historia no necesita de un clímax erótico (seguido de su consiguiente anticlímax).

Tras la muerte de Inés hay un epílogo en el que se suceden una serie de eventos vinculados a su lugar de culto. Los padres de la mártir, orgullosos del destino de su hija, entierran su cuerpo en sus propiedades de la Vía Nomentana, donde recibe la visita de una hermana de leche de Inés, Emerenciana, que va a ser martirizada allí mismo⁵⁴⁵. Unos terremotos acaban con los ataques al lugar y finalmente los cristianos pueden volver a reunirse allí. Los padres de Inés tienen una visión en la que se les aparece su hija mientras están vigilando el lugar del sepelio. En ella contemplan a una procesión de vírgenes adornada con gran esplendor, en la que Inés aparece sosteniendo un cordero blanco en su mano derecha, en lo que no deja de ser un cliché iconográfico, pues la virgen ya había aparecido junto a un cordero en la catacumba de Comodila, en la Roma del siglo IV. Afirma a sus padres que ella es feliz y que se ha unido en el abrazo de Cristo, tras lo cual desaparece.

La *Passio Agnetis* acaba así con una prolongada tradición hagiográfica en la que la familia estaba duramente enfrentada a los deseos martiriales de sus hijas. Pero también contradice la tradición anterior de autores como Dámaso o Prudencio, en la que

⁵⁴⁴ Podría tratarse de Aspasio Paterno, el juez que exilia a Cipriano de Cartago, con lo se puede estar tratando de vincular a Inés con el obispo norteafricano.

⁵⁴⁵ Emerenciana forma parte de un grupo de mártires ejecutados un 16 de septiembre en el *cementarius maius* de la Vía Nomentana. La cercanía topográfica permitió al hagiógrafo incorporar a Emerenciana a la leyenda de Inés. Emerenciana es celebrada el 23 de enero, dos días después de la fiesta de Inés (*Martirologio Jeronimiano*).

se contaba que Inés se había visto obligada a huir del hogar familiar. El autor parece romper así con esa virginidad opuesta a la familia y entronca con las élites romanas laicas, pues los padres son mostrados como los guardianes de la tumba de Inés, como los centinelas de la Roma cristiana. No se ha distanciado a Inés de la clase aristocrática, representada por su familia y en cómo se ha adaptado a Inés a los valores tradicionales romanos, lo que le permite ejercer de matrona celestial de la ciudad.

La *passio* se refiere al lugar del entierro de Inés como un punto sagrado donde se suceden visiones y curas, con lo que las otrora hordas sedientas de sangre que pedían a gritos la muerte de la joven mártir y que también acaban con Emerenciana acuden ahora a su tumba en busca de salud. Constancia, la hija de Constantino, se entera de esta visión de los progenitores de Inés y se acerca a la tumba esperando una cura para sus úlceras tras las infructuosas visitas a otros santuarios paganos. Tras tener una visión, se despierta sana y se convierte, y ordena erigir su propio mausoleo y la basílica dedicada a la mártir romana en la Vía Nomentana, para luego permanecer cerca del edificio en una comunidad de vírgenes consagradas⁵⁴⁶. La narración que se hace de la experiencia de Constancia recuerda mucho al protocolo de los santuarios paganos de sanación como el de Esculapio en Epidauro, donde los sacerdotes interpretaban los sueños de los visitantes y la divinidad aconsejaba sobre el tratamiento a seguir. Pero Inés ofrece más que consejo: disfruta del poder de realizar la curación. Así, para un lector de la antigüedad, resultaría completamente plausible que Constantino se hubiera convertido al cristianismo como resultado de la curación de su hija, mostrando además que los santos cristianos también participaban en las prácticas del ámbito de la sanación. El *Liber Pontificalis* cuenta, sin embargo, que es el emperador el que construye la basílica, aunque por petición de su hija, a la vez que ordena erigir un baptisterio donde Constancia es bautizada a manos del obispo Silvestre⁵⁴⁷.

Estas figuras secundarias como Emerenciana, los padres de la mártir o la hija del emperador Constantino, que cumplen una función muy importante en el relato, demuestran que su introducción en esta historia le está brindando una nueva significación social (Jones, 2009, 126). El cómo la *passio* trata temas como la familia o

⁵⁴⁶ La consagración del templo de Inés por Constantina en CURRAN (2000, 128).

⁵⁴⁷ Una historia similar se puede encontrar en un texto de mediados del siglo V, *Actus beati Silvestri*, en que se señala que Constantino es curado de la lepra tras una visión de Pedro y Pablo y bautizado igualmente por el papa Silvestre. También funda luego una iglesia en el lugar de la tumba de Pedro en la colina vaticana.

la identidad social refleja hasta qué punto este texto fue concebido para las familias aristocráticas tradicionales. En esa misma línea, Cooper (2005a) señala que la presencia de los grupos familiares en este y otros textos de los denominados *Gesta Martyrum* viene a mostrar la necesidad de movilizar el apoyo de los cristianos no ascetas en el contexto social de la producción de este tipo de escritos.

Así, la *Passio Agnetis* es un *exemplum*, con la introducción de los padres y de Constancia, de la participación del laicado aristocrático en el patrocinio de las figuras martiriales. Es más, con la fundación de la basílica y el mausoleo se evidencia que la muestra del poder mágico de la tumba de Inés debe ser contrarrestado por el patronazgo municipal, pues la relación de la santa con la protección de la ciudad y de su aristocracia en bien señalado desde Prudencio (*Perist.* 14.3-4). Además, la historia de Constancia vincula a Inés a la Paz de Constantino, como si la cristianización del Imperio fuera resultado de la transformación y la cura de Constancia, que muestra a la ciudad de Roma cómo los ciudadanos han de honrar a su mártir y cómo la leyenda se adecúa a las preocupaciones de la clase patrona laica con conciencia cívica.

El autor de la *Passio* latina muestra estar particularmente interesado en el proyecto constructivo que se erige en torno a la figura de Inés en la Vía Nomentana: la tumba de la hermana de Inés, Emerenciana, el monasterio de las vírgenes, el mausoleo circular de Constancia (hoy la iglesia de Santa Constancia, donde la hija del emperador fue enterrada en el año 354) y la propia basílica atribuida a la hija de Constantino, la actual Santa Inés Extramuros, erigida en torno al 345⁵⁴⁸. El hagiógrafo honra así no solo la memoria de Inés, sino que está glorificando todas las construcciones erigidas en torno a la mártir romana.

A pesar de que las primeras fuentes hablan de la Vía Nomentana como un terreno de propiedad imperial, la *Passio Agnetis* señala que se trata de una propiedad de la familia aristocrática romana a la que pertenece la mártir. Es posible que aún antes de que la familia imperial se hiciera con estas tierras ya hubiera algún tipo de humilde culto en la Vía Nomentana en torno a Inés (cf. Dufourcq, 1900, 215).

⁵⁴⁸ A pesar de que el *Liber Pontificalis* (*Silvestre* 43) señala que fue Constantino quién erigió este edificio a petición de su hija, PIETRI (1976, 47) afirma que la basílica es posterior a la muerte de este emperador. También se levantó Santa Agnes in Agone en la Plaza Navona en el siglo XVII, donde, según la tradición, se encontraba el prostíbulo al que fue enviada la niña.

6.2.5. Otros testimonios

La influencia de la leyenda y la tradición en torno a Inés influyó en la representación de otras mártires, como el caso de Eulalia de Mérida. Ambas mujeres son presentadas compartiendo una compañera: Julia en el caso de Eulalia, y Emerenciana en el de Inés (una hermana de leche de la mártir que fue descubierta orando en la tumba de la mártir y muerta a pedradas allí mismo). Por otra parte, la larga melena de Inés, que protege su pudor desde la tradición damasiana, la relaciona por otra parte con precedentes como los de la leyenda de María Egipciaca.

El *Martirologio Jeronimiano* señala su celebración (aunque no el lugar de su tumba) el 21 de enero, *dies natalis* de la niña virgen y mártir⁵⁴⁹. El *Martirologio Romano*, que celebra la muerte de Inés el mismo día, informa de que fue sentenciada a la hoguera por orden de Sinfronio, un prefecto de la ciudad de Roma del que no se dispone de más información; la joven apagó las llamas con sus fervorosas oraciones y fue finalmente pasada a cuchillo. Se celebra una segunda festividad de la santa el 28 de enero.

Jerónimo hace referencia a Inés en su carta “sobre la virginidad consagrada”, escrita en 414 y dirigida a Demetria:

Si te virorum exempla non provocant, hortetur faciat que securam beata martyr Agnes, quae et aetatem uicit et tyrannum et titulum castitatis martyrio coronavit.
(Hier. Ep. 130.5)⁵⁵⁰

Si los ejemplos de los varones no te atraen, que te anime y te dé fuerza la bienaventurada mártir Inés, que venció a su edad y al tirano y coronó por medio del martirio el título de su castidad. Trad. Bautista Valero, 2015.

Jerónimo anima a Demetria a dejarse inspirar por la niña mártir, a la que sitúa en la misma posición que otros ejemplos masculinos. Inés, con unas cualidades muy por encima de las que por edad y naturaleza le correspondían, se hace con la victoria frente a la tiranía del paganismo y consigue, así, culminar una vida de castidad con el testimonio de su sangre, complementando así los dos grandes modelos femeninos de los primeros siglos del cristianismo.

Agustín, por su parte, la menciona en varios de sus sermones (así, 273 y 354). En el primero de ellos, pronunciado el *dies natalis* del mártir Fructuoso, Inés

⁵⁴⁹ Incluso en la actualidad, cada 21 de enero, se bendicen dos corderos, cuya lana se emplea para tejer el *pallium* del papa y los arzobispos.

⁵⁵⁰ PL 22, col. 1109.

ejemplifica la superioridad de los mártires cristianos frente a los dioses y héroes paganos como Hércules, que es superado: “*Compara virum viro. Agnes puella tredecim annorum, vicit diabolum. Eum puella ista vicit, qui de Hercule multos decepit.*” (Aug., *Serm.* 273.6). Por eso mismo, en *serm.* 354.5 la comparación es de Inés con otra mártir, Crispina, la mártir virgen y la mártir casada con hijos (“pensad que en tiempos de persecución no sólo fue coronada la virgen Inés, sino también la mujer Crispina”).

Máximo de Turín pudo emplear en uno de sus sermones, *In natali S. Agnetis* (PL 57.642-48) las actas latinas de la mártir romana, y Paladio (Pall., *H. Laus.* 65) cambia ligeramente la historia, pues cuando Inés es enviada a un prostíbulo logra que nadie la toque diciendo que padece de una úlcera. Consigue escapar de allí gracias a la ayuda de un oficial del Imperio, que acaba siendo ejecutado, en la línea de la historia que cuenta Ambrosio.

6.2.6. Conclusiones

Inés es presentada, más que como un varón perfecto, como la perfecta virgen, aunque en el imaginario cristiano la virginidad implicaba ciertamente la negación de la feminidad. Es el paradigma de cómo desde el siglo IV se va reescribiendo de forma progresiva la historia de la heroína virginal de la tragedia clásica como Polixena. Es el modelo femenino que autores como Ambrosio o Prudencio quieren impulsar entre las jóvenes cristianas una vez que el cese de las persecuciones ha negado la vía martirial: la virginidad, el martirio blanco y continuo, es el nuevo camino para alcanzar la excelencia y el heroísmo entendido en términos cristianos. No es de extrañar, por tanto, que hasta el día de hoy se haya conservado el concepto de “virgen y mártir”, producto de la progresiva anteposición de la virginidad al propio martirio. En estas historias martiriales más tardías, la virginidad es sinónimo de cristianismo, en cuanto que la preservación de la virginidad es el símbolo de la defensa de la fe.

Inés encarna el heroísmo, el compromiso, el coraje, y eso lo hace partiendo, por su edad, de una posición de inferioridad muy destacada que permite enfatizar su fuerza espiritual y su virilidad. Burrus (1995, 25) se pregunta frente a qué tipo de heroína se encuentra el lector si Inés, una niña que, frente a todo lo que se podía esperar de su edad y sexo, es llevada delante del magistrado y desafía valientemente a sus opresores varones superando todas las dificultades para preservar su virginidad y su fe, finalmente sucumbe dando la bienvenida a la espada del verdugo. Inés es una figura que se halla

ciertamente a medio camino entre la *virago* y la *virgo*, ya que la Iglesia no puede tolerar tanta audacia. La evolución literaria del personaje de Inés permite observar cómo esta niña valiente y contestataria ha de ser firmemente refrenada. Además, los aspectos más provocativos de los *Hechos de los Apóstoles* parece que son limados: la *passio* de Inés se desenvuelve en la insistencia del orden cívico, de la tradición familiar, una vuelta a las raíces con el tópico de la heroína virgen y en la retórica de la ciudad (Jones, 2009, 130).

En suma, Inés es una mártir que a día de hoy es considerada más una invención legendaria que una figura histórica, pero disfrutó de una extraordinaria popularidad en la Iglesia primitiva, y es la mártir más representada solo por detrás de Pablo y Pedro (Grig, 2004, 79-85).

6.3. Eulalia de Mérida: el cuerpo femenino como base para la escritura divina

6.3.1. Prudencio

La fuente más antigua que se conserva sobre el martirio de Eulalia, una de las mártires más conocidas de la tradición hagiográfica hispánica, es el poema 3 del *Peristephanon* de Prudencio, que pudo concebirlo para la celebración de la fiesta de la mártir, una celebración en la que se ha especulado que pudo estar presente⁵⁵¹. Sin negar que el poema de Prudencio parte de una historia que puede tener algunos bisos históricos, el autor sitúa la muerte de Eulalia desde el marco literario de la épica, y así reescribe los orígenes del cristianismo como si fuese la historia del Imperio cristiano, pero eso no quita que en el poema encontramos todos los *tópoi* de las historias martiriales y de mujeres santas: la centralidad de una muerte violenta a una transformación espiritual, la complicidad de la mártir como gesto paradójico de resistencia radical, el carácter heroico de la mártir y la figura de esta mujer como una heroína viril y a la vez objeto de espectáculo⁵⁵².

La obra del poeta hispano refleja sus influencias y creencias, abordando la temática cristiana desde una forma pagana, aunque bebe igualmente de obras cristianas como el Pentateuco, los salmos y obras de autores como Tertuliano, Cipriano o Ambrosio (Bastiansen, 1993, 120). También autores como Palmer (1989, 250 y ss.) han tratado de estudiar hasta qué punto Prudencio manejaba las actas martiriales, al menos como punto de partida para sus composiciones, aunque este poeta cristiano estaba más interesado en crear historias cautivadoras que en la precisión histórica. En este himno Prudencio demuestra la encarnación del modelo heroico en una figura femenina y cuyo ejemplo implica la vida del propio renunciamiento (Florio, 2011, 82).

El poeta nació solo unos 50 años después del martirio de Eulalia, con lo que pudo acceder a relatos e historias orales, y más cuando Mérida era capital de diócesis y por ella debían circular todo tipo de noticias. Por ello pudo haber manejado fuentes hoy perdidas sobre Eulalia, pues, si ya había un culto en torno a la mártir para mediados del

⁵⁵¹ Esta es la tesis defendida por SAN BERNARDINO (1996). En el poema Prudencio se muestra a sí mismo como el oficiante del ritual en torno a la figura de la mártir (*Perist.*, 3.205-215).

⁵⁵² Así, CASTELLI (1996, 173-174) estudia el poema de Prudencio desde la influencia, los ecos, los préstamos y las alusiones tomados de la *Eneida* de Virgilio, y de esta forma resitúa la experiencia de Eulalia, y la de todos los mártires, en términos de una lógica “imperial” de la épica.

siglo IV, es probable que existiese algún acta o texto conmemorativo. De hecho, mientras que en otros poemas Prudencio se queja de la falta de fuentes, como ya se ha visto, no lo hace en su poema sobre Eulalia.

El nivel de detalle del poema hace difícil pensar que Prudencio haya partido de la nada. Palmer (1989, 240) consideró que Prudencio recoge un relato oral previo que entremezcla con las heroínas de la tradición romana como las de la *Eneida*, pero no una *passio* previa como tal (también García, 1966, 290; Petruccione, 1990). También es muy notorio la influencia de la Inés ambrosiana en la Eulalia de Prudencio. Otra posibilidad, como señalaron Delehaye (1921, 312) o Guerreiro (1992) es que Prudencio emplease una *passio* previa que actualmente no se conserva.

Desde el comienzo del poema, Prudencio está anunciando el sufrimiento que Eulalia va a tener que soportar, pues en las 15 primeras líneas del canto ya hay términos como huesos (5: *ossibus*), muerte (2: *mortis*), sangre martirial (9: *sanguine martyrii*), la tumba de una doncella (10: *virgineoque... titulo*) y una pira crepitante (13: *crepitante pyra*), con lo que la muerte de la joven muchacha es revelada de forma dramática y evocativa (Reynolds, 2009, 83). De hecho, los primeros versos del poema parecen los propios de un epitafio, por las marcas de identidad y por los términos con los que se aluden a sus restos y a su sepulcro. A continuación explica la genealogía de la mártir emeritense y señala la ciudad en la que permanecen sus restos y su culto⁵⁵³:

Noble de estirpe y más noble por la talla de su muerte, Eulalia, sagrada doncella, adorna con sus huesos y honra con su amor a su querida Mérida, a cuyas ubres se crió. Es un lugar muy cercano a occidente el que produjo esta gloria soberbia, poderoso por su ciudad, rico por sus gentes, pero más poderoso por la sangre de este martirio y la lápida de su doncella. Al cabo de tres y nueve cursos del sol cuatro veces tres inviernos había alcanzado cuando, al crepitar de la pira, con su carácter indómito dejó aterrados a sus temblorosos verdugos, al tener por dulce su propio suplicio (Prud., *Perist.* 3.1-15).

El género, edad y, por lo tanto, fragilidad y vulnerabilidad de Eulalia, son presentados desde el primer momento, lo que provoca en el lector una sensación de horror y pena por el castigo de este cuerpo joven e inocente. Estos ejecutores temblorosos ejemplifican con su conducta el desconcierto que aún a día de hoy genera el que unas niñas tan jóvenes encuentren felicidad en la muerte. Eulalia da muestras

⁵⁵³ Al final de su poema Prudencio vuelve a señalar la ciudad donde se encuentra el sepulcro de Eulalia, además de proporcionar más datos sobre la estructura en la que reposan los restos de la mártir emeritense y los elementos propios de su culto (flores de vivos colores).

desde muy pequeña de que está destinada al trono del Padre, haciendo caso omiso del sonajero y de otros lujos propios de los hijos de la clase aristocrática. Es decir, Eulalia muestra conductas típicas de una persona de edad avanzada o madura: rechaza los juguetes y los juegos y, en lugar de vagar libre, se muestra contenida y sin mostrar sus emociones hasta el punto de no saber jugar, de acuerdo con el *tópos* de la *puella-anus*:

*Iam dederat prius indicium
tendere se Patris ad solium
nec sua membra dicata toro:
ipsa crepundia reppulerat,
ludere nescia pusiola.* (Prud., *Perist.* 3.16-20).

Ya anteriormente había dado muestras de que se orientaba hacia el trono del Padre y de que su cuerpo no estaba destinado al tálamo; hasta el sonajero había rechazado, muñeca desconocedora de juegos. Despreciaba el ámbar, deploraba las rosas, le asqueaban los collares de rubio oro, severo su rostro, humilde su andar, y en sus maneras aún muy jóvenes ensayaba el canoso proceder de los ancianos.

Esta actitud provoca así también la admiración de los paganos y, cómo no, de los cristianos, pues esta madurez es producto de la fe. Pero a la vez hay algo que produce rechazo en la adopción por parte de Eulalia de la conducta de una mujer mayor. El fervor con el que reniega de las características propias de la juventud, y la falta de naturalidad del estado resultante, hacen de ella algo semejante a un monstruo.

Eulalia no responde por lo tanto a las expectativas sociales que prevén una niña pasiva: es agresiva y expresa sus creencias cristianas de forma militante, presentándose ante el magistrado como una fuerza destructiva. Una vez se desencadena la persecución, no pretende solo resistir, sino aplastar el ataque contra su comunidad. Cuando la “peste desquiciada”, esto es, la persecución de Diocleciano, se abalanza sobre los cristianos, Eulalia se presta a acabar con un airado y resuelto ataque, mostrándonos la paradoja de que es ya no una mujer, sino una niña que apenas alcanza la edad casadera quien manifiesta la capacidad de iniciativa de denunciar una injusticia tiránica, ejercida contra ella y contra su grupo:

*Infremuit sacer Eulaliae
spiritus, ingenique ferox
turbida frangere bella parat,
et rude pectus anhela⁵⁵⁴ Deo*

⁵⁵⁴ Esta descripción ha hecho que MALAMUD (1990, 75) y KUBIAK (1998, 312) hayan comparado a Eulalia con la descripción que Virgilio hace de la Sibila de Cumas (*pectus anhelum*, *Aen.* 6.48), como mujer a través de la cual se manifiesta la divinidad. Sobre los paisajes de nuestro autor trata O'HOGAN (2016, esp. 41-42 para este episodio).

femina provocat arma virum. (Prud. *Perist.* 3. 31-35)

Bramó el sagrado espíritu de Eulalia, su talante feroz se dispone a quebrantar ese violento ataque y, sin resuello su inexperto pecho ante la presencia de Dios una hembra provoca armas de varones.

Los padres llevan a Eulalia a una finca alejada de Mérida para no exponer a su pequeña al peligro, pero ella permanece asqueada de “tolerar con indigna espera las ventajas de su inactividad”. Es así que se escabulle en mitad de la noche, repitiendo de esta forma una conducta que ya hemos visto en ocasiones anteriores como la mujer del molinero en la novela de Apuleyo o Tecla cuando visita a Pablo en la cárcel:

*Sed pia cura parentis agit,
virgo animosa domi ut lateat
abdita rure et ab urbe procul,
ne fera sanguinis in pretium
mortis amore puella ruat.*

*Illa perosa quietis opera
degeneri tolerare mora
nocte fores sine teste movet
saeptaque claustra fugax aperit,
inde per invia carpit iter.*

*Ingreditur pedibus laceris
per loca senta situ et vepribus
angelico comitata choro
et, licet horrida nox sileat,
lucis habet tamen illa ducem.* (Prud., *Perist.* 3.36-50)

Pero la piadosa solicitud de su madre hace que la animosa doncella quede oculta en casa, escondida en el campo y lejos de la ciudad, no sea que la brava niña, por amor a la muerte, se apresure a recibir el pago de su sangre. Ella, asqueada ante la idea de tolerar con indigna espera las ventajas de su inactividad, de noche, sin que nadie la vea, sale afuera, abre en su fuga la cerca que la rodea y a continuación echa a andar por aquellas soledumbres. Avanza, con los pies desgarrados, por lugares enmarañados de brozas y zarzas, acompañada por el coro de los ángeles y, aunque en medio del silencio hirsuto de la noche, cuenta ella sin embargo con la guía de la luz.

Para Eulalia la muerte es un destino que hay que buscar activamente y luego abrazar. Sus padres son conscientes de la voluntad de su niña –que quiere marchar a la ciudad para culminar su vida con el martirio– y por eso la ocultan en una villa alejada. Vuelve a demostrar su carácter de *puella-anus* al no poder permanecer inactiva, lo que le lleva a tomar la iniciativa, y esto lo manifiesta cuando abandona a su familia, dejando atrás la vida de una noble matrona y su voluntad para morir, no por su familia o por su patria, sino por su fe, y además de forma entusiasta. Dios –que ayuda a Eulalia en su huida nocturna guiándola como una columna de luz– está así sancionando el

comportamiento de la joven: le está guiando hasta su destrucción. Cuando el poeta expresa que Eulalia huye de noche guiada por una luz celestial insinúa sin duda una analogía con la huida de los judíos de Egipto. Prudencio juega además con la terrible imagen y el contraste que supone que unos pies de niña de familia aristocrática, a los que se les supone hermosos y cuidados, estén llenos de desgarros y heridas como consecuencia de la valentía de Eulalia y su marcha nocturna hacia Mérida.

El viaje es el preludio de una batalla definitiva, del tramo final del itinerario la de la entrega de la vida terrenal; Eulalia regresa al lugar originario, esto es, el cielo. Es un viaje más psíquico que físico, ya que en estos versos viajamos a la interioridad de la joven, cuya fuerza y fe la mantienen a salvo en un viaje nocturno, más incierto y peligroso⁵⁵⁵. Su primer destino es el tribunal, ante el que se presenta para entonar su propio discurso apologético. En este destaca el feroz ataque a la figura de Maximiano, que compartía el título augustal junto con Diocleciano y que había aplicado los decretos de este en la provincia de Lusitania. El emperador es presentado como una bestia sedienta de sangre (*Age, tortor, adure, seca, / divide membra coacta luto./ Solvere rem fragilem facile est:/ non penetrabitur interior /exagitante dolore animus*):

Ella, rauda y con paso desvelado, recorre muchas millas antes de que la región de Oriente abra el firmamento; de mañana, soberbia se presenta ante el tribunal y se planta en medio de los haces, gritando: “¿Qué locura es, contestadme, echar a perder vuestras almas, prosternar sobre cantos pulidos unos corazones malamente generosos de sí mismos y negar a Dios, padre de todas las cosas? ¿Buscáis, oh tropa digna de lástima, la grey de los cristícolas? Aquí estoy yo. Enemiga de los rituales demoníacos, aplasto bajo mis pies vuestros ídolos, reconozco a Dios con mi pecho y mi boca. Isis, Apolo y Venus no son nada y el propio Maximiano nada es: aquellos no son nada por cuanto hechos con las manos, éste por cuanto rinde culto a cosas hechas con las manos; vana cosa en ambos casos y en ambos casos nada. Que Maximiano, señor poderoso y sin embargo él mismo cliente de unas piedras, prostituya y ofrende a sus dioses él mismo su propia cabeza, pero ¿por qué golpea el pecho de gentes biennacidas? Ese buen caudillo, ese excelente juez se alimenta de sangre inocente y, ávido de los cuerpos de los píos, desgarras sus entrañas sobrias y goza atormentando la fe. **Así que ¡vamos, verdugo, prende fuego, corta, despedaza mis miembros pegados con barro! Es fácil deshacer una cosa frágil, pero la punzada del dolor no penetrará en las honduras de mi alma**”. (Prud., *Perist.* 3.63-96)

⁵⁵⁵ FLORIO (2011, 86 y ss.) reconoce en estos pasajes todos los elementos de los viajes iniciáticos: decisión de abandono del mundo terrenal, puesta en marcha en absoluta soledad y ruptura con el pasado, el elemento mágico-maravilloso que guía al héroe y el triunfo heroico y, por otro lado, como aportación cristiana, el ascenso al cielo. Este autor contempla aquí que Prudencio bebe del *descensus ad inferos* de Virgilio.

Destaco de estas estrofas del himno no tanto los terribles castigos que sufre, sino la expresión de su fe (un tanto salvaje) a través de sus discursos abrasivos y sus acciones temerarias, todo lo cual le lleva a ser objeto de durísimas torturas al desatar la ira del magistrado, con su actitud orgullosa: se dirige a él con voz elevada, describiéndose a sí misma como una pisoteadora de ídolos. La severidad y el rigor de Eulalia –esa *puella anus*– la llevan a convertirse en una mártir venerada. Este comportamiento hostil y prácticamente antisocial de Eulalia echa por tierra la inicial benevolencia del magistrado. El contraste es evidente entre el nombre de la mártir y la reacción que sus palabras generan en el representante de la autoridad política romana, que las considera una ofensa y una osadía: Eulalia es la “bienhablada”, en un nuevo *lusus nominis*, que explica su locuacidad docente. Los intentos por parte del magistrado de evitar la muerte de Eulalia no se repiten en ninguno del resto de los himnos. Maximiano es descrito como una fiera bestia ahíta de sangre cristiana, un devorador que desgarrar la carne de los cristianos como si lo hiciera con sus propios dientes (*Perist.* 3.87-91). Esta descripción tan siniestra del poder romano –ya observada en diversos textos martiriales– hay que contextualizarla en un ambiente cultural en que el canibalismo era un tabú y causaba un gran rechazo y repugnancia. Ante las palabras del magistrado, Eulalia no responde nada (*martyr ad ista, nihil*), sino que actúa con gran vehemencia y agresividad, despreciando las consecuencias de sus actos (*inque tyranni oculos / sputa iacit, simulacra dehinc /dissipat inpositamque molam/ turibulis pede prosubigit*):

Desatadas las iras del pretor por tales palabras, éste dice: “¡Agárrala y tumbala, lictor, y cúbrete de tormentos! Que sienta que existen los dioses patrios y que no es poca cosa el poder del emperador. ¡Cómo desearía, sin embargo, antes de tu muerte, si puede ser, hacer desaparecer tu perversión, torva chiquilla! ¡Piensa qué alegrías tan grandes estás segando, aquellas que te procura el honor del matrimonio! Arruinada, tu casa te sigue con lágrimas y gime angustiada la nobleza de tu estirpe porque mueres en la tierna flor no de la edad, muy cerca de la dote y el tálamo. ¿No te dice nada el dorado boato del matrimonio, nada el venerable cariño de tus mayores, a los que con tu temeridad estás atormentando? Mira, aquí están preparados los aparejos para una muerte atroz. La espada herirá tu cabeza, o bien las fieras despedazarán tu cuerpo, o serás entregada, entre gritos y llanto de los no tuyos, a la fumífera hoguera y te disiparás convertida en ceniza. Dime ¿qué esfuerzo te supone librarte de estos tormentos? Si quisieras, doncella, con buena voluntad estirar levemente tus dedos y tocar una pizca de sal y un poquito de incienso, desaparecería este grave castigo”.

Nada responde la mártir a eso, sino que, de hecho, grita y escupe sobre los ojos del tirano, desparrama después las estatuillas y escarba con el pie en la sagrada harina colocada en los pebeteros. (Prud., *Perist.* 3.97-131)⁵⁵⁶

Hay una gran contradicción entre los actos protagonizados por Eulalia con el razonamiento y argumentos que la niña demuestra en su discurso ante el magistrado: las víctimas de la persecución no han cometido ningún crimen salvo el de adorar al dios de los cristianos, que el culto pagano rinde tributo a dioses falsos y adora a ídolos creados por la mano del hombre. La reacción de Eulalia ante el paganismo es salvaje e irracional, pero su odio, paradójicamente, está basado en unas creencias racionales y argumentos coherentes, y Eulalia no reniega de ellos a pesar de que es consciente de que tal acto conlleva su destrucción (Reynolds, 2009, 89). Sabe que sus actos son su condena, pero no hace ni un solo intento por evitarlo. Es más, parece mostrar una fuerte tendencia autodestructiva, dado que la misma fuerza destructiva que ella dirige contra el paganismo se vuelve contra su propio cuerpo, algo que no es tan explícito en el resto de himnos del *Peristephanon* de Prudencio, en los que los mártires no parecen perseguir su final tan explícitamente. No obstante, no se pueden interpretar estos actos como algo irracional producto de la juventud de Eulalia, incapaz de comprender lo que le espera, en cuanto que pretende dar testimonio de su fe, aunque ello le cueste la vida. No obstante, Reynolds (2009, 88) ha contemplado con acierto atisbos de irracionalidad en el comportamiento de Eulalia: cuando ella se entera de la llegada de la persecución y por cómo dialoga con el magistrado, parece dejarse llevar por la pasión. El propio Prudencio maneja un lenguaje que parece ir en esta dirección: en el verso 32 es descrita por su carácter salvaje (*ingenii ferox*), de la misma forma que en el 34 es poseedora de un corazón tan joven como salvaje (*rude pectus*)⁵⁵⁷. Pero puede representar, simplemente, la fuerza de la pasión religiosa de Eulalia.

Estos intempestivos actos de la mártir –escupir al magistrado y patear el altar, más propios de alguien instintivo y temperamental que de un enfado racional– se ven respondidos por duras torturas que convierten el joven cuerpo de la mártir en una página en blanco sobre el que su dueño puede escribir (*scriberis ecce mihi, Domine*),

⁵⁵⁶ Acciones como el escupir al magistrado o derribar ídolos serán condenados por el Concilio Iliberitano (*Ilib.* 60), por lo que son acciones que, como veremos, van a ser omitidas por el autor de la *passio* posterior (RIESCO, 1995, 59).

⁵⁵⁷ En ese mismo verso Prudencio emplea el término *anhela*, como si Eulalia estuviera jadeando por Dios, carente de toda razón, como aquellos enamorados incapaces de emplear el raciocinio. BAKER (1993) ya vinculó el vocabulario de este himno con el de la elegía erótica.

enfaticando así el carácter icónico del cuerpo de la mártir como un símbolo del poder (*laeta canebat et intrepida*) y de la presencia y participación de Cristo en él:

“Mira, Señor, se escribe tu nombre sobre mí. Qué alegría leer estos signos que marcan, Cristo, tus triunfos. Hasta la misma púrpura de la sangre derramada dice tu santo nombre”. Estas cosas cantaba, contenta e impávida, sin lloros ni gemidos. (Prud., *Perist.* 3.136-142).

Estas torturas, con los garfios en sus pechos y en el costado, penetrando hasta los mismos huesos, nos están invitando a la contemplación de un cuerpo femenino joven y desnudo que es sometido a duros castigos en rasgos anatómicos específicamente femeninos. De hecho, a diferencia de otros textos martiriales donde el dolor de las torturas hace que las víctimas solo sean capaces de repetir frases cortas, Eulalia muestra la claridad suficiente para articular esta frase, realizando una sofisticada interpretación de su dolor, por lo que ella es la propia intérprete de su cuerpo (Reynolds, 2009, 92).

Igual que ocurría con Inés, el cuerpo de la mártir sirve de soporte para la escritura. El nombre de Dios es inscrito en su cuerpo, con lo que ella es testigo de su transformación en un texto inmortal (Ross, 1995, 331). Eulalia es capaz de entender estas letras, que significan la victoria de Dios en ella. Lo que es producto de la brutalidad de la tortura para la humillación de la víctima –y que se puede identificar con las marcas y los tatuajes propios de los esclavos– es para ella una marca divina, como victorias de Dios escritas en su cuerpo, demostrando a los que allí están que su martirio es algo elegido, no impuesto (Reynolds, 2009, 8).

En los poemas de Prudencio la muerte y la escritura se unen para hacer del cuerpo del mártir un texto donde se inscriben letras de sangre. Estos textos escritos, estos cuerpos salvíficos hacen del martirio un acto de escritura mediante el cual el mártir funciona como un intercesor ante la divinidad. Prudencio es quizás el primer autor que, al emplear la imagen del cuerpo del mártir como un texto escrito, está formulando una concepción de la escritura específicamente cristiana que, transmutando a los mártires en textos, está santificando la escritura misma⁵⁵⁸. Participa activamente de la estética literaria del siglo IV con ese gusto del poeta por el *gore* martirial, por lo milagroso, lo grotesco y lo maravilloso (Palmer, 1989, 43).

⁵⁵⁸ No obstante, autores previos como Lactancio (*Inst.* 5.13.9) ya habían apuntado hacia la imagen del cuerpo del mártir como una base para las letras grabadas en su carne.

De la misma forma que la *puella* de las elegías es una *docta o scripta puella*, la mártir es un discurso, la conmemoración de una muerte a través de la cual una cultura comunica sus ideales (Uden, 2009, 2015). La poesía martirial se presenta a sí misma como la representación mimética de la vida de mujeres reales, borra su propio papel en la construcción de la mujer mártir como una identidad. La poesía martirial no solo representa a las mártires, sino que crea mártires. Al igual que en los textos martiriales tradicionales, en los poemas prudencianos de protagonismo femenino nos encontramos con una constante tensión entre la erotización de una mujer donde su cuerpo es desnudado, expuesto y torturado y donde su sexualidad es invocada, con una “desfemenización” de la mártir en esta tipología narrativa, en la que la mujer renuncia a su sexualidad y muestra una voluntad más masculina que sus perseguidores. Todo esto en esa inversión lograda por el cristianismo, para el que, a priori, la pasividad, la resignación (y resistencia) ante lo impuesto y la aceptación eran respuestas morales apropiadas frente a la tradición grecorromana, en que la pasividad y la sumisión eran un motivo de oprobio en particular característico de mujeres y seres inferiores.

Cuanto mayor sea la mortificación de la carne en todos sus terroríficos detalles, mayor es el triunfo del espíritu. De ahí que a los garfios le sigan las antorchas en los costados y en el vientre de la mártir (Prud., *Perist.* 3. 147-50). Es probable que –teniendo en cuenta que la audiencia romana no se dejaba impresionar fácilmente en un mundo impregnado de violencia cotidiana y con muy poca empatía hacia el sufrimiento del inferior– Prudencio tuviera que esforzarse al máximo a la hora de crear escenas particularmente explícitas e impactantes⁵⁵⁹. Porque, teniendo en cuenta el papel que el contexto cultural juega en las reacciones emocionales, es evidente que la audiencia antigua y la actual, con nuestra ética contemporánea que puede acrecentar nuestra sensación de horror, no se reacciona en la actualidad igual ante los poemas de Prudencio. No obstante, las reacciones de la audiencia pagana y la cristiana, herederos de una misma tradición cultural, no sería muy diferente. Roberts (1988, 181) habla de unos valores estéticos que solo se pueden atribuir al “mundo mental” de la Tardoantigüedad, en que los elementos clásicos y cristianos estaban íntimamente ligados.

⁵⁵⁹ Ello siempre y cuando la intención del autor fuese generar estas emociones en la audiencia, algo que solo es hipotético (cf. REYNOLDS, 2009, 13). Esta violencia contra la mujer así expresada puede ser un mero reflejo del mundo en el que le tocó vivir a Prudencio, con lo que puede que incluyera estas escenas sin una intención demasiado consciente, lo que lleva a recordar que nuestra percepción de estos pasajes como algo violento y gráfico es más bien producto de nuestro contexto cultural contemporáneo.

Pero Reynolds (2009, 147 y s.) cree que Prudencio era bien consciente de la complejidad y la intensidad de las emociones que hacían despertar sus escenas y las empleó de forma deliberada en sus poemas. Para un *outsider* debía ser muy extraño entender cómo la comunidad cristiana se podía complacer en el sufrimiento de los mártires, aunque es precisamente lo que los poemas de Prudencio pretendían. Y cómo, en un mundo en el que las muestras físicas de una enfermedad o de una herida eran algo negativo y motivo de aversión, ahora un cuerpo como el de un mártir, terriblemente modificado como consecuencia de las torturas y castigos, es celebrado (Reynolds, 2009, 61).

Prudencio se explaya en advertir cómo los cabellos de la joven, esparcidos sobre sus hombros, se encargan de proteger el pudor de la niña mártir:

*Crinis odor ut in iugulos
fluxerat involitans umeris,
quo pudibunda pudicitia
virgineusque lateret honos,
tegmine verticis opposito (...)
Virgo citum cupiens obitum
Appetit et bibit ore rogam.* (Prud., *Perist.* 151-155; 160-61)

Su fragante cabello había caído sobre su cuello, esparciéndose por sus hombros, a fin de dejar ocultos su pudoroso pudor y su encanto virginal tras este velo de su cabeza, y crepitando, la llama vuela sobre su rostro y, acrecentada entre su cabellera, ocupa su cabeza y rebasa la cima de su cráneo. La virgen, ansiando unarápida muerte, busca y bebe el fuego por su boca.

Eulalia ya no pronuncia ninguna palabra más y se limita a acelerar su propia muerte, aspirando el fuego por la boca. La descripción de su muerte en las llamas es muy explícita, con los cabellos ardiendo en el fuego incontrolado –y desprendiendo un dulce olor, cuando es bien sabido que el olor del cabello quemado es desagradable–, mientras que Eulalia permanece en calma.

La Eulalia que encontramos al comienzo del relato –estridente, activa y enojada– es muy diferente de la del final, que permanece en la hoguera pasiva y en silencio (cf. Reynolds, 2009, 96). La falta de descripción sobre el sufrimiento de su muerte en la hoguera, cuando con el resto de tormentos el poeta se ha explayado notablemente, contribuye a crear una extraña atmósfera de tranquilidad, con la nieve que cubre su cuerpo y borra todo signo de la brutalidad que ha sufrido durante las torturas.

En este himno Prudencio enfatiza constantemente el carácter ambiguo de la mártir: es una niña, pero no lo es; es como una mujer, pero una mujer viril; es una virgen pero también es una guerrera, es un cuerpo puro e intacto, pero a la vez mutilado. Este cuerpo está perpetuamente fuera de lugar: no está recluido en casa, donde debería permanecer protegida una niña de las familias aristocráticas, sino que marcha sola en mitad de la noche desde las afueras hasta la ciudad; no se prepara para el matrimonio sino para entregarse a las manos de sus perseguidores; es virgen, pero sangra abundantemente.

Prudencio acaba su poema sobre Eulalia con la transformación metafórica del cuerpo de la mártir en un campo fértil y floreciente. El poeta emplea en otros himnos términos propios de la agricultura para referirse a las heridas de los mártires, como en el caso de Vicente (*Perist.* 5.141-144) o Romano (*Perist.* 10.1126-1127). En el caso de las mujeres, es habitual que esta metáfora del cuerpo martirial como campo fértil se traduzca en la aparición de flores, que viene a redireccionar la tradición de la fertilidad propia del cuerpo femenino (Ross, 1995, 338). Así, en primer lugar el juez se refiere a su tierna edad y virginidad como una tierna flor (*flos tener*, *Perist.* 3.109), mientras que después de morir el lugar de su tumba ve crecer flores rojas en recuerdo de la sangre derramada:

*Saxaque caesa solum variant,
floribus ut rosulenta putes
prata rubescere multimodis.
Carpite purpureas violas,
sanguineosque crocos metite!
Non caret his genialis hiems,
laxat et arva tepens glacies,
floribus ut cumulet calathos.* (Prud., *Perist.* 3.198-205)

Piedras recortadas matizan el suelo de tal forma que se podría pensar que son prados cuajados de rosas que se arbolan con las tonalidades de mil flores. ¡Arrancad purpúreas violetas, segad sanguino azafrán! Éstos no faltan a este invierno nupcial, el hielo se entibia y mulle los campos hasta abarrotar de flores nuestros cestos.

La tierra es fértil gracias al cuerpo de la mártir, cuya sangre es capaz de invertir las leyes de la naturaleza y hacer que haya flores incluso en invierno. Esta imagen del cuerpo de Eulalia como cuerpo fértil tiene evidentes connotaciones sexuales⁵⁶⁰: su florecimiento es paradójico, por ser fruto de un matrimonio casto. A pesar de no

⁵⁶⁰ ROSS (1995, 340-341) recuerda a este respecto que en la literatura griega el denominar el cuerpo femenino como un campo era establecer una conexión entre el campo y los órganos sexuales de la mujer.

producir descendencia, el matrimonio de Eulalia con Cristo sigue siendo fértil, como demuestran las flores que nacen en torno a la tumba. Este homenaje que recibe la mártir, con niños y niñas que le llevan flores de colores, símbolo de la inocencia y virginidad, recuerda a su vez los escasos años de la mártir en la hora de su martirio⁵⁶¹.

6.3.2. La *Passio Eulaliae*

El vívido relato de Prudencio deja sin embargo algunas lagunas: si los padres son cristianos o no, el nombre del magistrado, etc. Tampoco especifica la causa del martirio, en tanto en cuanto se centra fundamentalmente en alabar la figura de la joven mártir. Este vacío permitió que en el siglo VII un autor a –al que el profesor Gil (2000, 405) se refiere como un “desvergonzado falsificador” que desdobra la figura de la mártir emeritense– elaborara de esta forma la historia de una Eulalia barcinonense que ha de enfrentarse a la ira de Daciano, conocido por ser un sanguinario perseguidor de cristianos⁵⁶².

A mediados de este siglo VII⁵⁶³ se elabora por tanto la *Passio* de la Eulalia emeritense, a modo de culmen al culto y veneración a la mártir, un texto por lo tanto ya muy posterior a los hechos que se están narrando, acaecidos, en principio, en tiempos de los decretos de Diocleciano. No obstante, para Gil (*loc. cit.*) esta pasión bebe de un núcleo original de probada antigüedad: en el relato hay un judío en Mérida, algo impensable en el siglo en el que se compone la pasión, pues el monarca visigodo

⁵⁶¹ Para FLORIO (2011, 27), además, la composición de este poema en un ritmo ligero –el trímetro dáctilo hipercataléctico– puede ser una adecuación por parte del poeta a la corta edad de Eulalia en su momento martirial.

⁵⁶² La *Passio* de Eulalia de Barcelona poco aporta a la información ya ofrecida por Prudencio en su *Peristephanon*⁵⁶². Para CASTILLO MALDONADO (1999, 272), en cambio, el desdoblamiento de Eulalia es fruto del propio desdoblamiento de la festividad de la Eulalia emeritense y su *depositio reliquiarum*, ya que, en aquellos lugares en los que el mártir no era vernáculo, esta festividad sustituía a la celebración del *dies natalis*, detalle que refiere Agustín en su sermón sobre Gervasio y Protasio (*serm.* 286.4).

⁵⁶³ RIESCO (1995, xii) retrasa la composición de la pasión al siglo VIII, pero admite que está basada en una versión original del siglo IV. GARCÍA VILLADA (1936, 287) piensa que el texto es de finales del siglo VII o comienzos del VIII, de la misma forma que lo hace FÁBREGA (1953, 82). BODELÓN (2011, 284) piensa, en cambio, que la pasión podría ser incluso de finales del siglo VI, siendo así la más antigua después de la de Vicente, y que pudo ser escrita para celebrar la reconstrucción de la basílica de Eulalia en el año 573, tal y como señala el epígrafe de la tumba del obispo Fidel. Nótese que FÁBREGA (1953a, 82) apunta que hay testimonios de la mártir como el *Breviario* y el *Misal* que ofrecen una información mucho más escueta del martirio de Eulalia y que estarían bebiendo por lo tanto de un texto común más antiguo y sobrio, más ajustado al himno de Prudencio. CASTILLO MALDONADO (1999, 53) también sitúa la *Pasión de Eulalia* en el siglo VII por la alusión a la lectura de las *Actas de San Tirso* y por la legislación antijudía mencionada.

Sisebuto (612-621) había ordenado una expulsión general de los judíos de sus dominios⁵⁶⁴..

Además, esta pasión entra en una clara contradicción con lo que cuenta Prudencio en su poema, donde el padre de la joven ha de esconder a su hija en una finca a las afueras de la ciudad. En la pasión Eulalia se encuentra desde un principio fuera de Mérida en el momento en el que estalla la persecución, en este caso dirigida por Calpurniano, lo que sugiere que el redactor bebe de una tradición más antigua que le permite modificar lo establecido por el poeta hispano. Con Calpurniano aparecen también otros personajes como Félix, que también hace acto de presencia en la pasión de la Eulalia de Barcelona y que puede ser tomado de esta, pero que aquí actúa a modo de *confessor* de una comunidad de vírgenes; Donato, el presbítero que ejerce de guía espiritual de la mártir o Liberio, el obispo de la ciudad emeritense que suscribe las actas del Concilio de Elvira a comienzos del siglo IV⁵⁶⁵. La pasión de Eulalia busca constantemente legitimarse con nombres concretos, inspirados fundamentalmente en el *Martirologio Jeronimiano* y ausentes en Prudencio; asimismo hay igualmente una multiplicación de los suplicios que no se produce en el poeta hispano, y la impassibilidad de la mártir ante ellos es igualmente indicativo de ser una composición tardía.

La *Passio Eulaliae* (PE⁵⁶⁶) es un texto extenso que, contiene una fraseología con numerosos ecos monásticos, por lo que lo más probable es que este texto fuese escrito para un monasterio de vírgenes consagradas que verían en Eulalia la encarnación de la monja perfecta (Fábrega, 1953a, 85). Esta historia de Eulalia forma parte del *Pasionario Hispánico* –lectura obligada entre los jóvenes en época visigoda y posteriormente en la liturgia mozárabe conformada a partir de la recopilación de distintos *libelli* que circulaban por la Península–, cuyas pasiones comparten una estructura muy marcada y rígida que hace que resulten ser siempre similares entre sí, hasta el punto de que se acepte que fuera posible redactar una *passio* sin disponer de ningún dato de la vida o del martirio (Riesco, 1995, xiii).

⁵⁶⁴ Esto podría ser una prueba de que el texto del siglo VII se escribe bajo la influencia de los concilios toledanos y las leyes de Ervigio de 681 (FÁBREGA, 1953, 82). Algunos autores han contemplado en este pasaje una traslación de las leyes de Egica (687-702), datando así la *Passio* a finales del siglo VII, aunque se podría hacer coincidir igualmente con la legislación de Sisebuto (612-621).

⁵⁶⁵ *Papas namque ipsius erat nomine Liberius; hunc beata Eulalia habebat patrem (Passio Eulaliae 3).*

⁵⁶⁶ Texto original y traducciones de la *Pasión de Santa Eulalia de Mérida* proceden de la edición de RIESCO (1995, 50-69).

El proemio presenta a Eulalia como una mártir enfrentada en un combate en el que sale triunfante:

Inter eos beatissima martyr Eulalia, de victore felicitate in Christo confidens, secura sumum triumphi apicem martyrii certamen adgrediens palmam dignam promeruit; [...] (PE 2)

Innumerable es la multitud e incontable la muchedumbre que, deseando una muerte muy cruel en el nombre de Cristo por la recompensa de la vida eterna, la afrontaron con ánimo decidido. **Entre ellos está la santa mártir Eulalia quien, poniendo en Cristo la confianza en el éxito de su victoria, afrontando sin miedo el combate definitivo del martirio, culmen del triunfo, mereció la palma del martirio de la recompensa.** Sin dejarse seducir por ningún halago, ni disuadir por ningún razonamiento, pisoteó victoriosa al viejo Enemigo con sus engaños.

Se puede observar cómo en unas pocas líneas se recogen varios de los tópicos analizados en muchas de las historias martiriales estudiadas previamente: la contemplación del martirio como una lucha contra el diablo al que pisotea –como Perpetua a la serpiente y al egipcio en sus visiones– y la entrega de la palma del martirio a una Eulalia vencedora, cuyo triunfo ha sido posible por haber sido capaz de afrontar el combate (desigual) sin miedo, con ánimo decidido y por no dejarse seducir ni persuadir.

Se insiste en que ya de niña Eulalia consagra su alma a Dios como una *virgo beatissima, sanctimoniallis puella, adeo timorata, mente et corpore casta, religione pudica, castitate firma* (PE 3), al estilo de otra mártir analizada en este trabajo, Inés de Roma. La castidad y pudor de Eulalia es un factor que va a estar muy presente a lo largo del relato: Eulalia es denominada *pudica virgo* y vive *castissime*. No menos importante, es una *cives et incola provinciae Lusitaniae* que vive en las afueras de Mérida y que es invitada a una finca en Prontiano, dirigida por el *confessor* Félix, en los límites de la provincia Bética, por una *soror* a causa de la admiración de su santidad. Con motivo del encarcelamiento de Liberio, Eulalia se dirige a Mérida:

Officium virile pertentans, sic devota ad talem gloriam destinata toto animo festinabat ut, si fieri posset, tam longum iter intra unam horam omnem transigeret; [...]. (PE 5)

Mandó que le prepararan un vehículo para tomar inmediatamente el camino. No la hicieron retroceder ni las dificultades del camino, ni la riqueza de sus posesiones, ni el afecto a los seres queridos. **Afrontando un esfuerzo varonil, destinada a una gloria tan grande, se apresuraba resuelta con todo ahínco a recorrer un camino tan largo en una hora,** si fuera posible, y apremiaba al conductor del vehículo animándolo con todas sus fuerzas.

En este pasaje están presentes nuevos *tópoi* habituales: lejos de rehuir el peligro, la mártir se encamina directamente hacia la ciudad donde está Calpurniano, ordenando al conductor del carro que acelere el ritmo. Se hace mención al desapego del mundo terrenal y familiar frente a la gloria del martirio e igualmente se recurre al tópico de la *mulier virilis*, ya que es una niña dispuesta a cumplir con su destino de forma masculina.

En un acto de solidaridad femenina habitual en las historias martiriales⁵⁶⁷, Eulalia acude a Mérida acompañada de otra joven virgen, de nombre Julia, personaje fugaz introducido probablemente con posterioridad. Durante el viaje le comunica a su compañera que ella va a sufrir la primera el martirio, lo que finalmente sucederá, reconociendo de esta forma la capacidad profética de la llamada a ser mártir (PE 5).

Cuando Eulalia está aproximándose a la ciudad, un judío⁵⁶⁸ la anima a que ofrezca incienso a los dioses para salvar la vida, ganándose la reprobación de la mártir, en una breve y sorprendente intervención:

Al acercarse a la ciudad de Mérida le salió al encuentro un judío y le dijo: “Bienvenida, hija, ve, ofrece incienso a los dioses, para que puedas vivir”. Le respondió Santa Eulalia diciendo: “Que el Señor te alargue los años, porque yo deseo morir por Cristo mi Señor”. Y cruzó velozmente en el vehículo. Mirándola el judío vio un halo que la rodeaba, como una llama de fuego. Y atónito ante tal visión comprendió que los ángeles de Dios la protegían. El Señor quiso mostrar este milagro a los judíos, para que la insensata dureza de su corazón contemplara las maravillas de Cristo. (PE 6)

En el foro una gran multitud se reúne en torno a ella atraída por su santidad y belleza (*fama sanctimonie et faciei sancte Eulalie*). Todos quieren contemplar cómo una vecina suya, de origen noble, se enfrenta al gobernador Calpurniano, descrito de nuevo con términos descalificativos, como si de una bestia se tratara: sus palabras son crueles, sus manos están ensangrentadas, mantiene una mirada amenazante, etc. (PE 7).

El diálogo que mantienen Calpurniano y Eulalia está sembrado de los tópicos habituales: la defensa de la castidad por parte de la mártir, que no se va a dejar seducir a

⁵⁶⁷ Así, la compañera virginal aparece en relatos como el de Inés y Emerenciana. En cuanto a la compañera de Eulalia, es producto de una confusión de la lectura del *Martirologio Jeronimiano*, en cuyo manuscrito más antiguo se lee el 10 de diciembre como el día de *Spaniae Iuliae virginis*, en lugar de Eulalia (FÁBREGA, 1953a, 84).

⁵⁶⁸ Aunque quizás no es una caracterización tan negativa de los judíos como la que nos podemos encontrar en otras historias martiriales como la de Policarpo o los sermones de Pionio, para el redactor de la *passio* tiene al judío en la misma consideración que un pagano. Este personaje además observa que Eulalia disfruta de una especial relación con la divinidad, que está protegiendo a esta niña.

pesar de su juventud; la apelación por parte de Calpurniano a la tierna edad –aquel la considera *infantula*– y belleza de Eulalia para convencerla y salvar su vida, el desapego de la mártir por el mundo terreno, la alusión del gobernador a honores y riquezas (un marido rico), y la mención por parte de la mártir a Cristo, su esposo celestial, y cómo este se encargará de destruir al gran enemigo, el Diablo, que está detrás de todo en esta lucha entre el cristianismo contra las fuerzas del mal:

Ac sic Calpurnianum [Eulalia] dixit: “(...) Dominus me docuit in veritate sua nec auferes a me castitatem meam, quia non seduces adulescentiam meam”.

Calpurnianus preses dixit: “O infantula, antequam crescas florem aetatis te perdere quaeris?”

Eulalia beata respondit: “Ego annorum sum circiter tredecim. Putas te infantiam meam tuo posse terrore turbari? Sufficit mihi hec transitoria vita (...) futuram beatam expecto vitam (...). (PE 8)

Y al ver a Calpurniano [Eulalia] le dijo: “(...) Dios me ha instruido en su verdad y no me quitarás mi castidad, porque no serás capaz de seducir mi juventud”. El gobernador Calpurniano dijo: “Chiquilla, ¿quieres perder la flor de tu edad antes de crecer?” “Tengo casi trece años. ¿Crees que con tus amenazas se pueden asustar mis pocos años? Me basta esta corta vida. Y porque no me deleito con los halagos de una vida terrena, espero otra vida dichosa (...)”. El gobernador Calpurniano dijo: “(...) Ven y haz los sacrificios a los dioses (...) para evitar los tormentos, gozar de honores y merecer un marido rico”. Santa Eulalia respondió: “Tengo un esposo rico e inmortal, Cristo, que te destruirá a ti, a los tuyos y a tu padre el Diablo, que es llamado Satanás”.

Antes de encarcelarla vuelve a insistir de nuevo en la juventud de Eulalia para intentar hacerla desistir, pero nada mina la perseverancia de la joven. Calpurniano, sumamente enfurecido (*turbido furore succensus*), ordena que su cuerpo (*corpus eius delicatus et sanctus*) sea azotado al modo de los niños, esto es, en las nalgas⁵⁶⁹. Es evidente de nuevo el uso sexualizado del cuerpo femenino, joven, hermoso y delicado, y como esta fragilidad contrasta a su vez con la resistencia física que la niña va a soportar. Calpurniano es descrito de nuevo en términos muy negativos, como un hombre incapaz de controlar sus emociones y solo llevado por la rabia, de nuevo está empeñado en borrar de la joven el pudor, que junto con la castidad es un concepto omnipresente en el texto. Eulalia vuelve a ser llamada ante la presencia de Calpurniano, momento aprovechado por el redactor para realzar de nuevo la belleza de la joven, pues el gobernador contempla en ella un porte digno y hermoso (*decoris et pulcritudinis*

⁵⁶⁹ RIESCO (1995, 57) apunta que Eulalia es azotada en la espalda, pero yo sigo en este caso la interpretación de GIL (2015, 407). En el martirio de Román (Prud., *Perist.* 10.696-97) un niño que alaba el nombre de Cristo recibe el mismo castigo. Victor de Vita (1.28) se escandaliza cuando los vándalos propinan azotes en las nalgas al anciano obispo Tomás, pues este castigo pueril era aún más humillante aplicado a los adultos.

speciem) y se apiada una vez más de la juventud de la joven, otro de los factores a los que se recurre constantemente, y le invita de nuevo a sacrificar. La respuesta de Eulalia no podía ser más furibunda, insistiendo de nuevo en la defensa de la castidad, en el desapego de todo lo terreno (incluido el cuerpo material) y la falta de control de Calpurniano sobre la situación, pues es la divinidad cristiana la que se halla al mando de la situación como poseedora del alma de Eulalia:

Pero Eulalia, golpeada por los primeros azotes, dijo a Calpurniano: “**¿De qué te sirve, desgraciado, haber intentado con tus depravadas órdenes desnudar mi castidad? Es verdad que tienes mi cuerpo en tu poder, pero mi alma no puedes poseerla tú, sino sólo Dios, que me la dio**” (PE 9).

“Quid tibi prode est, miser, quod honestatem meam insana temptasti ordinatione nudari? Corpus quidem meum habes in potestate; animam vero meam in potestate habere non potes, nisi solus Deus, qui eam dedit”.

La resistencia y perseverancia de la joven hacen plantearse a Calpurniano si ésta no es fruto de algún tipo de magia oscura. Eulalia continúa negándose a sacrificar y maldiciendo constantemente a los emperadores y sus dioses, de forma perseverante, valiente, llena de fe y nobleza maldice desafiadamente a los emperadores una vez más y le insta a Calpurniano a que dicte sentencia contra ella, lo que desata su ira y la orden de que sea organizado el tribunal en el foro. Allí, entre nuevas apelaciones a la juventud de Eulalia y a la fortaleza que su fe en Cristo le otorga, comienza una secuencia de torturas, a cada cual más refinada y cruel, contra un cuerpo semidesnudo. Eulalia es azotada con varas húmedas medio desnuda, con lo que se hace nuevo uso del poder erótico del cuerpo femenino. El atrevimiento de Eulalia va un paso más allá cuando le dice al gobernador: “¿Éstas son tus amenazas, malvado? No me haces ningún daño, sino que más bien me confortas” (PE 11). Y así sucesivamente, mientras Eulalia es sometida a los tormentos con aceite hirviendo, cal viva, plomo ardiente mientras que la joven es extendida en un lecho de hierro, etc.

Es en este punto (PE 12) el redactor nos informa de que Eulalia leía todos los días la pasión de Tirso, que también es sometido a la tortura del plomo fundido. Este factor ha hecho pensar a Fábrega (1953a, 82) que la pasión de Eulalia sería producto de algún autor toledano, donde el culto a Tirso estaba muy extendido. El martirio de San Tirso es otro texto tardío y rebosante de situaciones milagrosas e inverosímiles. Para Gil (2000, 411), que de forma jocosa pero significativa se refiere a Tirso como una especie de Rambo del siglo VII, la lectura de este tipo de textos, al igual que la *Pasión de*

Eulalia, respondía a los gustos de una audiencia poco letrada que necesitaba de una distribución muy clara de los roles de los personajes en el texto: los malvados son muy malvados y los buenos muy buenos. Además, el culto a Tirso estaba extendido a lo largo de la diócesis emeritense. Eulalia no deja de ser sino el contrapunto femenino a la figura masculina de Tirso, pues, efectivamente, el plomo se solidifica y, mientras arde en manos de los verdugos, llega frío al cuerpo de Eulalia. Este fenómeno sobrenatural evidencia la cercanía de la mártir con la divinidad, que está protegiendo a su fiel seguidora.

Tras el plomo es de nuevo azotada y sus heridas restregadas con cerámica. A esto le sigue un sermón donde Eulalia explica los misterios de la religión cristiana y defiende el dogma de la trinidad (*PE* 13 y 14), en un momento en el que la herejía arriana había sido duramente condenada en el Concilio de Toledo. Tras una nueva insistencia por parte de Calpurniano para que sacrifique y evitar así tormentos peores la joven sonrío diciendo: “Das más gusto a mis deseos, cuando me vas a aplicar mayores tormentos. Haz lo que piensas, para hacerme ser vencedora en Cristo en todos ellos” (*PE* 13). Posteriormente encienden antorchas en sus rodillas y Eulalia, de nuevo, responde de modo desafiante, hasta irónico, mostrando también como el cuerpo de la mártir es el icono del poder de Cristo: “Mi cuerpo ha sido quemado y he sido hallada fuerte; manda que me echen sal en él para que esté mejor condimentado en Cristo” (*PE* 14). Posteriormente es introducida en un horno donde permanece cantando salmos, lo que provoca que Calpurniano mismo reconozca que están siendo vencidos: “Habiendo oído a la virgen entonando salmos dijo a los suyos: “¡Ay, creo que hemos sido vencidos! Y esta muchacha perdura en sus maldades” (*PE* 15).

El gobernador ordena entonces que Eulalia sea decalvada. En este punto la pasión de la mártir emeritense entra de nuevo en contradicción con el poema de Prudencio, donde los cabellos de Eulalia, al igual que ocurre con Inés, crecen para ocultar la desnudez de la mártir. La decalvación en una mujer era ya una humillación reconocida por el apóstol Pablo (*1 Cor* 15.5) y la *Lex Visigothorum* (3.14.17) ordenaba aplicar esta pena infamante, entre otras, a las siervas que ejercieran la prostitución (Gil, 2000, 406). Además, antes de morir, ordena que Eulalia sea mostrada en su desnudez ante los habitantes de la ciudad para que su virginidad quede al descubierto. Algo que no importa a Eulalia, pues ya ha renunciado a su belleza terrenal. Es sometida al potro y

quemada en los costados, sin que se logre el resultado esperado por el gobernador, llevado por una crueldad morbosa (PE 15).

Con el pelo que le habían afeitado a modo de bozal para que la “bienhablada” no pueda continuar con sus rezos y provocaciones, la mártir es conducida al lugar de ejecución, donde ella misma se deshace de sus vestiduras:

Et cum ad locum passionis extra urbem pervenisset, manibus suis vestem suam ipsa sibi exuens, questionariis tradidit. Sane precintorum sibi tantummodo pro pudoris aspectu ad tegimen sui femoris reservavit. (PE 16)

Habiendo llegado al lugar del martirio fuera de la ciudad, despojándose de las vestiduras ella misma con sus manos, los entregó a los verdugos. Sólo guardó por pudor un lienzo para ocultar sus partes.

Eulalia muestra un carácter y resolución muy por encima de su sexo y edad a lo largo de todo el texto, incluso en el momento de quitarse las ropas, algo que lo hace por propia iniciativa, demostrando que acude al cadalso porque esa es su voluntad y que es ella la que está controlando la situación. No obstante, la constante presencia de la virginidad y pudor de la joven, y su preocupación en este pasaje por mantenerlos a salvo cubriéndose sus partes íntimas, hacen que el redactor no pierda de vista que se trata de una mujer, y sigue por lo tanto sujeta a ciertos cánones de comportamiento de preservación de su feminidad.

Eulalia es sometida al potro, flagelada de nuevo, pero la joven, confesando a Cristo en la victoria, no siente los tormentos. Es quemada una vez más, pero de nuevo Calpurniano sufre el desprecio de Eulalia, que le responde con un tono amenazador:

“Calpurniano, infeliz, ¿de qué te sirve el haber querido ejercer contra mí todo el rigor de tu crueldad? Tus amenazas y tus suplicios no los temo. Me declaro cristiana y consagrada a Dios. Fíjate bien en mi cara, para que en el momento del Juicio Final, cuando lleguemos ante el tribunal de mi Señor Jesucristo reconozcas mi cara aquel día y obtengas el castigo debido a tus méritos” (PE 16).

Al oír estas palabras muchos de los presentes, asustados, abandonan los ídolos y se convierten, con lo que Eulalia ejerce también de agente generador de nuevos adeptos. Es colgada en una cruz (de forma similar a Blandina en Lyon) y desde ahí sigue predicando, mientras que “gloriosa en su combate, se apresuraba a llegar lo más rápidamente posible al Señor” (PE 17). Finalmente, muere quemada por las hogueras

que tenía a ambos lados y su alma en forma de paloma sube al cielo ante los maravillados habitantes de Mérida⁵⁷⁰.

Calpurniano, continuando con la tradición de los gobernantes crueles que vejan el cuerpo de los héroes del cristianismo, ordena que el cadáver de la joven permanezca en la cruz durante tres días (en un símil evidente con el cuerpo de Cristo), aunque este se mantiene ileso e incorrupto. La nieve cubre el cuerpo de la emeritense, afeado por las torturas de Calpurniano, haciendo que resplandezca. Finalmente, Eulalia es sepultada en secreto y recibe la visita de numerosos enfermos que son curados.

A la muerte de Eulalia le siguen la del *confessor* Félix y su mentor Donato. El primero se dirige a la joven mártir fallecida diciendo que ella había merecido ser la primera en recibir la palma del martirio, plasmando la preeminencia de la joven frente a un *confessor* y su propio tutor, y refrendando lo que Eulalia había vaticinado a su compañera Julia en el camino a Mérida. El rostro de Eulalia deja translucir una sonrisa (PE 19). La pasión acaba reconociendo el doble mérito de la joven, que la hace merecedora de una doble palma del triunfo: “primero venció al Enemigo de la carne y después al de la fe”.

6.3.3. Tras la muerte de Eulalia

El *martyrium* de Eulalia se erigió en Mérida, en algún momento antes de que Prudencio compusiera su poema, donde el poeta hispano anima a los niños y niñas a llevar flores a la santa y alaba la hermosura del santuario:

Aquí, donde el brillo, forastero y autóctono, del vistoso mármol ilumina los atrios protectores, aquí está la tierra venerable que guarda en su seno sus restos y sagradas cenizas. En lo alto, techos brillantes lanzan sus resplandores desde áureos artesonados, y piedras recortadas matizan el suelo de tal forma que se podría pensar que son prados cuajados de rosas que se arrebolan con las tonalidades de mil flores (Prud., *Perist.* 3. 191-200).

Este monumento al que Prudencio hace mención en su poema se trata, según Arce (1993), de una mera construcción literaria, aunque para Palmer (1989, 268) las descripciones de Prudencio son fiables⁵⁷¹. Eulalia comenzará a disfrutar de su culto en

⁵⁷⁰ El alma que vuela al cielo en forma de paloma se repite en otros martirios como el de Potito, Reparata, Quintín, Devota, etc. (RIESCO, 1995, 67).

⁵⁷¹ Sobre la fiabilidad de Prudencio sobre el culto de Eulalia, cf. SAN BERNARDINO (1996).

Mérida ya a mediados del siglo IV, tal y como demuestra la inscripción nº 348 de J. Vives (1969):

La mártir Eulalia, venerada con devoción, ocupe esta casa, para que se aleje el enemigo confuso, al saberlo, para que esta casa florezca con todos sus visitantes por tu intercesión. Así sea. Trad. de Bodelón, 2010.

El poema de Prudencio logró que la fama de Eulalia se extendiera a muchas otras regiones del Imperio tanto de Europa como de África (Protomártir Vaquero, 1984, 372). Hay inscripciones de la santa emeritense en lugares como Montady, cerca de Beziers, consagrando una basílica en honor a Vicente, Inés y Eulalia⁵⁷², fechado a mediados del siglo V, con lo que su culto se había extendido por la Galia con cierta prontitud (y normalmente asociada, como se puede observar, a Inés o a Vicente).

Riesco (1995, 69) señala que los restos de Santa Eulalia se conservaron hasta el siglo VIII en una iglesia intramuros en la ciudad emeritense, desde donde se difundió el culto a la mártir. Además, en el lugar donde había tenido lugar el martirio de la joven se levantó un templo que subsistió a la dominación musulmana, si bien Hidacio de Chaves, en su *Continuatio chronicorum hieronymianorum*, informa de que un rey ni siquiera perdonó el sepulcro de la santa en su expolio de la Lusitania⁵⁷³. Gracias a la arqueología se ha podido documentar un *martyrium* y una posterior basílica en el lugar de enterramiento. Las intervenciones también han sacado a la luz un mausoleo, un posible *tumulus* descrito por Prudencio y originario del siglo IV⁵⁷⁴, que estaba localizado en el ábside de la posterior basílica visigoda. La tumba de la mártir aparece en la *Crónica* de Hidacio, quien cuenta que Hemerigario murió por sus injurias a la mártir (*Chron.* 90) y Teodorico huyó aterrorizado por los prodigios que se sucedían allí (*ibid.* 182). En torno a estas construcciones se erigieron complejos monacales y *xenodochium* de mano del obispo Masona (*ca.* 573) funcionando a modo de hospital y hospedaje para peregrinos.

Agustín, que pudo manejar alguna fuente antigua sobre la mártir emeritense, menciona a Eulalia en uno de sus sermones, a comienzos del siglo V, y se refiere a ella como una mujer fuerte que vence a su sexo mediante el amor: *Ista enim sancta Eulalia*,

⁵⁷² Cf. DIEHL, E., *ILCVI*, 1807.

⁵⁷³ FÁBREGA (1953a, 79 y ss.) recopila los datos existentes sobre la extensión del culto y las reliquias de la mártir emeritense y su confusión con la Eulalia barcelonense durante la alta Edad Media.

⁵⁷⁴ No coincide lo que escribe Prudencio con lo que cuenta Gregorio de Tours en *De gloria martyrum*, 90, que puede ser una mala interpretación del testimonio prudenciano. ARCE (1982, 209-226) cree en cambio que el testimonio del galo es más veraz.

*de provincia Spania, sancta et fortis femina, quae per affectum vicit sexum, sicut sancta Crispina*⁵⁷⁵.

El martirio de Eulalia queda recogido también en el *Martirologio Cartaginés*. Será igualmente alabada por autores de época merovingia como Gregorio de Tours (*In gloria martyrum*, 90) y Venancio Fortunato (*Carm.* 8.170), además de otras obras como el himno *Laudem beatae Eulaliae* o la aparición de la mártir en el *Oracional de Tarragona*⁵⁷⁶. El poema de Eulalia, incluido asimismo en la liturgia mozárabe de los santos y era entonado cada 10 de diciembre, el aniversario de la joven. También aparece en calendarios hispánicos como los de Carmona, Itálica, Alcalá la Real, etc.⁵⁷⁷. De otro lado, en la *passio* de Eulalia se basa la célebre *Cantinelè de sainte Eulalie*, ya en “langue d’oil”.

⁵⁷⁵ Texto original de DE LUIS (1984).

⁵⁷⁶ Sobre las obras posteriores acerca de Eulalia, cf. BODELÓN (2010, 265 y ss.).

⁵⁷⁷ El primero, de finales del siglo VI o comienzos del VII, recoge la tradición de calendarios como el cartaginense (s. V) y el ya mencionado filocaliano (s. IV), pero no menciona a Eulalia de Barcelona, lo que va en favor de que esta se trate de una invención más tardía (BODELÓN, 2011, 282).

7. CONCLUSIONES

Este estudio sobre la masculinización de las mujeres en el género martirial cristiano primitivo ha comenzado presentando el modelo femenino ideal de la Antigüedad: sus espacios, sus tareas, sus virtudes, sus pautas de comportamiento, sus aspiraciones, etc. También he pretendido demostrar cómo el cristianismo hizo propios muchos de estos aspectos y, tras una primera etapa ciertamente ambigua respecto al papel de la mujer en la nueva religión, los autores cristianos acabarán por imponer los cánones y estereotipos femeninos tradicionales relegando a la mujer a un espacio muy secundario.

En la parte central de la tesis he analizado cuáles son los recursos de los editores de los textos martiriales para presentar a los mártires (tanto hombres como mujeres) como seres suprahumanos y perfectos, como hombres totales, y posteriormente se han ido estudiando la presencia de estos *tópoi* en fuentes martiriales protagonizadas por mujeres o en las que estas hacían acto de presencia. He optado por esta estructura con vistas a enfatizar el extraordinario contraste que se observa en la presentación y comportamiento de las mujeres mártires y el modelo al que debían aspirar según los grandes autores paganos y cristianos. Mucho se había escrito con anterioridad sobre mujeres mártires como Perpetua, pero considero que esta tesis supone una visión de conjunto sobre el fenómeno de la masculinización de la mujer en el contexto martirial en la que están presentes muchas que, por una u otra razón, no habían disfrutado de un acercamiento similar, o no al menos desde esta perspectiva.

La mujer mártir, al igual que la mujer cristiana y la mujer de la Antigüedad en general, supone un extraordinario sujeto de reflexión a través del cual se abordan cuestiones fundamentales para las comunidades que generan y transmiten los textos martiriales. Es una herramienta clave para la ahondar en los discursos de poder y de identidad de los cristianos de los primeros siglos de nuestra era y para profundizar en cómo funcionaba su lógica y su interacción social.

Difícilmente se podrá establecer alguna vez hasta qué punto los textos martiriales recogen experiencias reales o bien son un reflejo de las “voces” de estas primeras mujeres cristianas. No hay duda de que la mujer mártir es un personaje retóricamente moldeable, que además responde a diferentes tipologías muy determinadas –matrona, virgen, viuda, anciana, niña en la flor de la vida y de edad casadera, aristócrata, esclava...– un constructo cultural que actúa a modo de *exemplum* para una audiencia también determinada.

Por eso los textos martiriales y sus personajes femeninos son una fuente inigualable para adentrarse quizás no tanto en la realidad de la mujer cristiana, pero sí en aspectos fundamentales como las estrategias retóricas que configuran tanto el discurso cristiano del poder, de la masculinidad, de la superioridad y de la dominación sobre los enemigos de la fe como en las convenciones literarias y culturales en que esto queda plasmado. En esta tesis he tratado de demostrar que es un craso error tomar en consideración una fuente de esta naturaleza (solo, o exclusivamente) como reflejo de la realidad de su tiempo. A este respecto considero que se parte de una base equivocada en cuanto que ese no era el objetivo de estos textos. Solo una vez que un texto martirial es contemplado desde la óptica del discurso del poder y de la masculinidad avasalladora, entonces es posible que nos aproximemos a las particularidades de pensamiento de la época, a sus dinámicas sociales, a cómo el cristianismo se entendía a sí mismo y su lugar y función en el mundo. Además, aunque no sean fuentes que destaquen por la fidelidad a los hechos que cuentan y a pesar de que son textos compuestos –en la mayor parte con numerosas interpolaciones, además– en una época notablemente más tardía a los acontecimientos narrados, ello no significa que no puedan aportar información sobre el efecto que este ideal cristiano –el de la persona mártir (ya fuese hombre o mujer)– tenía en la cotidianeidad de las comunidades cristianas destinatarias de estas narraciones y cómo éstas interactuaban con el ideal propuesto por los martirólogos.

La literatura martirial necesita de un destinatario, de un lector o de un oyente que entienda, que asuma y dé sentido a lo que está leyendo o escuchando. Y qué mejor que, de cara a este objetivo, mostrar al héroe cristiano, al mártir, en todo su esplendor. De esta forma, el martirio se convierte en un espectáculo, en una “performance” de gran teatralidad y dramatismo en el que el mártir se manifiesta como la encarnación de la masculinidad perfecta, indiferentemente de que el testigo de la fe sea hombre o mujer. En un ambiente cultural donde el género, entendido como un amplio espectro de posibilidades, se demostraba con las acciones y conductas, estos héroes –y heroínas– del cristianismo tienen que constatar su masculinidad con una superioridad total y a todos los niveles sobre los enemigos. El mártir configura una imagen de dominio sobre lo que supone ser un cristiano frente a las más habituales fórmulas de humildad. Por eso no se puede entender a la mujer mártir de forma aislada del hombre; ni a la femineidad cristiana, débil por naturaleza, sin la masculinidad, con la que interactúa constantemente y a la que debe aspirar.

Es precisamente en la asunción de la debilidad del cuerpo femenino donde reside la grandeza, lo extraordinario del martirio femenino. Son la *fragilitas* femenina y su cuerpo los ingredientes que ofrecen una revelación, los que testimonian con contundencia la presencia de Cristo en el mártir, la participación de la divinidad cristiana en el *páthos* martirial de sus héroes, ya que es la mujer la que, dada su innata inferioridad, necesita de una mayor asistencia de Cristo. La debilidad femenina es perfeccionada por la fuerza de la divinidad y la manifiesta mejor de lo que lo podría hacer el cuerpo de un hombre robusto y sano. Blandina es quizás la mejor prueba de ello. La divinidad cristiana muestra a través de una esclava anciana y torturada la grandeza de su poder. El hecho de que una mujer soporte de igual manera los horrores de los tormentos de la justicia romana sirve como prueba de que Cristo está presente en su cuerpo torturado y de que el cuerpo femenino se ha convertido en la herramienta perfecta para la *imitatio Christi*, esto es, para una excelsa *imago Dei*, como bien prueba que los compañeros de martirio contemplen a Cristo cuando Blandina es atada a un poste en la arena de Lyon.

Desde hace unas décadas el cuerpo ha comenzado a ser estudiado como el repositorio por antonomasia de significados y prácticas sociales, religiosas y culturales. El de la mujer mártir es el mejor ejemplo de ello. Es un instrumento infalible que demuestra las convicciones y la fortaleza espiritual y moral del alma que lo sustenta y que, además de demostrarlas, triunfa en su objetivo de mantenerlas hasta el fin. Así, el cuerpo martirial, especialmente el femenino, es un intermediario entre la omnipotencia divina y las comunidades de feligreses, a las que se dirige, instruyendo y predicando, sirviendo incluso de base para las palabras inscritas del Señor, como exclama Eulalia durante su tormento. Este cuerpo a través de la acción, en esta “performance” martirial que está exhortando, moralizando y llamando a la convicción y que adquiere las características y la simbología de un combate.

Los mártires, ya se ha podido observar a lo largo de este estudio, reflejan hasta qué punto el cristianismo se contempló a sí mismo como en una pugna cósmica inmisericorde en la que los mártires se sobreponían gloriosamente al Maligno y sus secuaces terrenales y a la propia muerte. Para ello fue necesario que la literatura martirial se basara en figuras y lugares comunes de gran arraigo social en la cultura a la que precisamente estaba desafiando. Por ello, las metáforas martiriales con gladiadores, atletas de élite y soldados son constantes. Estas analogías no son un mero ejercicio

ornamental, sino que el poder retórico y persuasivo que entrañan es muy notable. Por un lado, muestran hasta qué punto los editores de estos textos se han apropiado y han hecho suyos los valores culturales romanos, especialmente el discurso del anfiteatro. En segundo lugar, este vocabulario gladiatorial, militar y atlético permitía a los autores presentar su contra-espectáculo con su “performance” martirial de trascendencia cósmica con elementos muy reconocibles, que glorificaban y ennoblecían la lucha de sus héroes frente a los perseguidores romanos; el mártir, al igual que un gladiador o un soldado, no puede ser contemplado como una víctima pasiva. La imitación cristológica era algo activo *per se*.

La violencia ejercida sobre el cuerpo martirial es el símbolo de la renegación por parte de la comunidad de un criminal que había transgredido el orden social. Era una batalla que el poder romano debía ganar a toda costa. Pero su derrota en los textos martiriales es aplastante a todos los niveles. Los mártires combaten contra magistrados y jueces, contra verdugos, contra militares, contra fieras y gladiadores, contra turbas crueles e incontroladas, contra situaciones extremas en templos de divinidades paganas especialmente masculinas (Hércules, Marte...), y salen vencedores de todas las lides. Y esto es así gracias a que desde el discurso de poder martirial se produce una inversión de la realidad: los mártires ni son deshonrados por las torturas ni son humillados por una muerte vejatoria en la arena. Al contrario, el honor y prestigio de los mártires proviene, de hecho, de la serenidad, coraje y fortaleza con las que hacen frente al proceso martirial. Todo un derroche de masculinidad que contrasta con una evidente degradación “feminizante” de los enemigos de la fe y que enfatiza una alteridad evidente entre los integrantes de las “fuerzas del bien y del mal”. Todo sucede a la inversa: donde debería haber angustia, gritos de dolor, gemidos, histeria, miedo... contemplamos una arrolladora masculinidad con unos mártires, hombres y mujeres, que soportan todo tipo de tormentos, que ejercen un autocontrol sereno y que acuden prestos y risueños a morir, proclamando la verdad evangélica ante los paganos y los lacayos del Maligno. Por eso esta tesis ha tratado de demostrar que el texto martirial, especialmente el protagonizado por una mujer, es un discurso de poder, íntimamente ligado a la masculinidad, porque estos héroes están dotados de una autoridad que anula todo intento del poder romano por imponerse a estos subversivos.

Este triunfo es más evidente en el caso de las mujeres mártires, en tanto han logrado, aunque sea durante un breve espacio de tiempo previo a una muerte inminente,

disfrutar de una serie de atribuciones y conductas propias de varones: desafío y humillación a las autoridades, discursos públicos, fortaleza, perseverancia y control total sobre las emociones, etc.

Pero el precio que tienen que pagar las mártires por su victoria es muy elevado: han de renunciar a su cuerpo, un cuerpo con el que han osado amenazar el orden establecido. Una vez que este ha sido dejado atrás, el progreso hacia la excelencia cristiana es imparable y trasciende tanto su naturaleza corpórea como moral, lo que se plasma, entre otros aspectos, en la valentía y fortaleza con la que hacen frente a los tormentos que el poder romano emplea, en vano, para obtener la sumisión de estas mujeres.

En el mundo romano, y ello se advierte especialmente en el ámbito de su Derecho, la mujer era contemplada como una víctima, un sujeto al que debía protegerse de su debilidad innata. Por consiguiente, el durísimo proceso legal al que se enfrentan, lleno de torturas físicas, presiones, chantajes, enfrentamientos con familiares, etc., las equipara con los hombres, pues en su resistencia y tenacidad se han mostrado masculinamente perfectas.

Por otro lado, las actas martiriales están presentando una situación de gran excepcionalidad. Desde este aspecto hay que entender el papel jugado por la mujer mártir como un sujeto dominador, prácticamente todopoderoso, al menos respecto a los enemigos de la fe. Se trata además, como ya se ha dicho, de un camino de muy breve recorrido, de un contexto de muerte inminente. Es por eso que lo que podemos leer en los textos martiriales femeninos no debe ser proyectado o extrapolado a nuestra reconstrucción de la vida cotidiana de las mujeres de los primeros siglos del cristianismo, máxime cuando otras fuentes hablan de que las funciones de la mujer en el seno de las instituciones eclesíásticas van a ser marginales en el mejor de los casos.

A ello hay que sumar otro hecho evidente: ni siquiera al cristianismo, o al menos a los editores de estos textos, les convenía presentar a estas mujeres como sujetos plenamente masculinos a lo largo y ancho de la narración. Una excesiva masculinidad, mantenida sin tacha a lo largo del proceso martirial, podía resultar contraproducente y por ello debía ser mitigada, limitada en el tiempo y sujeta a unas circunstancias muy determinadas.

A lo largo de estas páginas se han transitado mujeres luchando en la arena como gladiadoras con gran valentía, mujeres que han exhibido una extraordinaria fortaleza física y espiritual, un exquisito sentido de la justicia, una soberbia capacidad para la oratoria y la apologética, un control absoluto sobre sus emociones y sus enemigos, etc. Son sin excepción mujeres de convicciones férreas y con un profundo conocimiento de aquello por lo que acuden prestas a morir, mujeres que se realizan a sí mismas y se autoafirman, ya que eligen mantener sus principios y decisiones hasta las últimas consecuencias. Son mujeres que, en definitiva, difícilmente encajan en el modelo de sumisión, obediencia, silencio que se trata de potenciar desde los primeros escritos de la Antigüedad, heredado por el cristianismo. Pero, a la vez, estas mujeres son necesariamente madres e hijas de gran belleza, pudorosas, modestas y fieles.

La *virago* tiene momentos en los que su masculinidad es cuestionada y puesta en tela de juicio, incluso desde el propio texto. Esto es especialmente visible en una de las tantas paradojas sin resolver que nos ha legado la literatura martirial: la constante tensión, nunca resuelta, que supone la necesidad de generar un espectáculo que excite al lector, que se verá a sí mismo en ocasiones en una situación de “voyeur” a costa de la feminidad de la protagonista, mientras que, a la vez, el editor trata de mantener una lógica distancia piadosa. Este “voyeurismo espiritual” –logrado a partir tanto de silencios sugerentes que hacen volar la imaginación de la audiencia como de escenas de gran patetismo– discurre en paralelo con el empoderamiento del personaje martirial femenino.

La presentación (y representación) de la mujer mártir en los diversos textos del cristianismo primitivo mantiene un delicado equilibrio, nunca roto del todo, entre la masculinización y la feminización. Los redactores de los textos martiriales manifiestan con sus historias las posibilidades de una mujer de alcanzar el ideal masculino, pero siempre se manifiesta algún remanente de su feminidad. Y esto en un momento, los primeros siglos del cristianismo, en que ambos modelos, la *mulier virilis* y la mujer sumisa y servil, formaban parte de una identidad cristiana en pleno proceso de configuración. Se trata de una clara invitación a profundizar en las dinámicas de “negociación” del discurso del poder del cristianismo y de la Antigüedad en general. Por eso la masculinidad, que no es una esencia fija, ha de quedar demostrada y sostenida continuamente. Tanto es así que el venerable anciano Policarpo escucha una voz que le impele a ser un hombre, por lo que su masculinidad no es en ningún

momento dada por hecha. Esta paradoja que suponía la mujer masculina, la *virago*, hacía de personajes como Blandina, Perpetua, Agatónica y otras tantas de las mujeres mártires estudiadas aquí figuras sumamente atrayentes para las comunidades que las acogían y las rendían culto.

Estas negociaciones del discurso del poder hacen ver cómo los cristianos se habían apropiado de los valores tradicionales de la Antigüedad en torno a los conceptos de la masculinidad y la feminidad. En realidad resulta bastante sencillo: en estas historias los mártires cristianos, ya sean hombres o mujeres, tienen que resultar más masculinos que los antagonistas o, lo que es lo mismo, ser “más hombres” en el sentido más “romanamente” tradicional. Los autores de los textos martiriales no están subvirtiendo el discurso de géneros de la Antigüedad, sino que se hacen con él y lo utilizan en beneficio propio para derrotar a los enemigos de la fe en su propio terreno y con sus propias armas.

Esta “masculinización” de la mujer mártir resulta efectiva porque el cristianismo recurrió a las convenciones literarias y socioculturales construidas en torno al sexo femenino y sus características. Los martirólogos no “inventaron” nada a la hora de presentar a sus seguidores, sobre todo a aquellos dispuestos a morir por la fe, como superiores al resto de los feligreses de las otras religiones que se extendían a lo largo y ancho del Imperio.

Así, la mujer mártir es un personaje que sirve de base para la especulación y que es moldeado por los hombres para desgranar y potenciar unas virtudes que ellos admiran y que repercuten en su estatus en el orden social. Es un instrumento propagandístico de gran potencial que, como ya he subrayado, no tendrá repercusión en la realidad histórica de la mujer cristiana. Por eso mismo, cuando un texto martirial presenta a una mujer de forma varonil y esta muestra unas conductas y atribuciones más propias (según las convenciones de la época) de hombres, no estamos ante una conceptualización liberadora de la mujer. Los autores de los textos martiriales aluden a la potencialidad de la mujer para, a través de la virtud (“*VIRTUS*”) alcanzar la masculinidad plena, la perfección y el ideal cristiano, la capacidad femenina para emular al hombre y transformarse en uno de ellos encarnando sus virtudes: fortaleza, perseverancia, sentido de la justicia, control de las emociones, etc... La masculinidad es el epicentro del discurso martirial de poder y, como he tratado de demostrar en este estudio, todo el aparato retórico empleado en la figura de la mujer mártir apunta en esa

dirección: las actas martiriales del cristianismo primitivo son la representación de la masculinidad y su perfección.

No obstante, hay que actuar con cautela a la hora de valorar si estas innovaciones religiosas y culturales que supuso el cristianismo supusieron un verdadero desafío para las relaciones de género y sus convenciones en el orden social dominante, esto es, si el cristianismo actuó como un agente transgresor y subversivo en la sociedad de los primeros siglos de nuestra era. El proceso martirial no solo transformaba a las mujeres. El *páthos* del martirio también suponía una promoción espiritual (con su plasmación terrenal) para el hombre, aunque, como se ha pretendido demostrar en este estudio, este fenómeno resultara mucho más llamativo en el caso de la mujer mártir, que adquirió ciertas atribuciones que históricamente habían estado reservadas a los hombres. La salvación es una prerrogativa masculina y la mujer, la heredera de Eva, la víctima de su debilidad de espíritu, de la credulidad y de la transgresión, debe superar notables obstáculos para poder llegar a ser un ejemplo de testimonio de fe.

Aunque el mártir como quintaesencia de la masculinidad de la Antigüedad es deudor de las convenciones culturales y literarias de la tradición anterior, eso no quita que cristianismo y sus héroes y heroínas supusieran importantes cambios conceptuales que tuvieron su proyección en las dinámicas sociales. La progresiva sustitución de la familia biológica por la espiritual, la pasividad ante la agresión y el ensalzamiento de la renuncia sexual eran indicadores de que los creyentes, hombres y mujeres, debían estar dispuestos a dejar todo lo terreno detrás si eso era lo que la divinidad esperaba de ellos. Este fenómeno formó parte, junto con otros muchos, del proceso de cambio histórico que supuso el cristianismo y que hizo que el *statu quo* romano comenzara a tambalearse, como tanto temieron autores de gran capacidad para la observación analítica como Celso.

La cuestión acerca de si el cristianismo supuso un avance en la liberación de la mujer está aún, como ya se ha dicho, lejos de cerrarse, y modelos como la mujer mártir hacen que el debate sea aún más complejo. En primer lugar, se trata de una cuestión a menudo mal enfocada, teniendo en cuenta que conceptos como la liberación (femenina) son muy recientes y para nada extrapolables a la sociedad en que se desarrolló el cristianismo primitivo. Por otro lado, resulta imposible responder a la posible pregunta sobre hasta qué punto estamos en situación de poder referirnos a “mujeres” mártires,

cuando, si quieren convertirse en un *exemplum* para su comunidad y la cristiandad en general, han de comportarse como hombres; más aún en casos más específicos como el de Perpetua, que ha de convertirse en uno de ellos, aunque solo sea en una de sus visiones.

Igualmente, la mujer mártir ha de dejar atrás un cuerpo torturado con un especial y virulento ensañamiento y ser aniquilada para alcanzar este estatus privilegiado. Los redactores de los textos martiriales, por su parte, emplean su figura o bien para distanciarlas rápidamente de su sexo inferior con su conducta viril y dominante, o bien para recordar a la audiencia que, al fin y al cabo, se trata de una mujer.

Cuando los martirólogos y autores posteriores que se sirven de las mujeres mártires en sus homilias/panegíricos y las elogian como heroínas de la fe, parecen hacerlo siempre a costa de la mujer en general y de la denigración de la feminidad. Es una alabanza desde la firme certeza de la inferioridad femenina. Cuando mencionan aspectos como su fortaleza y valentía varonil, su virtud más allá de su sexo y su naturaleza, están desacreditando la feminidad, no elogiándola.

La imagen de la mujer romana como reproductora del sistema ideológico patriarcal fue revitalizada por muchas de las prácticas cristianas, que en muchos aspectos supusieron un paso atrás en los avances adquiridos por las mujeres en etapas anteriores. Van a ser marginadas de los ministerios y de prácticamente toda responsabilidad dentro de la jerarquía eclesiástica. De hecho, el cristianismo no destierra los significados culturales de la tradición grecorromana en torno a la masculinidad y la feminidad: el silencio, la reclusión doméstica, la castidad, la sumisión, la obediencia, el pudor, la fecundidad (ya fuese terrenal o espiritual), etc. La religión cristiana los hereda, se apropia de ellos y los adapta para la descripción y la argumentación de sus principios teológicos y sus aplicaciones prácticas, extendiéndolos a todo el ámbito mediterráneo y haciéndolos pervivir hasta nuestros días.

Por lo tanto, es una tarea sumamente compleja el tratar de establecer las razones que podían impulsar a las mujeres adherirse al cristianismo, más aún cuando la tan manida “liberación social” está muy cuestionada y porque en este debate intervienen rápidamente nuestra propia perspectiva y proyectamos nuestro concepto de motivación en la situación de las mujeres de los primeros siglos del cristianismo.

Desafortunadamente, jamás se podrá saber con certeza la concepción e imagen que las mujeres de los primeros siglos del cristianismo tenían sobre sí mismas, sobre su cuerpo, sus ideales, sobre su *feminitas* y, concretamente en este caso, sobre su lucha martirial. Tampoco conoceremos qué era lo que les impulsaba a iniciar su camino martirial ni las expectativas puestas en él, al menos no sin contaminar la cuestión con los códigos culturales que rigen el mundo contemporáneo. Ellas son patrimonio encorsetado en los modelos sociales que los eruditos de la época, tanto paganos como cristianos, configuraron en torno a los ideales de la masculinidad y la feminidad.

Los textos martiriales protagonizados por mujeres, al igual que aquellos con protagonistas masculinos y la literatura martirial y hagiográfica en general, tenían por objetivo educar, alentar y exhortar a través del *exemplum* de sus personajes, en momentos de inestabilidad y peligros constantes. Como comunicadores e iconos del poder y la presencia de Cristo en la tierra, como modelos del discipulado supremo y predicadores de los valores cristianos a través de su cuerpo y derramamiento de sangre, estas mujeres son recordadas mucho tiempo después de su muerte como unas heroínas de la fe que educaron a muchas generaciones en sus vidas cotidianas. Como maestras que predicaban no con las palabras, sino con su cuerpo torturado y derramando su sangre. No solo actuaban como *exemplum* para mujeres, sino que también lo eran para los hombres, que observaban cómo entraba dentro de lo posible que una mujer fuera superior en masculinidad. El volumen de tratados y sermones de los grandes autores de la Iglesia en los que las mujeres mártires están presentes es prueba de hasta qué punto estas tuvieron un peso considerable en la formación y el desarrollo de los principios y las creencias cristianas.

Con el paso del tiempo los mártires son contemplados más como modelos espirituales que como figuras históricas. Son un acontecimiento que trasciende el tiempo y el espacio y que es (re)interpretado en la mente de la audiencia destinataria de estos textos en un proceso dinámico que forjó una labor de recuerdo y conmemoración en torno a la experiencia histórica de la persecución y a la memoria colectiva de aquellos, hombres y mujeres, que murieron por defender la verdad. Las mujeres mártires se convirtieron en expresiones de fe, referentes que guiaban a otras mujeres en sus vidas cotidianas. Pero sus detalles históricos van a asumir un segundo lugar frente al modelo espiritual que suponía la mujer mártir. Esto se hace evidente especialmente a partir del siglo IV, cuando los grandes intelectuales del cristianismo triunfante se

refieran a estos mártires y sus muertes como una herramienta retórica para abordar otras cuestiones de las vidas y rutinas de las comunidades en sus homilias y para demostrar la superioridad de la religión cristiana. Sus detalles biográficos se van a ir diluyendo hasta convertirse en *exempla*, figuras prácticamente abstractas y estereotipadas cuyo valor moralizante y exhortativo estaba más allá de un lugar y un tiempo concretos hasta adquirir un carácter prácticamente legendario como muchas de las hagiografías altomedievales.

En definitiva, los mártires, incluidas las mujeres, son los grandes triunfadores en esa gran batalla que les enfrentaban a las fuerzas del mal y sus secuaces. La historia es escrita por los vencedores, y buena prueba de la victoria de los hombres y mujeres que entregaron su vida en defensa de la fe es que sus vidas y su legado siguen siendo recordados y estudiados en la actualidad.

8. BIBLIOGRAFÍA

8.1. FUENTES GRIEGAS, ROMANAS Y HEBREAS. TRADUCCIONES EMPLEADAS

1º *Libro de Henoc*. Trad. de Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 4, Madrid, 1984.

2º *Libro de los macabeos*. Trad. de R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Vol. 1, Oxford, 1913.

4º *Libro de los macabeos*. Trad. de Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 3, Madrid, 1982.

APULEYO, *El asno de oro*. Trad. de L. Rubio Fernández, Madrid, 1983.

ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*. Trad. de J. Pallí Bonet, Madrid, 1992.

COLUMELA, *Los doce libros de agricultura*. Trad. de C. J. Castro, Barcelona, 1959.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. de C. García Gual, Madrid, 2007.

DIÓN CASIO, *Historia romana*. Trad. de J. M. Cortés Copete, Madrid, 2011.

EURÍPIDES, *Medea*. Trad. de A. Medina González y A. López Férez, Madrid, 1991.

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la embajada ante Cayo*. Trad. de J. Mª Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. 5, Buenos Aires, 1976.

--, *Sobre la vida contemplativa*. Trad. de J. Mª Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. 5, Buenos Aires, 1976.

--, *Sobre las leyes particulares*. Trad. de J. Mª Triviño, *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. 4, Buenos Aires, 1976.

FLAVIO JOSEFO, *Contra Apión*. Trad. de M. Rodríguez de Sepúlveda, Madrid, 2008.

GALENO DE PÉRGAMO, *Del uso de las partes*. Trad. de M. López Salvá, Madrid, 2010.

--, *Sobre la diferencia de los pulsos*. Trad. de R. Penna, R., *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 1994 (ed. or. 1991).

HOMERO, *Odisea*. Trad. de J. M. Pabón, Madrid, 1993.

HORACIO, *Epístolas*. Trad. de J. L. Moralejo, Madrid, 2008.

ISÓCRATES, *Discursos*. Trad. de J. M. Guzmán Hermida, Madrid, 2007.

JENOFONTE, *Económico*. Trad. de J. Zaragoza, Madrid, 1993.

- José y Asenet*. Trad. de Díez Macho (dir.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, vol. 3, Madrid, 1982.
- JUVENAL, *Sátiras*. Trad. de B. Segura Ramos, Madrid, 1996.
- LUCIANO DE SAMOSATA, *Sobre la muerte de Peregrino*. Trad. de M^a C. Giner Soria, Madrid, 1989.
- MARCO AURELIO, *Meditaciones (A sí mismo)*. Trad. de J. Cano Cuenca, Madrid, 2007.
- OVIDIO, *Fastos*. Trad. de B. Segura Ramos, Madrid, 2001.
- PLINIO EL JOVEN, *Epístolas*. Trad. de J. González González, Madrid, 2005.
- PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*. Trad. de A. Fontán, A. M^a Moure Casas *et alii*, Madrid, 1995.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres*. Trad. de C. Morales Otal y J. García López, Madrid, 1986.
- , *Vidas paralelas*, vol. 6. Trad. de J. Bergua Cavero, S. Bueno Morillo y J. M. Guzmán Hermida, Madrid, 2007.
- SALUSTIO, *Conjuración de Catilina*. Trad. de B. Segura Ramos, Madrid, 1997.
- SÉNECA, *Diálogos*. Trad. de J. Mariné Isidro, Madrid, 2008.
- TÁCITO, *Anales*. Trad. de J. L. Moralejo, Madrid, 1979-1980.
- , *Diálogo sobre los oradores*. Trad. de J. M. Requejo, Madrid, 1981.
- TITO LIVIO, *Historia de Roma desde su fundación*. Trad. de J. A. Villar Vidal, Madrid, 1990-1993.
- TUCÍDIDES, *Historia de la guerra del Peloponeso*. Trad. de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, 1990.
- VALERIO MÁXIMO, *Hechos y dichos memorables*. Trad. de S. López Moreda, M^a L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez, Madrid, 2003.

8.2. FUENTES CRISTIANAS Y TRADUCCIONES EMPLEADAS

MIGNE, J. P. (1844-1855), *Patrologia latina*, 217 vols., París.

-- (1857-1866), *Patrologia graeca*, 161 vols., París.

V.V.A.A. (1643-1883), *Acta Sanctorum*, Bruselas.

VV. AA. (1909), *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruselas.

VV.AA. (1898-1901), *Bibliotheca hagiographica latina*, 2 vols, Bruselas.

Actas de los mártires. Trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 2003 (1º ed. 1951).

Actas latinas de mártires africanos. Trad. de J. Leal, Madrid, 2009.

Acts of the Christian Martyrs. Trad. de H. Musurillo, Oxford, 1972.

AGUSTÍN DE HIPONA, *Sermones*. Trad. de P. De Luis, *Obras completas de San Agustín*, vol. XXV, *Sermones* (5º), Madrid, 1984.

AMBROSIO DE MILÁN, *Agnes beatae virginis*. Trad. de P. G. Walsh y C. Husch, *One Hundred Latin Hymns. Ambrose to Aquinas*, Cambridge y Londres, 2012.

--, *Sobre el deber de los sacerdotes*. Trad. de P. Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Series II, vol. 10, Grand Rapids (Michigan), 1886-1900.

--, *Sobre las vírgenes*. Ed. y trad. de D. Ramos-Lissón, Madrid, 2011.

Apophthegmata Patrum. Trad. de B. Ward, *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, Kalamazoo, 1984 (ed. or. 1975).

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam. Trad. de A. Colunga y L. Turrado, Madrid, 2005 (ed. or. 1946).

Cánones apostólicos. Trad. de J. Wijngaards, *Women Deacons in the Early Church. Historical Texts and Contemporary Debates*, Nueva York, 2002.

CIPRIANO DE CARTAGO, *El porte de las vírgenes*. Trad. de A. Viciano, "El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago", *Antigüedad y Cristianismo* 23 (2006), 569-80.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*. Trad. de M. E. Conde Guerri, "La mujer ideal en el "Pedagogo" de Clemente Alejandrino", *Helmántica* 37.112-114 (1986), 337-54.

CLEMENTE DE ROMA, *Epístola a los corintios*. Trad. de D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid, 1967 (2º ed.).

- Constituciones Apostólicas*. Trad. de J. Wijngaards, J., *Women Deacons in the Early Church. Historical Texts and Contemporary Debates*, Nueva York, 2002.
- DÁMASO, *Epigrammata*. Trad. de N. González González, “El triunfo de la pureza: Santa Inés de Roma”, en M. González González y A. Pedregal, *Venus sin espejo: Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 2005, 243-84. Ed. del texto original de A. Ferrua, *Epigrammata damasiana*, Ciudad del Vaticano, 1942.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*. Trad. de A. Velasco Delgado, Madrid, 2008 (ed. or. 1973).
- , *Vida de Constantino*. Trad. de M. Gurruchaga, Madrid, 1994.
- Evangelio de María*. Trad. de A. Piñero, en *Todos los Evangelios*, Madrid, 2009.
- Evangelio de Tomás*. Trad. de A. Piñero, *Todos los Evangelios*, Madrid, 2009.
- GREGORIO DE NISA, *Vida de Macrina*. Trad. de L. F. Mateo-Seco, Madrid, 1995.
- IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los romanos*. Trad. D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid, 1967 (2º ed.).
- , *Carta a los tralianos*. Trad. de Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid, 1967 (2º ed.).
- , *Carta a Policarpo*. Trad. de Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid, 1967 (2º ed.).
- JERÓNIMO, *Epistolario*. Trad. de J. Bautista Valero, Madrid, 2015.
- JUAN CRISÓSTOMO, *Homilías sobre los mártires macabeos*. Trad. de W. Meyer, *The Cult of the Saints*, Crestwood (Nueva York), 2006.
- JUSTINO MÁRTIR, *Apología*. Trad. de D. Ruiz Bueno, *Padres apologetas griegos (s. II)*, Madrid, 1979.
- Biblia*. Ed. de J. M^a Bover y F. Cantera Burgos, Madrid, 1961.
- La Pasión de Eulalia*. Ed. y trad. de P. Riesco, *Pasionario Hispánico*, Sevilla, 1995.
- La Pasión de Inés*. Trad. propia. Texto original de AASS, *Ian*. vol. II.
- MINUCIO FÉLIX, *Octavio*. Trad. de R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 1994 (ed. or. 1991). Texto original de J. Beaujeau, París, 1974.
- Nuevo Testamento trilingüe*. Edición de J. M^a Bover y J. O’Callaghan, Madrid, 2011 (5º ed.).
- ORÍGENES DE ALEJANDRÍA, *Contra Celso*. Trad. de D. Ruiz Bueno, Madrid, 1967.
- , *Exhortación al martirio*. Trad. de T. H. Martín, Salamanca, 1991.
- PALADIO, *Historia Lausíaca*. Trad. de W. Lowther-Clark, Londres, 1918.

- PRUDENCIO, *Cathemerinon*. Trad. de R. Florio, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca, 2011. Texto original en H.J. Thomson, *Prudentius*, vol. 1, Londres, 1995.
- , *Peristephanon*. Trad. de L. Rivero García, Madrid, 1997. Texto original en H.J. Thomson, *Prudentius*, vol. 1, Londres, 1995.
- TERTULIANO, *El adorno de las mujeres*. Trad. de V. Alfaro Bech y V. E. Rodríguez Martín, Málaga, 2001.
- , *Exhortación a los mártires*. Trad. de D. Ruiz Bueno, *Actas de los mártires*. Texto bilingüe, Madrid, 2003 (5º ed.). Texto original de A. Gerlo, *CCSL* 2, 1954.
- , *La huida en la persecución*. Trad. de S. Thelwall, *Ante Nicene Fathers*, vol. 4, 1885. (www.tertullian.org).
- , *Sobre el bautismo*. Trad. de S. Thelwall, *Ante Nicene Fathers*, vol. 4, 1885. (www.tertullian.org). Edición del texto original de E. Evans, Londres, 1964.

8.3. BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

- ADLER, W. (2008), "Early Christian Historiography", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 584-602.
- AIGRAIN, R. (1953), *L' Hagiographie, ses sources, ses méthodes, son histoire*, París.
- ALEXANDRE, M. (1991), "Imágenes de mujeres en los inicios de la Cristiandad", en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 1, Madrid, 463-516.
- ALFARO BECH, V. (2002), "Retrato de mujer según el montanismo de Tertuliano", en V. Alfaro Bech y E. Rodríguez Martín (eds.), *Desvelar modelos femeninos: Valor y representación en la Antigüedad*, Málaga, 99-117.
- ALLARD, P. (1885), *Histoire des persécutions pendant les deux premiers siècles d'après les documents archéologiques*, París.
- (1890), *La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'Église*, vol. 1, París.
- ALVAR, J. (2016), "Las ciudades del poder en la innovación religiosa: introducción y difusión de los cultos iniciáticos en Hispania", *Revista de historiografía* 25, 385-403.
- AMAT, J. (1985), *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, París.
- (1989), "L'authenticité des songes de la *Passion de Perpétue et de Felicité*, *Augustinianum* 29, 177-191.
- AMELING, W. (2012), "*Femina liberaliter institute*. Some Thoughts on a Martyr's Education", en J. N. Bremmer y M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 78-102.
- ANSON, J. (1974), "The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of a Motif", *Viator* 5, 1-32.
- ANTOLÍN, G. (1909), "Estudios de códices visigodos", *Boletín de la Real Academia de la Historia* 54, 265-335.
- ARCE, J. (1982), "Mérida tardorromana (284-409 D. C)", en VV. AA., *Homenaje a Sáenz de Buruaga*, Madrid, 209-26.
- (1993), "Prudencio y Eulalia", *Extremadura Arqueológica* 3, 9-14.
- ARMELLINI, M. (1889), "Das wiedergefundene Oratorium der H. Thecla an der Via Ostiensis", *RQA* 2, 343-53.
- ARONEN, J. (1984), "Indebtness to *Passio Perpetuae* in Pontius' *Vita Cypriani*", *VChr* 38, 67-76.
- ASMIS, E. (1996), "The Stoics on Women", en J. Ward (ed.), *Feminism and Ancient Philosophy*, Londres, 68-94.

- ASPEGREN, K. (1990), *The male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala.
- AUBE, B. (1881), *Les chrétiens dans l'Empire romain: de la fin des Antonins au milieu du III^e siècle (180-249)*, Paris.
- AUBINEAU, M. (1975), "Le panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome (BHG 1720): la fin retrouvée d'un texte mutilé", *AB* 93, 349-56.
- AUERBACH, E. (1965), *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Nueva York.
- AYMER, M. P. (1997), "Hailstorms and Fireballs: Redaction, World Creation and Resistance in the *Acts of Paul and Thecla*", *Semeia* 79, 45-61.
- BAER, R. A. (1970), *Philo's Use of the Categories of Male and Female*, Leiden.
- BAKER, R. J. (1993), "Dying for Love. Eulalia in Prudentius' *Peri Stephanon Liber 3*", *Prudentia*, 12-25.
- BALCH, D. L. (1981), *Let Wives Be Submissive: The Domestic Code in 1 Peter*, Chicago.
- BARKMAN, H. (2011), *Tertullian's Views of Gender, Baptism, and Martyrdom through the Examples of Thecla and Perpetua*, University of Manitoba, Winnipeg (Canadá).
- BARNES, T. D. (1968), "Pre-Decian *Acta Martyrum*", *JThS* 19, 509-530.
- (1971), *Tertullian: A Historical and Literary Study*, Oxford.
- (1980), "The Editions of Eusebius' Ecclesiastical History", *GRBS* 21, 191-201.
- (2010), *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tubinga.
- BARTH, G. (1987), "Die Taufe in frühchristlicher Zeit", en M. A. Panini (ed.), *Il battesimo in epoca protocristiana*, Brescia, 187-92.
- BARTON, C. A. (1994), "Savage Miracles: The Redemption of Lost Honor in Roman Society and the Sacrament of the Gladiator and the Martyr", *Representations* 45, 41-71.
- BASTARDAS, J. (1973), "El latín de los cristianos: Estado actual de su problemática", *Boletín del Instituto de Estudios Helenísticos* 7.2, 5-16.
- BASTIAENSEN, A. A. R., (ed.) (1987), *Acti e passioni dei martiri*, Milán y Verona.
- (1993), "Prudentius in Recent Literary Criticism", en J. Den Boeft y A. Hillhorst (eds.), *Early Christian Poetry. A Collection of Essays*, Leiden, 101-134.
- (1997 [ed. or. 1996]), *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes. Introduction, texte critique, traduction commentaire et index*, Paris.
- BAUMEISTER, T. (1980), *Die Anfänge der Theologie des Martyriums*, Münster.

- BAYNES, N. - DAWES, N. E. (1948), *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies Translated from the Greek*, Oxford.
- BAYNES, N. (1955), *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres.
- BEAGON, B. M. (1995), "The Capadocian Fathers, Women and Ecclesiastical Politics", *VChr* 49, 165-79.
- BEARD, M. (1980), "The Sexual Status of Vestal Virgins", *JRS* 70, 12-27.
- BEAVIS, M. A. (2007), "Christian Origins, Egalitarianism, and Utopia", *Journal of Feminist Studies in Religion* 23.2, 27-49.
- BENKO, S. (1984), *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington e Indianapolis.
- BERNABÉ, C. (1997), "Un proyecto holístico: la Teología Feminista", *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano* 191, 365-378.
- (2005), "Teología feminista en panorama", *Hemen* 8, 7-22.
- BISBEE, G. A. (1986), *Pre-Decian Acts of Martyrs and Commentarii*, Harvard University, Cambridge.
- BODELÓN, S. (2010), "Textos latinos sobre Santa Eulalia (siglos IV-IX)", en J.M. Lamalfa (ed.), *Santa Eulalia, mito y realidad*, Oviedo, 41-90.
- (2011), "Literatura sobre Eulalia: desde su muerte hasta Alfonso III", en A. García Leal, R. Gutiérrez González y C. E. Prieto Entrialgo (eds.), *MC Aniversario de la muerte de Alfonso III y de la tripartición del territorio del Reino de Asturias*, Oviedo, vol. 2, 265-311.
- BÖHME, H. (2012), "The Conquest of the Real by the Imaginary: On the *Passio Perpetuae*", en J. N. Bremmer y M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 220-243.
- BOULDING, E. M. (1977), *The Underside of History: A View of Women through Time*, Nueva York.
- BOWERSOCK, G. W. (1995), *Martyrdom and Rome*, Cambridge.
- BOWES, B. E. (2008), "Many Women Have Been Empowered through God's Grace..." (1 Clem. 55.3): Feminist Contradictions and Curiosities in Clement of Rome", en A. J. Levine y M.M. Robbins (eds.), *A Feminist Companion to Patristic Literature*, Londres y Nueva York, 15-25.
- BOWIE, E. L. (1992), "Les lecteurs du roman grec", en M. F. Baslez, P. Hoffman y M. Trédé (eds.), *Le monde du roman grec*, París, 55-61.
- BOYARIN, D. (1999), *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford.

- BRADLEY, K. (2003), "Sacrificing the Family: Christian Martyrs and Their Kin", *Ancient Narratives* 3, 150-81.
- BRAUN, R. (1979), "Nouvelles observations linguistiques sur le rédacteur de la *Passio Perpetuae*", *VChr* 33, 105-117.
- BREMMER, J. N. (1996), "Magic, Martyrdom and Women's Liberation in the Acts of Paul and Thecla", en J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 36-59.
- (2001), "The Apocryphal Acts: Authors, Place, Time and Readership", en J. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, 2001, 149-170.
- (2002), "Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family, Visions", en W. Ameling (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, 2002, 77-120.
- (2003), "Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles", en J. N. Bremmer y J. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Leuven y París, 51-70.
- BREMMER, J. y DEN BOEFTS, J. (1981), "Notiunculae Martyrologicae I", *VChr* 35, 343-356.
- (1982), "Notiunculae Martyrologicae II", *VChr* 36, 383-402.
- (1995), "Notiunculae Martyrologicae V", *VChr* 49, 146-64.
- BREMMER, J. - FORMISANO, M. (2012), "Perpetua's Passions. A Brief Introduction", en J. N. Bremmer y M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 1-13.
- BRENT, A. (2000), *The Imperial Cult and the Development of Church Order*, Leiden.
- BROCK, A. G. (1994), "Genre of the Acts of Paul: One Tradition Enhancing Another", *Apocrypha: International Journal of Apocryphal Literatures* 5, 119-135.
- BROCK, S. P. (1978), "A Martyr at the Sasanid Court under Vahran II: Candida", *AB* 96, 167-181.
- BROCK S. P. - HARVEY S. A. (1998 [ed. or. 1987]), *Holy Women of the Syrian Orient*, Berkeley (California).
- BRODIN, K. L. (2000), *Athletic Exemplars in the New Testament and Early Christian Martyrological Literature*, Fuller Theological Seminary, Pasadena (California).
- BROOTEN, B. J. (1977), "Junia... Outstanding Among the Apostles (*Romans* 16:15)", en L. J. Swidler y A. Swidler (eds.), *Women priests: A Catholic Commentary on the Vatican Declaration*, Nueva York, 141-144.
- (1988 [ed. or. 1982]), *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*, Chicago.

- (1985), "Early Christian Women and Their Cultural Issues of Method in Historical Reconstruction", en A. Y. Collins (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Chicago, 65-91.
- (2000), "Female Leadership in the Ancient Synagogue", en I. Levine y Z. Weiss (eds.), *From Dura to Sephoris: Studies in Jewish Art and Society in Late Antiquity*, Portsmouth, 215-223.
- BROWN, H. S. (1999), *The Martyrs on Trial: a Socio-Rhetorical Analysis of Second Century Christian Court Narrative*, Temple University, Filadelfia.
- BROWN, P. (1971), "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *JRS* 61, 80-101.
- (1981), *Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago.
- (1993 [ed. or. 1988]), *El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, Barcelona.
- BROX, N. (1961), *Zeuge und Märtyrer: Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Múnich.
- BRYEN, A. (2014), "Martyrdom, Rhetoric and the Politics of Procedure", *CIAnt* 33.2, 243-280.
- BUENO DELGADO, J. A. (2015), "La condición social del reo como factor determinante de la pena de exilio", en M. Vallejo Girvés, J. A. Bueno Delgado y C. Sánchez-Moreno Ellart (eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y tardía*, Madrid, 51-71.
- BURRUS, V. (1987), *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Michigan.
- (1995), "Reading Agnes: The Rhetoric of Gender in Ambrose and Prudentius", *J ECS* 3, 25-46.
- (2005), "Mimicking Virgins: Colonial Ambivalence and Ancient Romance", *Arethusa* 38.1, 48-99.
- (2007), "Mapping as Metamorphosis: Initial Reflections of Gender and Ancient Religious Discourses", en T. Penner y C. V. Stichele, *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, Leiden y Boston, 1-10.
- (2008), *Saving Shame: Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects*, Filadelfia.
- (2013a), "Gender, Eros, and Pedagogy. Macrina's Pious Household", en B. Leyerle y R. D. Young (eds.), *Ascetic Culture. Essays in Honor of Philip Rousseau*, Notre Dame (Indiana), 167-181.
- (2013b), "Honor the Fathers. Exegesis and Authority in the Life of Saint Helia", en H. U. Weidemann (ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament in Ancient Ascetic Discourses*, Gotinga, 445-457.

- BUTLER, R. D. (2002), *New Prophecy and "New Visions": Evidence of Montanism in the Passion of Perpetua and Felicitas*, Southwestern Baptist Theological Seminary, Fort Worth (Texas).
- CAMERON, A. (1988), "Virginité as Metaphor: Women and the Rhetoric of Early Christianity", en A. Cameron (ed.), *History as Text: The Writing of Ancient History*, Londres, 184-205.
- (1989), *History as Text: The Writing of Ancient History*, Londres.
- (1991), *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley (California).
- (1996), "Neither Male nor Female", en I. McAuslan y P. Walcot, *Women in Antiquity*, Oxford, 26-35.
- (1997), "Sacred and Profane Lone", en L. James (ed.), *Women, Men and Eunuchs*, Londres y Nueva York, 1-23.
- CAMPENHAUSEN, H. (1936), *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Gotinga.
- CANTARELLA, E. (1997 [ed. or. 1996]), *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia*, Valencia.
- CARDMAN, F. (1993), "Acts of the Women Martyrs", en D. M. Scholer (ed.), *Women in Early Christianity*, Nueva York.
- CARLSON, M. L. (1948), "Pagan Examples of Fortitude in the Late Christian Apologists", *CPh* 43.2, 93-104.
- CASTELLI, E. A. (1986), "Virginité and its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 2.1, 61-88.
- (1991), "I Will Make Mary Male: Pieties of the Body and Gender Transformation of Christian Women in Late Antiquity", en J. Epstein y K. Staub (eds.), *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*, Londres, 29-49.
- (1992a), "Mortifying the Body, Curing the Soul: Beyond Ascetic Dualism in *The Life of Saint Syncretica*", *Differences* 4, 134-153.
- (1992b), "Visions and Voyeurism: Holy Women and the Politics of Sight in Early Christianity", en C. Ocker (ed.), *Protocol of the Colloquy of the Center for Hermeneutical Studies, 6 December 1992*, Berkeley (California), 1-20.
- (1994), "Heteroglossia, Hermeneutics, and History: A Review Essay of Recent Feminist Studies of Early Christianity", *Journal of Feminist Studies in Religion* 10.2, 73-98.
- (1996), "Imperial Reimaginings of Christian Origins. Epic in Prudentius' Poem for the Martyr Eulalia", en E. A. Castelli y H. Taussig (eds.), *Reimagining Christian Origins. A Colloquium Honoring Burton L. Mack*, Pennsylvania, 173-184.

- (1998), "Gender, Theory, and the Rise of Christianity: A Response to Rodney Stark", *JECS* 6.2, 227-257.
- (2003), "The *Ekklesia* of Women and/as Utopian Space. Locating the Work of Elisabeth Schüssler Fiorenza in Feminist Utopian Thought", en J. Schaberg, A. Bach y E. Fuchs (eds.), *The Study of Women in Biblical Worlds. Essays in Honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, Nueva York, 36-52.
- (2007), *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, Nueva York.
- CASTILLO MALDONADO, P. (1999), *Los mártires hispanorromanos y su culto en la Hispania de la Antigüedad tardía*, Granada.
- CERRATO, D. (2011), "Cuerpos vulnerados: La violencia contra las mujeres a través del mito", en D. Ramírez Almazán (ed.), *In corpore dominae: Cuerpos escritos/cuerpos proscritos*, Sevilla, 69-91.
- CHANIOTIS, A. (1996), "Conflicting Authorities: Greek Asyilia between Secular and Divine Law in the Classical and Hellenistic Poleis", *Kernos* 9, 65-86.
- CHURCH, F. F. (1975), "Sex and Salvation in Tertullian", *HThR* 68, 83-101.
- CLARK, E. A. (1995), "Ideology, History and the Construction of "Woman" in Late Ancient Christianity", *JECS* 2.2, 155-184.
- (1998), "The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after "The Linguistic Turn", *ChHist* 67, 5-14.
- (2004), *History, Theory, Text. Historians and the Linguistic Turn*, Cambridge.
- CLARK, G. (1998), "Bodies and Blood: Late Antique Debate on Martyrdom, Virginity and Resurrection", en D. Montserrat, *Changing the Bodies, Changing Meanings, Studies of the Human Body in the Antiquity*, Londres y Nueva York, 99-115.
- (2004 [ed. or. 2000]), *Christianity and Roman Society*, Cambridge.
- CLARK, S. B. (1980), *Man and Woman in Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*, Michigan.
- COBB, L. S. (2003), *Dying to Be Men: The Function of Gendered Language in Early Christian Martyrologies*, University of North Carolina, Chapel Hill.
- (2008), *Dying to Be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*, Nueva York.
- (2009), "Real Women or Objects of Discourse? The Search for Early Christian Women", *Religion Compass* 3.3, 379-94.

- COHEN, D. (1989), "Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens", *G & R* 36.1, 3-15.
- COLIN, J. (1964), *L'Empire des Antonins et les martyrs Gaulois de 177*, Bonn.
- CONDE GUERRI, M. E. (1986), "La mujer ideal en el *Pedagogo* de Clemente Alejandrino", *Helmántica* 37.112-114, 337-354.
- CONSOLINO, F. E. (1984), "Modelli di santità femminile nelle piu antiche Passioni romane", *Augustinianum* 24, 83-113.
- (1992), "La donna negli *Acta Martyrum*", en U. Mattioli (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Génova, 95-117.
- CONSTANTINO, S. (2005), *Female Corporeal Performances: Reading the Body in Byzantine Passions and Lives of Holy Women*, Uppsala.
- CONWAY, N. (2016), *Perpetua's Rhetorical Narrative*, Villanova University (Filadelfia).
- COON, L. L. (1997), *Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*, Filadelfia.
- COOPER, K. (1995), "A Saint in Exile: the Early Medieval Thecla at Rome and Meriamlik", *Hagiographica* 2, 1-23.
- (1996), *The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Londres.
- (1998), "The Voice of the Victim: Gender, Representation and Early Christian Martyrdom", *BRL* 80.3, 147-157.
- (2005), "Ventriloquism and the Miraculous: Conversion, Preaching, and the Martyr *Exemplum* in Late Antiquity", en K. Cooper y J. Gregory (eds.), *Signs, Wonders and Miracles: Representations of the Divine Power in the Life of the Church*, Chippenham (Inglaterra), 22-45.
- (2013), "The Bride of Christ, the "Male Woman," and the Female Reader in Late Antiquity", en J. Bennett y R. Carras (eds.), *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford, 529-544.
- (2011) "A Father, a Daughter and a Procurator: Authority and Resistance in the Prison Memoir of Perpetua of Carthage", *Gender & History* 23, 685-702.
- (2014 [ed. or. 2013]), *Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women*, Nueva York.
- COOPER-WHITE, P. (1995), *The Cry of Tamar: Violence Against Women and the Church's Response*, Minneapolis (Minnesota).
- CORLEY, K. E. (1993), *Private Women, Public Meals: Social Conflicts in the Synoptic Tradition*, Massachusetts.

- (2002), *Woman & the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa (California).
- CORSINI, E. (1975), "Proposte per una lettura della "Passio Perpetuae", en M. Pellegrino, *Forma Futuri: Studi in onore del card. Pellegrino*, Turín, 481-541.
- CORTÉS TOVAR, R. (1984), "Apocolocyntosis de Séneca. Estado de la cuestión", *Anuario de Estudios Filológicos* 8, 75-93.
- (2005), "Indignación satírica contra las mujeres romanas y sus pasiones: la misoginia en Juvenal", en M. González González y A. Pedregal (eds.), *Venus sin espejo: Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 139-160.
- CUNNINGHAM, M. P. (1963), "The Nature and Purpose of the *Peristephanon*", *SEJG* 14, 40-45.
- CURRAN, J. (2000), *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century*, Oxford.
- D' ANGELO, M. R. (1999), "Reconstructing "Real" Women in Gospel Literature: The Case of Mary Magdalene", en R. S. Kraemer y M. R. D' Angelo (eds.), *Women & Christian Origins*, Oxford, 105-128.
- D' ALES, A. (1907), "L' auteur de la *Passio Perpetuae*", *Revue d'histoire ecclésiastique* 8, 3-18.
- DAGRON, G. (1978), *Vie et miracles de Sainte Thècle*, Bruselas.
- DALVIT, M. (2009), "*Virgines speciosae et castimonialae. Analisi della Passio SS. Maximae, Donatillae et Secundae*", *Annali di scienze religiose* 2, 115-162.
- DALY, M. (1984), *Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy*, Boston.
- DANIÉLOU, J. (1961), *Les symboles chrétiens primitifs*, París.
- (1974, [ed. or. 1961]), *The Ministry of Women in the Early Church*, Londres.
- DAVIES, S. L. (1980), *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, California.
- (1983), *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, Nueva York.
- DAVIS, S. J. (2000), "A "Pauline" Defense of Women's Right to Baptize? Intertextuality and Apostolic Authority in the *Acts of Paul*", *JECSA* 8.3, 453-459.
- (2001), *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Nueva York.
- DAVIS, S. L. (2015), "From Women's Piety to Male Devotion: Gender Studies, the *Acts of Paul and Thecla*, and the Evidence of an Arabic Manuscript", *HThR* 108.4, 579-593.
- DE CHURRUCA, J. (1998), *Cristianismo y mundo romano. Colección de artículos sobre el tema*, Bilbao.

- (2009), *Cristianismo y mundo romano. Nuevos estudios*, Madrid.
- DE CUENCA, L. A. (1991), *El héroe y sus máscaras*, Madrid.
- DE ROSSI, G. B. (1885), *Bullettino di Archeologia Cristiana*.
- DE SMEDT, C. (1890), "Passiones tres martyrum africanorum: SS. Maximae, Donatillae, et Secundae, S. Typasii veterani et S. Fabii vexilliferi", *AB* 9, 107-134.
- DECRET, F. (2009), *Early Christianity in North Africa*, Oregon.
- DEHANDSCHUTTER, B. (2005), "A Community of Managers: Religious Identity and the Case of the Martyrs of Lyons and Vienne", en J. Leemans (ed.), *More than a Memory. The Discourse of the Construction of Christian Identity in the History of Christianity*, Lovaina, 3-22.
- DELCOURT, M. (1961), *Hermaphrodite: Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, Indiana.
- DELEHAYE, H. (1907), "Le témoignage des martyrologes", *AB* 26, 78-160.
- (1912), *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas.
- (1921), *Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruselas.
- (1923), "Les Passions des martyrs d' Égypte", *AB* 40, 114-154.
- (1927), *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruselas.
- (1934), *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruselas.
- (1936), "Contributions récentes à l'hagiographie de Rome et d'Afrique", *AB* 54, 265-316.
- DEMAROLLE, J. M. (1970), "Les femmes chrétiennes vues par Porphyre", *JbAC* 13, 42-47.
- DIVJAK, J. y WISCHMEYER, W. (2001), "Perpetua felicitate oder Perpetua und Felicitas? Zu ICKarth 2, 1", *WS* 114, 613-627.
- DIXON, S. (1984), "Infirmity sexus: Womanly Weakness in Roman Law", *RHD* 52, 343-371.
- DIXON, S. (1992), *The Roman Family*, Baltimore y Londres.
- DODDS, E. R. (1965), *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge.
- DORAN, R. (1980), "The Martyr: A Synoptic View of the Mother and her Seven Sons", en J. J. Collins y G. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Peoples and Paradigms*, Chicago, 189-121.

- DROGE, A. J. y TABOR, J. D. (1992), *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, Nueva York.
- DRONKE, P. (1984), *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua to Marguerite Porete*, Cambridge.
- DUFOURCQ, A. (1900), *Étude sur les Gesta Martyrum romains*, París.
- DUNN, G. D. (2006), "Cyprian and Women in a Time of Persecution", *Journal of Ecclesiastical History* 57.2, 205-225.
- DUNN, P. W. (1996), *The Acts of Paul and the Pauline Legacy in the Second Century*, Cambridge.
- EGGER, B. (1994), "Looking at Chariton's Callirhoe", en J. R. Morgan y R. Stoneman, *Greek Fiction: The Greek Novel in Context*, Londres, 31-48.
- EIGLER, U. (2006), "Exitus illustrium virorum", en C. F. Salazar et al. (eds.), *Brill's New Pauly*. (www.brill.online.com).
- EISEN, U. (2000), *Women Officeholders in Early Christianity. Epigraphical and Literary Studies*, Collegeville.
- ELLIOTT, A. G. (1987), *Roads to Paradise: Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover y Londres.
- ELLIOTT, J. K. (1993), *The Apocryphal New Testament*, Oxford.
- ENGEL, D. M. (2003), "Women's Role in the Home and the State: Stoic Theory Reconsidered", *HSCP* 101, 267-268.
- ENNABLI, L. (1986), "Les inscriptions chrétiennes de Carthage et leur apport pour la connaissance de la Carthage chrétienne", en A. Mastino (ed.), *L'Africa romana: Atti del III convegno di studio Sassari, 13-15 dicembre 1985*, Sassari, 189-201.
- ESCH-WERMELING, E. (2008), *Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlektur in den Theklaakten*, Münster.
- FÁBREGA, A. (1953a), *Pasionario Hispánico*, Madrid.
- (1953b), *Santa Eulalia de Barcelona. Revisión de un problema histórico*, Roma.
- FARKASFALVY, D. (1992), "Christological Content and its Biblical Basis in the Letter of the Martyrs of Gaul", *SCent* 9.1, 5-25.
- FASOLA, U. M. (1964), "Il complesso catacombale di S. Tecla", *RAC* 40, 19-50.
- FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, C. (2008), "CLE 1988: los tópicos, la literatura y la vida", *Studia Philologica Valentina* 11.8, 153-166.

- FLORIO, R. (2011), *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*, Bahía Blanca.
- FONTAINE, J. (1968), *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Turín.
- (1980), *Études sur la poésie tardive d'Ausone a Prudence*, París.
- FORTNA, R. T. (1976), "Redaction Criticism, NT", *IDBSupp*, 733-735.
- FOUCAULT, M. (1979 [ed. or. 1975]), *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*, Nueva York.
- FRANCHI DE' CAVALIERI, P. (1902), *Nuove note agiografiche. Studi e testi 9*, Roma.
- (1903), "Le reliquie dei martiri scillitani", *RQA* 17, 209-221.
- (1935), *Della Passio sanctarum Maximae, Donatillae et Secundae. Note Agiografiche VIII. Studi e Testi 65*, Ciudad del Vaticano.
- (1962), *Scritti agiografici, vol. 1, Studi e testi 221*, Ciudad del Vaticano.
- FRANKFURTER, D. (2009), "Martirology and the Prurient Gaze", *J ECS* 17.2, 215-245.
- FRANZ, M. L. Von (1951), "Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung", en C.G. Jung, *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zürich, 387-496.
- FREND, W. H. C. (1965), *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford.
- (1993), "Blandina and Perpetua: Two Early Christian Heroines", en D. M. Scholer (ed.), *Women in Early Christianity*, Nueva York y Londres, 167-177.
- FRIDH, A. (1968), *Le problème de la passion des saintes Perpétue et Félicité*, Estocolmo.
- FRILINGOS, C. A. (2003), "Sexing the Lamb", en S. D. Moore y J. C. Anderson (eds.), *New Testament Masculinities*, Atlanta, 297-313.
- FÜHRER, J. (1894), *Zur Felicitasfrage*, Leipzig.
- FUTRELL, A. (1999), *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*, Austin (Texas).
- GADDIS, M. (2005), *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, California.
- GAMBLE, H. (1995), *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven (Connecticut).
- GARBARINO, C. (2010), *Resurrecting the Martyrs: The Role of the Cult of the Saints, A.D. 370-430*, Louisiana State University Baton Rouge (Louisiana).

- GARCÍA GUAL, C. (1990), “El crepúsculo de la filosofía pagana: las *Meditaciones* de Marco Aurelio”, en J. M. Candau, F. Gascó y A. Ramirez de Verger (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, 1-24.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, C. (1966), *El culto a los santos en la España romana y visigoda*, Madrid.
- GARCÍA VILLADA, Z. (1923), “La vida de Santa Helia: ¿Un tratado priscilianista contra el matrimonio?”, *Estudios eclesiásticos* 2, 270-279.
- (1936), *Historia eclesiástica de España*, vol. 3, Madrid.
- GARNSEY, P. (1970), *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*, Oxford.
- GASCÓ, F. (1990), “El asalto a la razón en el siglo II d. C”, en J. M. Candau, F. Gascó y A. R. Verger (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid, 25-54.
- GEORGER, A. (1993), “La antigua Iglesia de África del Norte”, en H. Teissier y R. Lourido (coords.), *El cristianismo en el norte de África*, Madrid, 19-36.
- GIBBON, E. (2008, [ed. or. 1776-1789]), *The History of Decline and Fall of the Roman Empire*. Ed. de D. Widger, www.gutenberg.org.
- GIL, J. (2000), “La Pasión de Santa Eulalia”, *Habis* 31, 403-416.
- GIORDANO, O. (1966), *I cristiani nel III secolo. L'Editto di Decio*, Mesina.
- GLEASON, M. W. (1999), “Truth Contests and Talking Corpses”, en J. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body*, Ann Arbor (Michigan), 287-313.
- GÓMEZ PALLARÈS, J. (1996), “Los *Carmina Latina Epigraphica*, precursores de la primera hagiografía latina”, *RCCM* 38, 261-287.
- GÓMEZ-ACEBO, I. (2005), “Introducción”, en I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 13-20.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, N. (2005), “El triunfo de la pureza: Santa Inés de Roma”, en M. González González y A. Pedregal, *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 243-284.
- GORER, G. (1965, [ed. or. 1955]), *Death, Grief, and Mourning in Contemporary Britain*, Londres.
- GRANT, R. M. (1985), “A Woman of Rome: Justin, *Apol.* 2, 2”, *ChHist* 54, 451-472.
- GREGOIRE, H.; ORGELS, P. y MOREAU, J. (1961), “Les Martyres de Pionios et de Polycarpe”, *Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique* 47, 72-83.
- GRIFFIN, M. H. (2002), *Martyrdom as a Second Baptism: Issues and Expectations for the Early Christian Martyrs*, University of California, Los Angeles.
- GRIG, L. (2004), *Making Martyrs in Late Antiquity*, Londres.

- GUERREIRO, R. (1992), "Un archétype ou des archétypes du passionnaire hispanique ? Prudence et le métier d'hagiographie", en VV. AA., *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine, à l'occasion de son 70e anniversaire, par ses élèves, amis et collègues*, vol. 1, Paris, 15-27.
- GUILLAUMIN, M.-L. (1972), "Une jeune fille qui s'appelait Blandine aux origines d'une tradition hagiographique", en J. Fontaine y C. Kannengieser (eds.), *Epektasis: Mélanges Patristiques Offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris, 93-98.
- HABERMEHL, P. (2004), *Perpetua un der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Berlín.
- HABICHT, C. (1976), *Makkabäerbuch. Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Gütersloh.
- HAGG, T. (1994), "Orality, Literacy and the "Readership of the Early Greek Novel", en R. Eriksen (ed.), *Contexts of Pre-Novel Narrative*, Berlín y Nueva York, 47-81.
- HALL, S. G. (1993), "Women Among the Early Martyrs", en D. Wood (ed), *Martyrs and Martyrologies: Papers Read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Oxford y Cambridge, 1-21.
- HARLOW, B. (1987), *Resistance Literature*, Nueva York.
- HARNACK, A. V. (1904), *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, vol. 2, Leipzig.
- HARRILL, J. A. (2003), "The Domestic Enemy: A Moral Polarity of Household Slaves in early Christian Apologies and Martyrdoms", en D. Balch y K. Osiek, *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Michigan, 231-254.
- HARRIS, J. R. - GIFFORD, S. K. (1890), *The Acts of the martyrdom of Perpetua and Felicitas. The Original Text, Now First Edited from a ms. in the Library of the Convent of the Holy Sepulchre at Jerusalem*, Londres.
- HARRIS, J. (1999), *Constructing the Judge: Judicial Accountability and the Culture of Criticism in Late Antiquity*, Londres y Nueva York.
- HARVEY, S. A. (2008), "Martyr Passions and Hagiography", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 603-627.
- HAYNE, L. (1994), "Thecla and the Church Fathers", *VChr* 48, 209-218.
- HEFFERNAN, T. J. (1988), "The Passion of Saints Perpetua and Felicitas and the imitatio Christi", en T. J. Heffernan (ed.), *Sacred Biography: Saints and their Biographers in the Middle Ages*, Nueva York, 185-230.
- (1995), "Philology and Authorship in the *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*", *Traditio* 50, 315-325.
- HENDERSON, W. J. (1983), "Violence on Prudentius' *Peristephanon*", *Akroterion* 28, 84-92.

- HENERY, J. L. (2011), *Early Christian Sex Change. The Ascetical Context of "Being Made Male" in Early Christianity*, Marquette University, Milwaukee.
- HEYMAN, G. P. (2004), *The Power of Sacrifice: Roman and Christian Discourses in Conflict*, Syracuse University, Syracuse (Nueva York).
- HILL, S. (1996), *The Early Byzantine Churches of Cilicia, and Isauria*, Birmingham, 1996.
- HOLMES, M. W. (1999), *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, Michigan.
- (2005), "The Martyrdom of Polycarp and the New Testament Passion Narratives", en A. Gregory y C. Tuckett (eds.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford, 407-432.
- HOLUM, K. (1982), *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley (California).
- HOPKINS, K. (1998), "Christian Numbers and its Implications", *JECS* 6, 185-226.
- (1999), *A World Full of Gods: The Strange Triumph of Christianity*, Nueva York.
- JACKSON-MCCABE, M. (2010), "Women and Eros in Greek Magic and the Acts of Paul and Thecla", en S.P. Ahearne-Kroll, J. K. Kelhoffer y P. A. Holloway (eds.), *Women and Gender in Ancient Religion: Interdisciplinary Approaches*, Tubinga, 267-278.
- JACOBS, A. S. (2000), "Writing Demetrias: Ascetic Logic in Ancient Christianity", *ChHist* 69.4, 719-748.
- JENSEN, A. (1995), *Thekla, die Apostolin: Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Friburgo, 1995.
- (1996), *God's Self-Confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville (Kentucky).
- (1999 [ed. or. 1995]), *Thekla – Die Apostolin: Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Gütersloh.
- JOHNSON, S. F. (2006), *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*, Washington.
- JONES, C. (1993), "Women, Death and Law during the Christian Persecutions", *Studies in Church History* 30, 23-34.
- JONES, H. (2009), "Agnes and Constantia: Domesticity and Cult Patronage in the *Passion of Agnes*", en K. Cooper y J. Hillner (eds.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome (300-900)*, Cambridge, 115-139.
- JOSLYN-SEMIATKOSKI, D. (1959), *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*, Nueva York.
- JUNGMAN, J. A. (1959), *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, Londres.
- KAZHDAN, A. (1990), "Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries", *Dumbarton Oaks Papers* 44, 131-143.

- KELHOFFER, J. (2010), "A Tale of Two Markan Characterizations. The Exemplary Woman Who Anointed Jesus' Body for Burial (14:3–9) and the Silent Trio Who Fled the Empty Tomb (16:1–8)", en S. Ahearne-Kroll, P. Holloway y J. Kelhoffer (eds.), *Women and Gender in Ancient Religion: Interdisciplinary Approaches*, Tubinga, 85-98.
- KELLEY, N.(2006), "Philosophy as Training for Death: Reading the Ancient Christian Martyr Acts as Spiritual Exercises", *ChHist* 75.4, 723-747.
- KELLY, J. N. D. (1998), *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, Londres.
- KELLY, J. (1975/76), "The Social Relation of the Sexes: Methodological Implications of Women's History", *Signs* 1, 809-823.
- KENNEDY, D. (2014), *Blood Sacrifice: The Connection Between Roman Death Rituals and Christian Martyrdom*, The University of Southern Mississippi, Mississippi.
- KENNETH, B. y STEINHAUSER, K. B. (1997), "Augustine's Reading of the *Passio Sanctarum Perpetuae at Felicitatis*", *Studia Patristica* 33, 244-249.
- KETTEL, J. V. (1957), "Martyrium und Eucharistie", *Geileb* 30, 34-46.
- KING, K. L. (2008), "Which Early Christianity?", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 66-84.
- KIRSCH, J. P. (1909), "St. Felicitas", en *The Catholic Encyclopaedia*, Nueva York. (www.newadvent.org).
- KLASSEN, W. (1984), "Musonius Rufus, Jesus and Paul: Three First-Century Feminists", en P. Richardson y J. Hurd (eds.), *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare*, Waterloo, 185-204.
- KLAWITER, F. C. (1980), "The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism", *ChHist* 49, 251-261.
- KOESTER, H. (1983), "Three Thomas Parables", en A. H. B. Logan y A. J. M. Wedderburn (eds.), *The New Testament and Gnosis: Essays in Honor of Robert McL. Wilson*, Edimburgo, 195-203.
- KONSTAN, D. (1994), *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novels and Related Genres*, Princeton.
- KOVACS, J. S. (2010), "Becoming the Perfect Man: Clement of Alexandria on the Philosophical Life of Women", en S.P. Ahearne-Kroll, J. K. Kelhoffer y P. A. Holloway (eds.), *Women and Gender in Ancient Religion: Interdisciplinary Approaches*, Tubinga, 389-413.
- KRAEMER, R. S. Y LANDER, S. L. (2000), "Perpetua and Felicitas", en P. F. Esler (ed.), *The Early Christian World*, vol. 2, Londres y Nueva York, 1048-1068.
- KRAEMER, R. (1989), "Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo on the Therapeutrides", *Signs* 14, 342-370.

- (1992), *Her Share of the Blessings. Women's Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Oxford.
- (2004), *Women's Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook*, Oxford.
- (2008), "Women and Gender", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 465-492.
- (2011), *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford.
- KRAFT, H. (1980), "Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus", en E. Dassmann y K. S. Frank (eds.), *Pietas: Festschrift für Bernhard Kötting*, München, 250-266.
- KRAWIEC, R. (2008), "Asceticism", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 764-785.
- KUBIAK, D. P. (1998), "Epic and Comedy in Prudentius' Hymn to Eulalia (*Peristephanon* 3)", *Philologus* 142, 308-325.
- KÜHNE, V. (2009), "Reas y víctimas", en E. Höbenreich y V. Kühne (dirs.), *Las mujeres en la Roma antigua. Imágenes y Derecho*, Lecce, 97-163.
- KÜNG, H. (2002, [ed. or. 2001]), *La mujer en el cristianismo*, Madrid. .
- KYLE, D. G. (2001, [ed. or. 1998]), *Spectacles of Death in Ancient Rome*, Londres y Nueva York.
- LAMPE, G. W. H. (1961), *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford.
- LANATA, G. (1973), *Gli atti dei martiri come documenti processuali*, Milán.
- LANE FOX, R. (1987), *Pagans and Christians: In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Nueva York.
- (1994), "Literacy and Power in the Early Christianity", en A. K. Bowsman y G. Woolf (eds.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge, 126-148.
- LANERY, C. (2014), "La légende de sainte Agnès: quelques réflexions sur la genèse d'un dossier hagiographique (IVe-VIe s.)", *Mélanges de l'École française de Rome*, 126.1.
- LAQUEUR, T. (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge.
- LAVARENNE, M. (1951), *Étude sur la langue du poète Prudence*, París.
- LAYTON, B. (1987), *The Gnostic Scriptures*, Garden City (Nueva York).
- LAZZATI, G. (1956), *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turín.
- LE GOFF, J. (1984, [1981]), *The Birth of Purgatory*, Chicago.

- LECLERCQ, H. y CABROL, F. (1907-53), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, París.
- LEFKOWITZ, M. R. y FANT, M. B. (1977), *Women in Greece and Rome*, Toronto.
- LEFKOWITZ, M. R. (1976), "The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom", *Journal of the American Academy of Religion* 44.3, 417-421.
- (1981), *Heroines and Hysterics*, Nueva York.
- (1983), "Wives and Husbands", *G & R* 30.1, 31-47.
- (1986), *Women in Greek Myth*, Baltimore, 1986.
- LEHTIPUU, O. (2010), "The Example of Thecla and the Example(s) of Paul. Disputing Women's Role in Early Christianity", en S.P. Ahearne-Kroll, J. K. Kelhoffer y P. A. Holloway (eds.), *Women and Gender in Ancient Religion: Interdisciplinary Approaches*, Tubinga, 349-378.
- LEVINE, A. J. (2008), "Introduction", en y A. J. Levine y M. M. Robbins (eds.), *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Londres y Nueva York, 1-17.
- LEYERLE, B. (2001), *Theatrical Shows and Ascetic Lives: John Chrysostom's Attack on Spiritual Marriage*, Berkeley (California).
- LIEBS, D. (2002), "Nutzung der Justiz zur Werbung für die Sache ihrer Opfer in den Märtyrerprozessen der frühen Christen", en W. Ameling (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, 19-46.
- LIEU, J. (1996), *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edimburgo.
- (2002), *Neither Jew nor Greek? Constructing Early Christianity*, Michigan.
- LIGHTFOOT, J. B. (1889), *The Apostolic Fathers: Ignatius and Polycarp*, vol. 2, Londres.
- LOMANTO, V. (1975), "Rapporti fra la Passio Perpetuae" e passioni africane", en M. Pellegrino, *Forma futuri: Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Turín, 566-586.
- LÓPEZ VILAR, J. y GOROSTIDI PI, D. (2015), "Noves consideracions sobre la inscripció tarraconense de la beata Thecla (segleV)", *Pyrenae* 46.1, 131-146.
- LORAUX, N. (1989, [ed. or. 1985]), *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Madrid, 1989.
- MACDONALD, D. R. (1983), *The Legend and the Apostle. The Battle for Paul in Story and Canon*, Filadelfia.
- MACDONALD, M. Y. (2004, [ed. or. 1996]), *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*, Estella.

- MACMULLEN, R. (1963), *Soldier and Civilian in the Later Roman Empire*, Cambridge.
- (1966), *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest and Alienation in the Empire*, Cambridge.
- MAGGIE KIM, C. W.; ST. VILLE, S. M. Y SIMONAITIS, S. M., (1993), "Introduction", en C. W. M. Kim, S. M. St. Ville y S. M. Simonaitis (eds.), *Transfigurations: Theology and the French Feminists*, Minneapolis (Minnesota).
- MAIER, J. L. (1987), "Le dossier du Donatisme", *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alterchristlichen Literatur* 134, 105-112.
- MALAMUD, M. A. (1989), *A Poetics of Transformation: Prudentius and Classic Mythology*, Londres.
- (1990 "Making a Virtue of Perversity: The Poetry of Prudentius", *Ramus* 19, 64-88.
- MARCOS, M. (1987), "*Mulier sancta et venerabilis, mulier ancilla diaboli* en la correspondencia de San Jerónimo", *SHHA* 4-5, 235-244.
- (2004), "Ley y Religión en el Imperio Cristiano", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 11, 51-68.
- MARINA SÁEZ, R. (2015), "Personajes femeninos de la Roma Antigua en *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona: el ejemplo de Lucrecia", en A. Domínguez Arranz y R. Marina Sáez (eds.), *Género y enseñanza de la Historia. Silencios y ausencias en la construcción del pasado*, Madrid, 293-314.
- MARKSCHIES, C. (2012), "The 'Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis' and Montanism?" en J. N. Bremmer y M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 277-290.
- MARKUS, R. A. (1975), "Church History and Early Church Historians", en D. Baker (ed.), *The Materials, Sources and Methods of Ecclesiastical History*, Oxford.
- MARSHALL, J. W. (2005), "Postcolonialism and the Practice of History", en C. V. Stichele y T. C. Penner (eds.), *Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse*, Leiden, 93-108.
- MARTIN, E. (2006), *Iconic Women: Martyrdom and the Female Body in Early Christianity*, Durham University, Durham.
- MATEO DONET, M. A. (2014), "Las Actas de los Mártires. Una actualización de los documentos sobre los primeros cristianos", *Augustinianum* 54.2, 375-400.
- (2016) "Los mártires cristianos como testimonio de la expansión religiosa en el África romana (ss. I-IV d. C)", *Carthaginensia* 32, 173-189.
- MATTHEWS, S. (2001), "Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography", *Journal of Feminist Studies in Religion* 17, 39-55.

- MAZZUCCO, C. (1989), *E fui fatta maschio: la donna nel Cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Florencia.
- MCINERNEY, M. B. (2003), *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc*, Nueva York.
- MCKECHNIE, P. (1994), "St. Perpetua and the Roman Education in A. D. 200", *AC* 63, 279-291.
- MEEKS, W. A. (1974), "The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity", *HR* 13.3, 165-208.
- (1994, [ed. or. 1993]), *Los orígenes de la moralidad cristiana: los dos primeros siglos*, Barcelona.
- MENTXAKA, R. (2012a), "Género y violencia en las actas de los mártires cristianos", en E. Höbenreich, V. Kühne y F. Lamberti (eds.), *Cisne II: Violencia, proceso y discurso sobre género*, Lecce, 219-250.
- (2012b), "Género y violencia(s) en la *Pasión de Perpetua y Felicidad*", *INDEX - Donne, famiglia e potere in Grecia e a Roma. Studi per Eva Cantarella* 40, 447-474.
- (2018), "Sobre el protagonismo de la mujer en el mundo romano, en particular el cristiano", en M. J. Bravo Bosch, A. Valmaña Ochaíta y R. Rodríguez López (eds.), *No tan lejano. Una visión de la mujer romana a través de temas de actualidad*, Valencia, 299-338.
- MERTENS, C. (1986), "Les premiers martyrs et leurs rêves. Cohésion de l'histoire et des rêves dans quelques "passions latines de l'Afrique du Nord", *Revue d'histoire ecclésiastique* 81, 5-46.
- METHUEN, C. (1999), "The Virgin Widow. A Problematic Social Role for the Early Church?", en E. Ferguson (ed.), *Christianity and Society: The Social World of Early Christianity*, Nueva York, 63-76.
- MEYER, W. (2006), *The Cult of the Saints*, Crestwood (Nueva York).
- MILES, M. (1989), *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Boston.
- MILLAR, F. (2002), "Condemnation to Hard labour in the Roman Empire, from the Julio-Claudians to Constantine", en F. Millar, H. Cotton y G. M. Rogers, *Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, Chapel Hill (Carolina del Norte), 120-150.
- MILLAR, F. (1973), "Musurillo's Acts of the Christian Martyrs", *JThS*, 1.1, 239-243.
- MOHRMANN, C. (1961-65), *Études sur le latin des chrétiens*, 3 vols., Roma.
- MONCEAUX, P. (1901-23), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, París.
- MONTSERRAT, D. (1998), "Introduction", en D. Montserrat (ed.), *Changing Bodies, Changing Meanings. Studies on the Human Body in Antiquity*, Londres, 1-9.

- MOORE, S. D. Y ANDERSON, J. C. (1998), "Taking It Like a Man: Masculinity in *4 Maccabees*", *JBL* 117, 249-273.
- MORA-LEBRUN, F. (1994), *L'Énéide Médiévale et la Chanson de Geste*, París.
- MORIARTY, R. (1998), "Playing the Man. The Courage of Christian Martyrs, Translated and Transposed", *Studies in Church History* 34, 1-11.
- MORICCA, U. (1924), *Storia della letteratura latina cristiana*, vol. I, Turín.
- MORIN, G. (1911), "Étude d'ensemble sur Arnobe le Jeune", *RBen* 28, 154-190.
- (1913), *Études, textes et découvertes*, París.
- MOSCHOS, J. (1987), *The Spiritual Meadows*, Michigan.
- MOSS, C. R. (2008), *Gods, Lords and Kings: The Characterization of the Martyrs in the Early Christian Acta Martyrum*, Yale University, New Haven (Connecticut).
- (2010a), "On the Dating of Polycarp: Rethinking the Place of the *Martyrdom of Polycarp* in the History of Christianity", *Early Christianity* 1.4, 539-574.
- (2010b), "Blood Ties, Martyrdom, Motherhood and Family in the *Passion of Perpetua and Felicity*", en S.P. Ahearne-Kroll, J. K. Kelhoffer y P. A. Holloway (eds.), *Women and Gender in Ancient Religion: Interdisciplinary Approaches*, Tubinga, 183-202.
- (2012), *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven (Connecticut) y Londres.
- (2013), *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*, Nueva York.
- NARDI, C. (1980), "A proposito degli atti del martirio di Bernice, Prosdoce e Domnina", *Civiltà classica e cristiana* 1, 243-257.
- NAUTIN, P. (1961), *Lettres et écrivains chrétiens des II et IIIeme siècles*, París.
- NELSON, B. J. (2014), *Mothers in Early Christian Martyr Narratives*, Claremont Graduate University, California.
- NEYREY, J. H. (1990), "Mary: Mediterranean Maid and Mother in Art and Literature", *Biblical Theology Bulletin* 20, 65-75.
- NORRIS, R. A. (2004), "Apocryphal Writings and the Acts of the Martyrs", en F. Young, L. Ayres y A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge, 28-35.
- NÚÑEZ PAZ, M^a I. (2015), "Auctoritas y mujeres romanas. ¿Ejercicio o sumisión?", *ARENAL* 22.2, 347-387.

- NUSSBAUM, M. N. (2004), *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton (Nueva Jersey) y Oxford.
- O'HOGAN, C. (2016), *Prudentius and the Landscapes of Late Antiquity*, Oxford.
- OSIEK C. y MACDONALD, M. (2006), *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity*, Minneapolis (Minnesota).
- OSIEK, C. y MADIGAN, K. (2005), *Ordained Women in the early Church: A Documented History*, Londres.
- OSIEK, C. (2002), "Perpetua's Husband", *J ECS* 10.2, 287-290.
- (2003), "Female Slaves, Porneia and the Limits of Obedience", en D. Balch y C. Osiek (eds.), *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids (Michigan), 255-274.
- PAGOLA, J. A. (2007), *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid.
- PALMER, A. M. (1989), *Prudentius on the Martyrs*, Oxford.
- PAÑEDA, B. y ALVAR, J. (2018), "De la constatación testimonial a la Agency. Para una historiografía de la recepción de Mater Magna y Atis en Hispania", *Revista de historiografía* 28, 95-118.
- PARVEY, C. F. (1974), "The Theology and Leadership of Women in the New Testament", en R. R. Ruether (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, Michigan.
- PARVIS, S. (2009), "Perpetua", *Expository Times* 120, 365-372.
- PASCOE, S. L. (2007), *Pionius as Martyr and Orator. A Study of the Martyrdom of Pionius*, University of Manitoba, Winnipeg (Canadá).
- PATLAGEAN, E. (1968), "À Byzance. Ancienne hagiographie et histoire sociale", *Annales* 23, 106-126.
- (1976), "L'histoire de la femme desaguée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance", *Studi Medievali*, 3.17, 597-623.
- PATTERSON, O. (1991), *Freedom in the Making of Western Culture*, Nueva York.
- PATTERSON, S. J. (1993), *The Gospel of Thomas and Jesus*, Sonoma (California).
- PEDREGAL, A. (1992), "El culto a los mártires: una herencia de advocación mágica de los héroes", en J. Alvar et alii (coords.), *Héroes, semidioses y daimones*, Madrid, 345-359.
- (1998), "Los cristianos ante la familia: Renuncia o afirmación", *Arys* 1, 259-277.
- (2000), "Las mártires cristianas: Género, violencia y dominación del cuerpo femenino", *SHHA* 18, 277-294.

- (2004), "La Historia de las Mujeres y el Cristianismo Primitivo. Apuntes para un balance historiográfico", en M. J. Dueñas Cepeda, M. I. del Val Valdivieso y C. de la Rosa Cubo (coords.), *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Valladolid, 201-228.
- (2005), "La *mulier virilis* como modelo de perfección en el cristianismo primitivo", en I. Gómez Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 141-168.
- (2007), "Ancilla dei. El discurso cristiano sobre la sumisión femenina", *SHHA* 25, 417-434.
- PELLEGRINO, M. (1958), "L'imitation du Christ dans les *Acts des Martyrs*", *La Vie Spirituelle* 98, 38-54.
- PENNA, R. (1994, [ed. or. 1991]), *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao.
- PÉREZ DE URBEL, J. (1926), "Origen de los himnos mozárabes", *Bulletin Hispanique* 28, 5-21; 113-139; 209-245; 305-320.
- PERKINS, J. (1994), "The Passion of Perpetua", *Latomus* 53.4, 837-847.
- (1995), *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Londres.
- (2007), "The Rethoric of the Maternal Body in the Passion of Perpetua", en T. Penner y C. V. Stichele (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, Leiden y Boston, 313-332.
- PERVO, R. (2010), *The Making of Paul: Constructions of the Apostle in Early Christianity*, Minneapolis (Minnesota).
- PETRUCCIONE, J. (1990), "The Portrait of St. Eulalia of Merida in Prudentius' *Peristephanon* 3", *AB* 109, 81-104.
- PETTERSEN, A. (1987), "Perpetua: Prisoner of Conscience". *VChr* 41.2, 139-153.
- PFITZNER, V. C. (1967), *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden.
- PICARD, C. (1959), *La civilisation de l'Afrique romaine*, París.
- PIETRI, C. (1976), *Roma christiana: recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Roma.
- PIÑERO, A. (2006), *Introducción al Nuevo Testamento*, Madrid.
- (2007), *Cristianismos derrotados. ¿Cuál fue el pensamiento de los primeros cristianos heréticos y heterodoxos?*, Madrid.
- (2009), *Todos los Evangelios*, Madrid.

- PIÑERO, A. - DEL CERRO, G. (eds.) (1994), *Hechos Apócrifos de los Apóstoles*, vol. 2, Madrid.
- PIZZOLATO, L. F. (1980), “Note alla “Passio Perpetuae et Felicitatis”, *VChr* 34.2, 105-119.
- PLÁCIDO, D. (2005), “La construcción cultural de lo femenino en el mundo clásico”, en M. González González y A. Pedregal (eds.), *Venus sin espejo: Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Oviedo, 17-32.
- POMEROY, S. B. (2007, [ed. or. 1975]), *Godesses, Whores, Wives, & Slaves. Women in Classical Antiquity*, Kent.
- POTTER, S. D. (1993), “Martyrdom as Spectacle”, en R. Scodel (ed.), *Theater and Society in the Classical World*, Michigan, 53-88.
- PRINZIVALLI, E. (2001), “Perpetua the Martyr”, en A. Fraschetti, *Roman Women*, Chicago, 118-140.
- PROKES, M. T. (1996), *Toward a Theology of the Body*, Edimburgo.
- PROTOMÁRTIR VAQUERO, S. (1984), “El poema de Eulalia de Mérida en Aurelio Prudencio (*Peristephanon* III)”, *Revista de estudios extremeños* 40. 2, 371-386.
- QUADRATO, R. (2001), “*Infirmitas sexus e levitas animi*: il sesso “debole” nel linguaggio dei giuristi romani”, en F. Sini y R. Ortu (eds.), *Scientia iuris linguaggio nel sistema giuridico romano*, Milán, 155-194.
- QUASTEN, J. (1961), *Patrología. Hasta el Concilio de Nicea*, vol. 1, Madrid.
- QUENTIN, H. (1921), “La liste des martyrs de Lyon de l’an 177”, *AB* 39, 113-138.
- RABY, F. J. E. (1953), *A History of Christian Latin Poetry: From the Beginning to the Close of the Middle Ages*, Oxford.
- RADER, R. (1981), “The Martyrdom of Perpetua: A Protest Account of Third-Century Christianity”, en P. Wilson-Kastner *et alii*, *A Lost Tradition: Women Writers of the Early Church*, Lanham, 1-33.
- RADERMACHER, L. (1916), *Hippolytos und Thekla: Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Viena.
- RAJAK, T. (1997), “Dying for the Law: The Martyr’s Portrait in Jewish-Greek Literature”, en M. J. Edwards y S. Swain (eds.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, 39-68.
- (2014), “The Maccabean Mother between Pagans, Jews and Christians”, en C. Harrison, C. Humfress e I. Sandwell (eds.), *Being Christian in Late Antiquity*, Oxford.
- RAUSCHEN, G. (1897), *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen. Versuch einer Erneuerung der Annales Ecclesiastici des Baronius für die Jahre 378-395*, Friburgo.

- REBILLARD, É. (2008), "The West (2): North Africa", en S. A. Harvey y D. G. Hunter, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 303-322.
- REYNOLDS, L. N. (2009), *Violating the Body's Envelope: The Effects of Violence and Mutilation in Four Poems of Prudentius's Peristephanon*, University of Adelaide, Adelaide (Australia).
- RHEE, H. (2005), *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries. The Apologies, Apocryphal and Martyr Acts*, Londres y Nueva York.
- RIDDLE, D. W. (1931), *The Martyrs: A Study in Social Control*, Chicago.
- RIESCO, P. (1995), *Pasionario Hispánico*, Sevilla.
- RILEY, G. J. (1997), "Words and Deeds: Jesus as Teacher and Jesus as Pattern of Life", *Harvard Theological Review* 90, 427-436.
- RIVAS, F. (2005), "La mujer cristiana en el Norte de África (siglo III)", en I. Gómez-Acebo (ed.), *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 211-262.
- (2008), *Desterradas hijas de Eva: Marginación y protagonismo de la mujer en el cristianismo primitivo*, Madrid.
- RIVERO GARCÍA, L. (1997), *La poesía de Prudencio*, Huelva.
- ROBERT, L. (1978), "Documents d'Asie Mineure", *BCH* 102.1, 395-543.
- (1982), "Una visión de Perpétue martyre à Carthage en 203", *CRAI* 2, 229-276.
- ROBERTS, M. (1988), "The Treatment of Narrative in Late Antique Literature", *Philologus* 132.2, 181-195.
- (1993), *Poetry and the Cult of the Martyrs*, Ann Harbor.
- ROBINSON, J. A. (1891), *The Passion of St. Perpetua together with an Appendix containing the Original Latin Text of the Scillitan Martyrdom*, Cambridge.
- RODRÍGUEZ HERRERA, I. (1981), "Poeta Christianus. Esencia y misión del poeta cristiano en la obra de Prudencio", *Helmántica* 32, 5-184.
- ROMANACCE, F. X. (2014), "La "condamnation" au bordel dans les sources antiques", *Mélanges de l'École française de Rome* 126. En línea : <https://journals.openedition.org/mefrm/1733>
- RONSE, E. (2006), "Rhetoric of Martyrs. Listening to Saints Perpetua and Felicitas", *JECS* 14, 283-327.
- (2007), *Rethoric of Martyrs: Transmission and Reception History of the Passion of Saints Perpetua and Felicitas*, University of Victoria, Victoria (Canadá).
- ROSEN, K. (1997), "Passio Sanctae Crispinae", *Antike und Christentum. Kultur und Religions-geschichtliche Studien* 40, 106-125.

- ROSS, J. (1995), "Dynamic Writing and Martyrs' Bodies in Prudentius' *Peristephanon*", *JECS* 3.3, 325-355.
- ROSSI, M. A. (1984), "The Passion of Perpetua, Everywoman of Late Antiquity", en R. Smith y J. Lounibos (eds.), *Pagan and Christian Anxiety: A Response to E. R. Dodds*, Lanham, 53-86.
- ROUSELLE, R. (1987), "The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr", *Journal of Psychohistory* 14, 193-206.
- ROUSSEAU, P. (1995), "Learned Women and the Development of a Christian Culture in Late Antiquity", *Symb. Osl.* 70, 116-147.
- RUSSELL, L. (1985), *Feminist Interpretation of the Bible*, Filadelfia.
- SALISBURY, J. E. (1991), *Church Fathers and Independent Virgins*, Londres.
- (1997), *Perpetua's Passion: The Death and Memory of a Young Roman Woman*, Nueva York.
- (2004), *The Blood of the Martyrs: Unintended Consequences of Ancient Violence*, Nueva York.
- SALZMAN, M. R. (2008), "Pagans and Christians", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 186-202.
- SAN BERARDINO, J. (1996), "Eulalia Emeritam suam amore colit: consideraciones en torno a la fiabilidad de un testimonio prudenciano (Pe. 3.186-215)", *Habis* 27, 205-223.
- SANDERS, G. (1991), *Lapides Menores. Païens et Chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza.
- SANTOS, N. (1994-95), "Decio y la persecución anticristiana", *Memorias de Historia Antigua* 13-14, 143-181.
- SAXER, V. (1984), *Atti dei martiri dei primi tre secoli*, Padua.
- (1990), *Dictionnaire Encyclopedique du Cristianisme Ancien*, vol. II, París.
- SCHEID, J. (1991), "Extranjeras indispensables. Las funciones religiosas de las mujeres en Roma", en G. Duby y M. Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, vol. 1, Madrid.
- SCHLEGEL, G. D. (1943), "The *Ad Martyras* of Tertullian and the Circumstances of its composition", *The Downside Review* 61, 125-128.
- SCHÜRER, E. (1979, [ed. or. 1886-91]), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. 2, Londres.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, E. (1989, [ed. or. 1983]), *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*, Bilbao.

- SCOTT, J. W. (1986), "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *AHR* 91.5, 1053-1075.
- SCOTT, J. (1990), *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven (Connecticut).
- SEESGOOD, R. P. (2007), *Competing Identities. The Athlete and the Gladiator in Early Christian Literature*, Nueva York.
- SHAW, B. D. (1993), "The Passion of Perpetua", *P&P* 139.1, 3-45.
- (1996), "Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs", *JECS* 4.3, 269-312.
- SHERWIN-WHITE, A. N. (1964), "Why Were Christians Persecuted? An Amend", *P&P* 27, 23-27.
- SHEWRING, W. H. (1929), "Prose Rhythm in the *Passio S. Perpetuae*", *JThS* 30, 56-57.
- SHOEMAKER, S. J. (2008), "Early Christian Apocryphal Literature", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 521-548.
- SIGISMUND-NIELSEN, H. (2012), "Vibia Perpetua – An Indecent Woman", en J. N. Bremmer y M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 103-117.
- SKINNER, M. B. (1993), "*Ego mulier*: The Construction of Male Sexuality in Catullus", *Helios* 20, 107-130.
- SMITH, J. Z. (1985), "What a Difference a Difference Makes", en J. Neusner y E. S. Frerichs (eds.), *To See ourselves as Other See Us. Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*, Chicago, 3-48.
- SMITH, L. B. (1997), *Fools, Martyrs, Traitors. The Story of Martyrdom in the Western World*, Evanston (Illinois).
- SÖDER, R. (1932), *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart.
- SOLEVAG, A. R. (2013), *Birthing Salvation: Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse*, Leiden.
- SOWERS, B. (2015), "*Pudor et Dedecus*. Rhetoric of Honor and Shame in Perpetua's Passion", *JECS* 23.3, 363-388.
- STARK, R. (1996), *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton (Nueva Jersey).
- (1997), *The Rise of Christianity: How the Obscure, Marginal, Jesus Movement Became the Dominant Religious Force in the Western World*, Princeton (Nueva Jersey).
- STE. CROIX, G. E. M. (1963), "Why Were Christians Persecuted", *P&P* 26, 6-38.

- (1964), "Why Were Christians Persecuted? A Rejoinder", *P&P* 27, 28-33.
- STEGEMANN, E. W. Y STEGEMANN, W. (2001, [ed. or. 1995]), *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella.
- STEVENSON, E. (1878), "Scoperta delta basilica di santa Sinforosa e dei suoi sette figli al nono miglio della via Tiburtina", *Studi in Italia*, Roma, 1-92.
- STICHELE, C. V. y PENNER, T. (2009), *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla*, Londres.
- STRAW, C. (2002), "A Very Special Death: Christian Martyrdom in its Classical Context", en M. Cormack (ed.), *Sacrificing the Self. Perspectives of Martyrdom and Religion*, Nueva York, 39-57.
- STREETE, G. P. C. (2009), *Redeemed Bodies: Women Martyrs in Early Christianity*, Louisville (Kentucky).
- STRONG, J. D. (2015), "Candida: An Ante-Nicene Martyr in Persia", *J ECS* 23.3, 389-415.
- SWANCUTT, D. (2003), "The Disease of Effemination: The Charge of Effeminacy and the Verdict of God (Romans 1:18-26)", en S. D. Moore y J. C. Anderson, *New Testament Masculinities*, Atlanta, 193-234.
- TABBERNEE, W. (1997), *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon (Georgia), 1997.
- (2007), *Fake Prophecy and Polluted Sacraments. Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden y Boston.
- (2008), "Epigraphy", en "From patristics to early Christian Studies", en S. A. Harvey y D. G. Hunter (eds.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford, 120-139.
- TESTARD, M. (1981), *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, Paris.
- THOMAS, C. M. (1998), "Stories without Texts and without Authors: The Problem of Fluidity in Ancient Novelistic Texts and Early Christian Literature", en Hock, R. *et alii* (eds.), *New Perspectives on Ancient Fiction and the New Testament*, Atlanta, 273-291.
- THOMPSON, J. W. (1912), "The Alleged Persecution of the Christians at Lyons", *American Journal of Theology* 16, 360-384.
- THOMPSON, L. L. (2002), "The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games", *JR* 82.1, 27-52.
- THRAEDE, K. (1972), "Frau", en *RLAC* 8, 197-269.
- THURSTON, B. B. (1989), *The Widows: A Women's Ministry in the Early Church*, Minneapolis (Minnesota).

- TILLEMONT, L. S. L. (1702), *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, vol. 5, París.
- TILLEY, M. A. (1991), "One Woman's Body: Repression and Expression in the *Passio Perpetuae*", en P. C. Phan (ed.), *Ethnicity, Nationality and Religious Experience*, Nueva York, 57-72.
- (1995), "The Passion of Perpetua and Felicity", en E. Schüssler-Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures. A Feminist Commentary*, vol. 2, Londres, 829-858.
- (1996), *Donatist Martyr Stories in Roman North Africa*, Liverpool.
- (2000), "The Passion of Saints Perpetua and Felicity", en R. Valantasis (ed.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton (Nueva Jersey), 387-397.
- TORJESEN, K. J. (1996, [ed. or. 1993]), *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.
- TORRES, J. (1995), "El tópico de las *molestiae nuptiarum* en la literatura cristiana antigua", en VV. AA., *Studia Ephemeridis Augustinianum 50, XXIII Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, La Narrativa cristiana antica. Codici narrativi, Strutture formali, Schemi retorici*, Roma, 101-115.
- (2005), "El protagonismo de las primeras mártires cristianas", en I. Gómez-Acebo, *La mujer en los orígenes del cristianismo*, Bilbao, 171-209.
- (2013), "Misoginia en la literatura patristica: Hacia una sistematización tipológica del ideal femenino", en J. J. Pomer, J. Redondo & R. Torné (eds.), *Misoginia, religió i pensament a la literatura del món antic i la seua recepció*, Amsterdam, 2013, 243-271.
- TRITES, A. A. (1973), "Μάρτυς and Martyrdom in the Apocalypse: A Semantic Study", *NT* 15.1, 72-80.
- TURCAN, M. (1990), "Etre femme selon Tertullien", *Via Latina*, 15-21.
- UDEN, J. (2009), "The Elegiac *Puella* as Virgin Martyr", *TPhS* 139, 207-222.
- USENER, H. (1881), *Index scholarum quae summis auspiciis regis augustissimi Guilelmi, Imperatoris Germaniae in Universitate Fridericia Guilelmia Rhenana per menses aestivos anni MDCCCLXXXI a die XX mensis apriles publice privatimque*, Bonn.
- VALERIO, A. (1981), "Le figure femminile negli Atti dei martiri del II secolo", *Rassegna di Teologia* 22, 28-44.
- (1990), *Cristianesimo al Femminile. Donne protagonist nella Storia delle Chiese*, Nápoles.
- VAN BEEK, C. I. M. I. (1936), *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, Nimega, 1936.
- VAN HENTEN, J. W. y AVEMARIE, F. (2002), *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, Londres.

- VAN HENTEN, J.W. (2002), "Martyrdom and Persecution Revisited: The Case of 4 Maccabees", en W. Ameling (dir.), *Märtyrer und Märtyrerakten*, Stuttgart, 59-76.
- (2012), "The *Passio Perpetuae* and Jewish Martyrdom: The Motif of Motherly Love", en J. N. Bremmer y M. Formisano, *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford, 118-133.
- VATIN, C. (1970), *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, París.
- VEYNE, P. (1997, [ed. or. 1987]), *The Roman Empire*, Cambridge.
- VICIANO, A. (2006), "El papel de la mujer en la teología de Cipriano de Cartago", *Antigüedad y Cristianismo* 23, 569-580.
- (2007), *Cristianismo primitivo y su inculturación en el Imperio Romano*, Murcia, 2007.
- VIDAL-NAQUET, P. (1981), "Slavery and the Rule of Women in Tradition, Myth and Utopia", en R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge, 187-200.
- VINSON, M. (1994), "Gregory Nacianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Maccabean Martyrs", *Byzantion* 64, 166-192.
- VIVES, J. (1944), "Veracidad histórica de Prudencio", *Analecta Sacra Tarraconensia* 17, 199-204.
- (1969, [1º ed. 1946]), *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona. 1946).
- VOGT, K. (1985), "Becoming male: One Aspect of an Early Christian Anthropology", en E. Schüssler-Fiorenza y M. Collins, *Women: Invisible in Church and Society*, Edimburgo.
- VORSTER, J. N. (2006), "Construction of the Culture through the Construction of Person: The Construction of Thecla in the *Acts of Thecla*", en *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, Londres y Nueva York, 98-117.
- WALZER, R. (1949), *Galen on Jews and Christians*, Oxford.
- WEINRICH, W. C. (1981), *Spirit and Martyrdom: A Study of the Work of the Holy Spirit in Contexts of Persecution and Martyrdom in the New Testament and the Early Christian Literature*, Washington.
- WIEDEMANN, T. (1998), *Emperors and Gladiators*, Londres.
- WIJNGAARDS, J. (2002), *Women Deacons in the Early Church. Historical Texts and Contemporary Debates*, Nueva York.
- WILKEN, R. L. (1984), *Christians as the Romans Saw Them*, New Haven y Londres.
- WILSON-KASTNER, P. (1979), "Macrina: Virgin and Teacher", *Andrews University Seminary Studies* 17, 105-117.

WIRE, A. C. (1990), *Corinthian Women prophets. A Reconstruction though Paul's Rethoric*, Minneapolis (Minnesota).

YOKARINIS, C. (2002), "A Patristic Basis for a Theological Anthropology of Women in Their Distinctive Humanity", *Anglican Theological Review* 84.3, 585-608.

YOUNG, R. D. (2001), *In Procession Before the World: Martyrdom as Public Liturgy in Early Christianity*, Michigan.