

Mujeres, carisma y castidad en el cristianismo primitivo

M.^a JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA
Universidad de Salamanca

RESUMEN.—Este artículo trata de explicar el papel que desempeñó en el cristianismo primitivo la castidad de las mujeres cristianas como acto, en principio, liberador y emancipador para la misma. Al mismo tiempo, la castidad así vivida se erigía como ataque directo a los objetivos clásicos de la ciudad antigua. Sin embargo, al organizarse la Iglesia ortodoxa las funciones de las mujeres quedarán sometidas a la de los hombres, con lo que se consiguió de forma sutil pero contundente el silencio de las mujeres en la Iglesia.

SUMMARY.—This paper treats to explain the role that the christian women's chastity performed in the early Christianity like emancipator action in a principle. In the same way, the chastity raised as a straight attack to the classical objectives of the ancient society. However the constitution of the orthodox Church supposed that the women's functions would remain subjected to those of the man. The result was the women's silence in the Church finely but permanently.

El título de este trabajo pretende resumir en tres elementos uno de los fenómenos más importantes y más insistentemente resaltado por los autores cristianos, como es el de la configuración de un modelo de mujer cristiana, altamente valorado por su libre opción a mantener una abstinencia sexual más o menos perpetua, ya sea en la versión de la continencia o de la virginidad, como gradación superior en la valoración de la naturaleza de la sexualidad, de la relación hombre-mujer y, en definitiva, del concepto que el cristianismo tiene del cuerpo. Estos conceptos afectan tanto a hombres como a mujeres, pero de manera desigual, ya que para el pensamiento antiguo, incluido el cristianismo, la desigualdad entre los sexos era el punto

de partida para la elaboración de todo un discurso teórico y doctrinal sobre el rol que la mujer debía desempeñar en la familia y en la sociedad.

Una de las advertencias que hay que hacer es que la documentación que poseemos es casi exclusivamente escrita por hombres, y, por ello, partimos de una gran mediatización a la hora de valorar y verificar lo que las mujeres cristianas han podido representar en las comunidades cristianas en su práctica efectiva. Además, las fuentes literarias proyectan una serie de categorías ideológicas que tienen su valor en el universo de lo simbólico y de lo imaginario, pero que no se adecúan con la realidad concreta, presentando por ello un corte, una tensión entre ambos ¹. De esta forma, los materiales que utilizaremos sólo permitirán una aproximación indirecta, marginal, fragmentaria y sesgada de la cuestión que queremos analizar sobre los modos y las formas con que la mujer cristiana afrontaba su papel y representación en las comunidades cristianas, después de su conversión y rechazo de la sexualidad en un contexto histórico concreto como era el del cristianismo de los primeros siglos. Sin embargo, la ausencia de voces femeninas en la mayor parte de la documentación que poseemos, no necesariamente implica, como veremos, el silencio absoluto de las mujeres en el Cristianismo de los primeros siglos ².

En líneas generales, la conversión al cristianismo a través de la fé significó para la mujer una confirmación de su igualdad con el hombre y de una idéntica dignidad. En este sentido la mujer cristiana toma conciencia de sí misma y de su capacidad para poder salir del marco impuesto por los valores culturales y sociales de ser esposa y madre, sometida exclusivamente a los deseos del marido y del padre ³. Por todo ello, la abstinencia sexual y la consiguiente renuncia al matrimonio y a la maternidad tiene para la mujer una dimensión que va más allá de la consideración de la virginidad como modelo de vida a seguir. Expresa mucho más, expresa la posibilidad de disponer libremente de su cuerpo, y de elegir una forma de vida al margen de los patrones socio-culturales que el paganismo le ofrecía como algo obligatorio.

Ahora bien, para entender el desprecio y la valoración negativa que el cristianismo desarrolló sobre la sexualidad, es imprescindible resaltar su visión del cuerpo humano, causa de su discurso moral sobre la virginidad y el ascetismo como modelo de vida para la cristiana. La tradición filosófi-

¹ E. SCHÜSSLER FIORENZA, «World, Spirit, and Power. Women in Early Christian Communities» en *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, R. RUETHER-E. MCLAUGHLIN (eds.), New York, 1979, p. 29-70 ; *id.*, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, 1986, p. 85; 310.

² V. BURRUS, «Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts». *Studies in Women and Religion*, 23, New York, 1987, p. 109. En este trabajo la autora defiende la idea de una autoría femenina de las Actas Apócrifas.

³ CL. MAZZUCCO, *E fui fatta maschio. La donna nel Cristianesimo primitivo*, Firenze, 1989, p. 7.

ca pagana había desarrollado una concepción cuyo objetivo fundamental era conseguir una simbiosis entre el alma y el cuerpo, de forma que el cuerpo ocupaba un puesto digno y legítimo en ese horizonte que unía al hombre con los dioses por un lado, y a los animales por otro ⁴. De esta manera, la imagen del cuerpo podía estar rodeada de una sensualidad y sexualidad consideradas como respuestas naturales a estímulos diversos. Sin embargo, este discurso teórico fue asumiendo una serie de matizaciones con el objetivo de limitar la capacidad de actuación libre de las mujeres en este campo de la sensualidad y de la sexualidad, configurándose así dos modelos de comportamientos, basados en la relación de géneros. Ahora bien, la transgresión de estas normas no implicaba ninguna consecuencia negativa en la integridad física del cuerpo, ya que todavía éste no había asumido las categorías simbólicas que tendrá en el pensamiento cristiano ⁵.

A pesar de esa simbiosis que, según el pensamiento pagano, se producía entre el cuerpo, materia eterna, y alma; el cuerpo debía ser instruido y gobernado por el alma, pero de ninguna manera podía ser cambiado. En ese proceso de *paideia* del alma sobre el cuerpo, los filósofos paganos defendían una forma de vida austera para los hombres, en la que podía estar representada la continencia sexual como instrumento para combatir el riesgo de que el cuerpo pudiera quedar esclavizado por el universo de los deseos y placeres ⁶.

En el caso del cristianismo el cuerpo está separado del alma y habita en él como si estuviese en un espacio oscuro y sucio, al que hay que limpiar continuamente para no contaminarse. De ahí que la renuncia a la sexualidad y a la maternidad llegaba a ser una elección decisiva para poder conservar una virginidad inmaculada, situación que implicaba además la privación de comer carne, beber vino y de todo aquello que se relacionara con la oralidad ⁷. Clemente de Alejandría decía que *la continencia para nosotros (los cristianos) quiere decir que no hay deseos, no porque uno ante el deseo se domine, sino porque se hace dominador del (acto) de desear* (Strom., 3, 7, 57). De esta manera, se podía llegar al objetivo más importante del pensamiento cristiano sobre el cuerpo, que fue no sólo su dominación sino

⁴ P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, 1988, p. 22.

⁵ G. SISSA, «Una virginité sans hymen : le corps féminin en Grèce ancienne», *Annales ESC* 39, 1984, p. 1132 ss. Estas ideas tienen su explicación en el sentido de que el cuerpo es visionado como una categoría histórica poseída por lo imaginario y que tiene diversas manifestaciones según las funciones y formas que asuma en un contexto cultural concreto. Cfr. J.P. VERNANT, «Cuerpo oscuro, cuerpo resplandeciente» en *Historia del cuerpo humano* vol. I, Madrid, 1990, p. 20; P. BROWN, *op. cit.*, p. 24.

⁶ Plut., *Praec. coniug.*, 33.142E, es un claro representante de estas ideas; Clem. Alex., *Stromt.*, 3, 7, 57, resume de forma expresiva la visión que los filósofos paganos tenían del cuerpo.

⁷ A. GUIDUCCI, *Perdute nella storia*, Firenze, 1989, p. 109; E. CLARK, *The Life of Melania Younger*, New York-Toronto, 1984, p. 163.

su transformación, acción que no se contemplaba en el pensamiento pagano y que tiene su explicación en la visión del cuerpo como enemigo por parte de los autores cristianos.

La abstinencia sexual, entendida en un sentido amplio como supresión del cuerpo y de la oralidad, es el medio por el que los cristianos lograban cambiar su cuerpo, para que dejara de ser su enemigo. Esta transformación conllevaba, como lúcidamente apunta P. Brown ⁸, una ruptura con la disciplina y necesidades impuestas por la ciudad antigua, como la reproducción de los hijos en el seno del matrimonio. Es, pues, en este contexto en el que la abstinencia sexual representa una alternativa no sólo a unas prácticas morales, sino fundamentalmente a un orden social y familiar que hasta entonces no había sido cuestionado a ningún nivel.

En las comunidades cristianas las relaciones individuales y familiares tradicionales serán sustituidas por relaciones recíprocas entre compañeros, considerados *hermanos* y *hermanas* en Cristo, de forma que se generan unas relaciones familiares nuevas, más amplias, cuya célula básica es la misma comunidad ⁹, y donde las relaciones humanas se hacen más igualitarias entre los sexos y entre los distintos sectores sociales, sean libres o esclavos; quedando subsumidas las relaciones de dependencia de género y de clases en una condición colectiva en la que todos se sienten y son *siervos* o *siervas* de Dios y *esclavos* o *esclavas* de Cristo. En la literatura cristiana de la primera época se pone de manifiesto que las enseñanzas doctrinales y las prácticas comunitarias recalcan en hombres y mujeres indistintamente, como *hermanos* y *hermanas* de Cristo ¹⁰.

De igual forma se constata la presencia relevante de la mujer no sólo desde el punto de vista cuantitativo sino por la autoridad e influencia que ésta había logrado conseguir en algunas comunidades. En este sentido se puede observar una cierta continuación con el papel que la mujer desempeñaba en los cultos paganos y, sobre todo, en los cultos místicos ¹¹.

Desde el principio, pues, la mujer fue muy sensible al mensaje evangélico, por medio del cual tomaba conciencia de su igualdad con el hombre, de su condición de persona que libremente podía elegir un modelo de vida, al margen de las costumbres paganas que le ofrecían como única alternativa un matrimonio, en la mayoría de los casos, no querido, ni elegido;

⁸ *Op. cit.*, p. 26.

⁹ CL. MAZZUCCO, *op. cit.*, p. 109; R. LANE FOX, *Pagans and Christians*, London, 1986, p. 342 ss.; P. BROWN, *op. cit.*, p. 119 ss.

¹⁰ Clemente Romano, *Epist.*, II a los Corintios; Hipólito, *Coment. a Daniel* I, 22, 3-3; Ta-ciano, *Disc.*, 34,4; 32,3; 32,1; 33,2.

¹¹ ROSS S. KRAEMER, «Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysius», *Harvard Theological Review*, 72, 1979, p. 55-80; SARAH B. POMEROY, *Diosas, rameras, esposas y esclavas*, Madrid, 1987, p. 229-49; SHAYE J.D. COHEN, «Women in the Synagogues of Antiquity», *Conservative Judaism*, 34, 1980, p. 23-29; SHARON K. HEYOB, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, Leiden, 1975.

unas relaciones sexuales no deseadas, pero de obligado cumplimiento; la afrenta del adulterio masculino y del repudio; y, por último, en caso de quedarse viuda, una situación de indigencia y de desprotección social, si no tenía patrimonio familiar. Ante este horizonte de difícil transformación, la abstinencia sexual, la castidad, se le manifestaba como una nueva forma de autonomía en su vida, aunque tuviese que renunciar a los deseos y las necesidades propias de la naturaleza humana ¹².

Las *Actas Apócrifas* configuran una documentación muy expresiva como testimonio fehaciente, al margen de su doctrina no canónica, de la sensibilidad y entusiasmo femenino por la predicación apostólica y la evangelización, hasta el punto de que algunos investigadores piensan que algunas de estas *Actas* fueron escritas por mujeres, que a su vez serían las narradoras de estos relatos de castidad, originados como «historias de mujeres» y presentadas desde el punto de vista de una mujer ¹³. Autores paganos también constatan este mismo fenómeno e incluso atacaban al cristianismo de ser una religión de mujeres e incultos ¹⁴. En todas las *Actas* se produce el abandono por parte de la mujer de su esposo e hijos, después de su conversión, optando por una vida de castidad, que le permitiera acceder a un máximo conocimiento de las enseñanzas evangélicas y le permitirá una plena dedicación al apostolado y a Dios. Este discurso en torno a la castidad que se propagaba en estas obras era bien entendido y tenía gran difusión, porque la castidad era uno de los valores que en la sociedad pagana también se promovía y se admiraba, siendo sus historias perfectamente creíbles para la mente pagana.

Se puede considerar que el papel que desempeña la mujer en estos textos literarios representa la verdadera posición que las mujeres iban asumiendo en las comunidades cristianas de esta época; pero, a su vez, estos materiales permiten verificar de qué modo los hombres cristianos participaban de la tendencia a usar a las mujeres como objetos de simbolización ¹⁵, por medio de una manipulación de imágenes convencionales. Es obvio, que las mujeres ocupaban un puesto destacado en el imaginario cristiano y, como han puesto de manifiesto diversos investigadores, su presencia recor-

¹² A. GUADUCCI, *op. cit.*, p. 26-32; V. BURRUS, *op. cit.*, p. 93, 109, 117; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...* p. 151.

¹³ *A P Tecla* 7; 9; 15; *AP*, 17 (papiro de Hamburgo 2); *AJ* 59.2; *AA* 23.1; *AT* 9; *APe* 3.1; 30.1; 33.1; 34.1. Cfr., V. BURRUS, *op. cit.*, p., 67-80 esta obra presenta un interesante análisis sobre el papel de la mujer en las *Actas* y un intento lúcido y razonado de explicar las historias de castidad que aparecen en ellas como documentos históricos para ser incorporados al estudio del cristianismo primitivo, demostrando que las mujeres forman parte de la historia y herencia de todos los cristianos; S.L. DAVIES, *The Revolts of the Widows. The Social World of the Apocryphal Acts*, Illinois Univ. Press, 1980 sostiene que mujeres vírgenes o viudas fueron las autoras de las *Actas apócrifas*.

¹⁴ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...* p. 245; CL. MAZZUCCO, *op. cit.*, p. 2.

¹⁵ P. BROWN, *op. cit.*, p. 140; S. C. HUMPHREYS, *The Family, Women and Death: Comparative Studies*, London, 1983, p. 33.

daba las relaciones mundanas e impuras de la sociedad pagana ¹⁶, focalizando en su imagen todo lo que de negativo se contenía en la cultura greco-romana. En las *Actas* se observa una clara hostilidad hacia el matrimonio y, sobre todo, hacia el matrimonio de mujeres cristianas con paganos. Estas esposas al rechazar a sus maridos —algunos de ellos ocupaban puestos relevantes en las ciudades—, generan un conflicto no sólo conyugal sino además paterno, ya que su actitud es entendida como un acto de desobediencia a la autoridad del *pater familias*, cuestionando el orden patriarcal greco-romano ¹⁷.

En este sentido es de gran expresividad la figura de Tecla y su actuación representada en las *Actas de Pablo y Tecla*. Pablo es considerado por sus adversarios como un personaje que trastoca y arruina los matrimonios, porque al convertir fundamentalmente a mujeres a la doctrina cristiana, predicándoles la castidad, las aparta de los proyectos matrimoniales o las aleja de los maridos (*A Pa y Tecla* 12; 15). El prometido de la joven Tecla, Tamiris, ataca y denuncia al apóstol ante el gobernador de *Iconium* de predicar en público la virginidad permanente y, por tanto, el rechazo del matrimonio, diciendo: *Este hombre ha introducido una nueva y absurda enseñanza que amenaza la extinción de la raza humana. Denigra el matrimonio: si, aquel matrimonio mismo que puede definirse como el origen, la raíz, la fuente natural de la que surgen los padres, las madres, los hijos y las familias. Por su virtud la ciudad, las aldeas y los cultivos se exhiben. Gracias a él existen la agricultura, la navegación de los mares y todas las artes de este estado; los tribunales de justicia, el ejército, el gobierno, la filosofía, la retórica... Pero, incluso aún más importante, del matrimonio dependen los templos y los santuarios de nuestra tierra, los sacrificios, los ritos, las iniciaciones, las súplicas y los solemnes días del veto de los tribunales* ¹⁸. La importancia de este texto radica en que de forma sintética pero muy lúcida, explica los problemas más importantes de las sociedades antiguas, en este caso de la romana, en torno a la reproducción de la especie humana, dado el altísimo índice de mortalidad y la baja esperanza de vida ¹⁹; pero, además, esta problemática básica le sirve para defender la presión que el Estado, como máximo responsable de la sociedad, debe ejercer sobre las mujeres de los sectores dominantes para que sus cuerpos sean usados con fines reproductivos

¹⁶ R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire*, New Haven, 1984, p. 39-40; *id.*, «Woman in Public in the Roman Empire», *Historia*, 29, 1981, p. 208-18.

¹⁷ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memory of Her...*, p. 265; W. SCHÄFKE, «Fruhchristlicher Widerstand», *ANRW* II, 23, 1, Berlin-New York, 1979, 460-723; V. BURRUS, *op. cit.*, p. 59 ss.

¹⁸ *Vita Theclae*, 76 en G. DAGRON, *Vie et miracles de Saint Thècle*, texto griego, traducc. y comentario, *Subsidia Hagiographica* 62, Bruselas, 1978, p. 190-92.

¹⁹ KEITH HOPKINS, «On the Probable Age Structure of the Roman Population» en *Population Studies*, 20, 1966, p. 245-64; B.W. FRIER, «Roman Life Expectancy: Ulpian's Evidence, H.S.» in *Cl.Ph.*, 86, 1982, p. 213-51; B. RAWSON, «The Roman Family» en *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, New York, 1986, p. 9-10; E. PATLAGEAN, «Sur la limitation de la fécondité dans la haute-époque byzantine», *Annales ESC*, 1969, p. 1353-69.

y en aras a participar en el proyecto colectivo impuesto por la propia sociedad romana. En este contexto la mujer será mera espectadora y posteriormente sufridora, recayendo sobre ella la responsabilidad fundamental de la continuidad y de la cohesión de la organización social, materializada en el matrimonio, la reproducción y el cuidado de los hijos.

La castidad predicada por el apóstol Pablo a Tecla y que ella eligió libremente²⁰, se manifestaba como un ataque directo contra los objetivos básicos de la organización de la ciudad antigua, que se resumían en la reproducción de nuevos ciudadanos, lógicamente a través de sus mujeres. Pero además, en un contexto socio-cultural en el que la mujer está destinada normalmente al esposo elegido por su padre, según un derecho familiar completamente discriminatorio para las romanas, la abstinencia sexual permanente, que predicaba el cristianismo como la condición más perfecta del cuerpo humano y el más cercano a la divinidad de Jesucristo, se le manifestaba a la mujer, aspecto antes ya expresado, como una situación a la que llegaba por una decisión autónoma sobre su persona y por la que rescataba a su cuerpo de una posible sexualidad no deseada²¹. En este acto de elegir la mujer se convertía en el universo cristiano en igual al hombre, desde el momento que la doctrina cristiana le permitía disponer de su cuerpo según sus creencias religiosas. A pesar de ello, este modelo de vida de castidad y de ascetismo le privaba de todos los actos y deseos sensoriales que el mismo cuerpo demandaba, y, por ello, como el propio apóstol advertía, había que evitar los peligros de la *porneia*, derivada de una frustración sexual por acogerse a una vida de castidad sin haber recibido el don divino, por medio del cual sus cuerpos se convertían en el *templo de Dios*²². En esos casos era mejor que los impulsos y deseos sensuales y sexuales se recondujeran en el seno del matrimonio donde podían asumir una función social benefactora²³.

La preocupación de las *Actas apócrifas* por la vocación cristiana y por la castidad, la de las mujeres, es casi obsesiva; aunque no todas son de un

²⁰ Esta elección libre que llevan a cabo las vírgenes cristianas las separa radicalmente de las vírgenes paganas. En el paganismo las vírgenes vestales de Roma, al igual que las sacerdotisas y vírgenes de la Grecia clásica son reclutadas oficialmente por la ciudad y, en este sentido, desarrollan un papel comunitario y cívico fundamental, pero no representaban simbólicamente la naturaleza humana al nivel más elevado; cfr., P. BROWN, *op. cit.*, p. 7; R. LANE FOX, *op. cit.*, 347 ss.; M. BEARD, «The Sexual Status of the Vestal Virgins», *J.R.S.*, 70, 1980, p. 12-27; G. SISSA, *Le Corps Virginal*, J. Urin, Paris, 1987.

²¹ Cfr. M.J. HIDALGO DE LA VEGA, «Usos sexuales y amorosos de las mujeres en el Imperio Romano: ¿Imagen o realidad?», *III Encuentro-Coloquio de ARYS: Sexo, muerte y religión (Jarandilla, 1991)* (en prensa).

²² Así se expresa el autor de las *Actas de Pablo y Tecla* 4, al decir: «Felices aquellos que han mantenido pura la carne, porque llegarán a ser el templo de Dios.... Felices los castos porque Dios hablará a ellos».

²³ A. ROUSSELLE, *Porneia. De la matrise du corps à la privation sensorielle*, Paris, 1983; P. BROWN, *op. cit.*, pp. 32-51.

carácter tan rigorista, incluso encratista, como las *Actas de Tomás*. Algunas están abiertas a interpretaciones diversas que podían ser elaboradas de generación en generación²⁴. En las *Actas de Pablo y Tecla*, que pueden servirnos de modelo para nuestro estudio, se observa que las relaciones entre los sexos tenían una importancia fundamental. La joven Tecla, prometida por su padre a Tamiris, estaba en su casa en *Iconium* y al ver por la ventana que muchas mujeres acudían a la casa vecina para escuchar y ver al apóstol, anhelaba poder ser también ella digna de estar en presencia de Pablo (*A P Tecla 7*). El apóstol estaba en el jardín hablando sobre la virginidad y la resurrección, cuando Tecla dejó su casa para unirse a los seguidores de Pablo, no abandonándole nunca y ayudándole en su misión evangélica. Se vistió de hombre y se cortó el pelo para poder viajar con él y evitar los reproches y críticas por esta acción, verdaderamente inconcebible en el mundo pagano (*A P Tecla 40*). Lo siguió hasta la cárcel, cuando fue encarcelado, y su relación con él cada vez era más intensa, hasta el punto de que sus propios padres atribuían el comportamiento de su hija a un dominio sexual debido a encantamientos mágicos realizados por el apóstol y por los cuales fue denunciado al gobernador y llevado a prisión²⁵, y por los que, como, se dice en un pasaje, *ha corrompido a todas nuestras mujeres* (*A P Tecla 75*).

Tecla en su constante peregrinación se ve expuesta a diversos peligros. En Antioquía fue acosada sexualmente por el noble Alejandro, sacerdote del culto imperial, al que rechaza y zarandea con tal ímpetu que tiró de su cabeza la corona dorada, suceso que provocó un escándalo²⁶. Por ello, la joven virgen es presentada ante los antioqueños como *destructora de los valores sagrados* (*A P Tecla 16-18*), e incluso de la autoridad imperial, representada en esa corona como expresión de la imagen imperial, echando sobre sí toda la hostilidad de esta ciudad. Pero para el pensamiento cristiano todo riesgo y sufrimiento por los que tienen que pasar los conversos son incluso la mejor prueba y significación del poder de Jesucristo²⁷.

En otra ocasión, Tecla es llevada al anfiteatro de la ciudad para ser devorada por las fieras. La joven es salvada milagrosamente de los ataques de un oso y de un león por una leona, que, malherida en la lucha también muere. A continuación Tecla, después de rezar a Dios, se introdujo en una pileta con agua llena de focas, que estaba en el ruedo del anfiteatro, y exclamó: *Ahora es el tiempo preciso para bautizarme a mí misma*, y añade es-

²⁴ Y. TISSOT, «Encratisme et Actes Apocryphes» en *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, F. BOVON (ed.), Genève, 1981, p. 108-19.

²⁵ G. POUPON, «L'acusation de magie dans les Actes Apocryphes» en *Les Actes....*, pp. 71-93; P. BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge, 1978, pp. 24 ss.

²⁶ S.R.F. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 170 n. 1.

²⁷ P. BROWN, *op. cit.*, p. 144.

tas palabras: *En el nombre de Jesucristo, yo me bautizo en este último día* (*A P Tecla* 34), al mismo tiempo una nube de fuego la rodea de manera que nadie pudiera tocarla ni verla desnuda. En este pasaje hay que destacar algunas cuestiones importantes para nuestro análisis. Por un lado, hay que entender la importancia del bautismo como protección suprema de cara a las tentaciones y dudas que el cristiano podía sufrir durante la práctica del terrible martirio²⁸; por ello, todo cristiano que iba a ser martirizado pedía el bautismo de forma inminente, para poder soportar heroicamente las torturas antes de la muerte. Sin embargo, lo que más nos interesa destacar aquí, es la iniciativa de Tecla de conferirse a sí misma el bautismo, acto que estará reservado exclusivamente a los hombres en el seno de las comunidades cristianas ortodoxas, quedando prohibida esta función a las mujeres, incluidas las diaconisas²⁹. Estos materiales, considerados no canónicos, expresan unos contenidos y prácticas doctrinales más participativas e igualitarias para las mujeres cristianas, pudiendo desempeñar, según su proyecto doctrinal, las funciones de bautizar y evangelizar, acciones que en toda su magnitud desempeña Tecla y que la ortodoxia cristiana reservará a los hombres en exclusiva.

La función evangelizadora de Tecla se verifica en un pasaje de las *Actas* en el que la joven, después de haber sido liberada por el gobernador de Antioquía, que queda maravillado por sus repetidas salvaciones milagrosas, durante ocho días permanece en casa de la reina Trifena y durante ese tiempo enseña el mundo de Dios a ella y a los siervos de la casa y todos se convirtieron a la fe cristiana (*A P Tecla* 39). Incluso posteriormente Pablo le insta a que regrese a *Iconium* y enseñe la doctrina de Dios; ella obedeció al apóstol y convirtió a muchos ciudadanos de *Iconium* y Seleucia por medio de su palabra divina (*A P Tecla* 39-42).

Estos mismos planteamientos se constatan en movimientos cristianos que van quedando marginados de la Iglesia oficial y serán considerados hereáticos, no sólo por su rigorismo y diferencia doctrinal, sino además por el papel activo e independiente que las mujeres tenían en estas sectas, ocupando y desempeñando los mismos puestos y funciones que los hombres. Nos referimos a las sectas gnósticas, a los valentinianos, al montanismo y a los marcionitas fundamentalmente³⁰.

Una característica relevante entre algunas mujeres cristianas fue el carisma profético, don concedido por el Espíritu Santo tanto a hombres como a mujeres, según la expresión de Pablo al decir: *Todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta su cabeza. Más toda mujer que ora*

²⁸ *A P Tecla* 25, cfr. P. BROWN, *op. cit.*, p. 144.

²⁹ E. A. CLARK, *Women in the Early Church*, Wilmington, Delaware, 1983, pp. 172 ss.; M. GUERRA GÓMEZ, *El sacerdocio femenino*, Toledo, 1987, p. 420-40.

³⁰ A. GUIDUCCI, *op. cit.*, pp. 63 ss.; CL. MAZZUCCO, *op. cit.*, pp. 75-80; R. LANE FOX, *op. cit.*, pp. 439 ss.; 352 ss.; 388.

o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta su cabeza; pues es una misma cosa con la mujer rapada (Corint., I 11,4-5). El profetismo fue el carisma más importante después del hecho de ser apóstol y, por tanto, un vehículo fundamental para conseguir conversiones. Desde los tiempos apostólicos mujeres profetisas acompañaban a los apóstoles y desarrollaban un papel muy útil y eficaz en la propagación de la doctrina evangélica y en las conversiones de mujeres paganas³¹. Su profetismo les acarrecaba una gran autoridad sobre sus oyentes que eran testigos del éxtasis, durante el que lanzaban las profecías más diversas teñidas casi siempre de un tono apocalíptico, y en este sentido presentaba una concurrencia con la autoridad del obispo en aquellas comunidades, en las que ya hubiese cristalizado el poder del mismo.

En el caso de nuestra Tecla su carisma se pone de manifiesto en varias escenas. En un pasaje se describe la detención de la joven en *Iconium* y su condena a ser quemada viva. Tecla es conducida desnuda ante la presencia del gobernador; éste llora y se maravilla del poder y carisma emanado por ella (*A P Tecla* 22). A continuación hizo la señal de la cruz y se lanzó a las llamas, pero el fuego no la tocó siquiera, pues Dios compadeciéndose de ella, provocó una terrible tormenta, que logró apagar el fuego y salvar a Tecla³². Después de este rescate milagroso, la joven virgen encuentra a Pablo y le pide el bautismo, pero éste le dice que debe ser paciente y esperar un tiempo:

Posteriormente en Antioquía Tecla será de nuevo salvada milagrosamente de ser devorada por las fieras. En esta ocasión, toda la ciudad, pero, sobre todo, sus mujeres, estaban conmocionadas por los actos milagrosos producidos en torno a la joven. Las mujeres se sintieron atraídas por el carisma que emanaba de la joven, que públicamente se consideraba como sierva del Dios viviente y es por ello, por lo que las fieras no se atrevieron a tocarla (*A P Tecla* 36). El gobernador libera a la sierva de Dios y las mujeres antioqueñas al unísono elevaron súplicas a Dios diciendo: *El Dios que ha salvado a Tecla es uno* (*A P Tecla* 38).

Los elementos que se resumen en el título del trabajo y que se representan en la vida de Tecla contribuirán a proyectarla como modelo de santa cristiana, a pesar de su dudosa historicidad y quizás precisamente debido a ello, ya que su leyenda resumía, mejor que ninguna otra, *la idea de la integridad humana aprisionada en el mundo, una integridad que aunque está en el mundo no es de este mundo...y siempre decidida a evitar el único*

³¹ CL. MAZZUCCO, *op. cit.*, pp. 71 ss.; E. SCHÜSSLER, *In Memory of Her...*, pp. 297-99; M. GUERRA GÓMEZ, *op. cit.*, pp. 411 ss.

³² La salvación milagrosa de Tecla en este pasaje es muy semejante a la de Cariclea, que gracias a la piedra pantarba es salvada de ser quemada viva (*Etiop.*, VIII, 6-9); cfr. M.J. HIDALGO DE LA VEGA, «La función de los milagros en el Imperio Romano», *Homenaje al Prof. Abilio Barbero*, S. XXI (en prensa); *Id.*, «Los misterios y la magia en *Las Etiópicas* de Heliodoro», *Studia Historica. Historia Antigua*, VI, 1988, 180.

destino peor que la muerte: la anulación de la propia identidad, como lúcidamente ha expresado N. Frye³³.

La leyenda de esta *imaginaria virgen inviolada*³⁴ se extenderá rápidamente y la figura de Tecla, al igual que la de otras santas cristianas, como las montanistas Perpetua, Blandina, etc., configurarán un modelo de entender la castidad cristiana, en el que se relaciona el heroísmo con una forma específica de entender la abstinencia sexual como utilización libre del propio cuerpo, fenómeno que se añadirá al ya complejo y diverso discurso teórico en torno a este punto. En este sentido, la virginidad de Tecla, como la de otras figuras femeninas de las que tenemos constancia en otras *Actas apócrifas*, en las *Actas de los mártires* y en otros textos de autores cristianos, alcanzaba una dimensión realmente extraordinaria y se erigía además en símbolo de una identidad individual asentada en el cuerpo y expresada por la integridad física preservada desde el nacimiento³⁵.

El culto de esta heroína legendaria, convertida en virgen santa, se desarrollará durante el siglo IV en Seleucia, en el santuario que llevaba su nombre, sobre la costa meridional de Turquía, y al que acudían mujeres de origen diverso para consultar a la santa sobre cuestiones de todo tipo, siendo objeto de súplicas mundanas y religiosas³⁶. Así Tecla, de modelo de pureza total y de anhelos sublimes a imitar por todas las mujeres cristianas, pudo representar ideas muy diversas, que recogían las distintas aspiraciones de las mujeres que le rendían culto, y además solucionaba milagrosamente los problemas que le consultaban. Esta Tecla de la versión escrita por un sacerdote del mismo santuario a mitad del siglo V d.C.³⁷, era más cotidiana y humana que la etérea y sublime de las *Actas*, hasta el punto de que ayudaba a las mujeres, engañadas por sus maridos, facilitándoles el jabón del santuario, para que lo usaran como filtro amoroso³⁸; o bien acogía a las mujeres que, como Dionisia, habían renunciado a sus maridos e hijos, y acudían al santuario a pedirle consejos sobre su actuación. La joven mártir pasó toda la noche con Dionisia, teniéndola en sus brazos³⁹.

Al igual que Tecla, otras mujeres de las *Actas* abandonan a sus maridos e hijos, después de su conversión a la fé cristiana y en algunos casos inten-

³³ *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1976, p. 86.

³⁴ M. AUBINEAU, «Le Panégyrique de Thècle attribué à Jean Chrysostome: la fin retrouvée d'un texte mutilé», *Analecta Bollandiana*, 93, 1975, pp. 359-62; C. NAUERTH; R. WARNS, *Thekla: Ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst*, Wiesbaden, 1981.

³⁵ P. BROWN, *op. cit.*, pp. 144.

³⁶ G. DAGRON, *op. cit.*, pp. 55-140; P.L. GATIER, «Aspects de la Vie religieuse des femmes dans l'Orient paléochrétien: Ascétisme et monachisme» en *La femme dans le monde Méditerranéen I. Antiquité*, Maison de l'Orient, 1985, p. 167; P. BROWN, *op. cit.*, p. 298.

³⁷ *Vita Theclae*, traducc. y comentario en G. DAGRON, *op. cit.*

³⁸ *Vita Theclae*, 42 en G. DAGRON, *op. cit.*, p. 401; P. BROWN, *op. cit.*, p. 299; P. L. GATIER, *op. cit.*, pp. 166 ss.

³⁹ *Vita Theclae*, 46, 62 en G. DAGRON, *op. cit.*, p. 408.

tan convencer a sus esposos para que acaten también la misma doctrina, como sucede en las *Actas de Juan* (63); en las *de Pedro* (34, 1-2); en las *de Tomás* (89-90); y en las *de Andrés* (35, 1). En las *Actas de Tomás* (11-13) Migdonia renuncia al sexo en su primera noche de matrimonio, a instancia del Señor, que sentándose sobre el lecho bajo la apariencia del apóstol, le ordenó abstenerse de satisfacer los bajos deseos sexuales. Más adelante, su marido Carisio vuelve al lecho conyugal e intenta tener relaciones sexuales con Migdonia, pero ésta comenzó a gritar muy enfadada diciendo: *Tu ya no tienes ningún derecho sobre mí. Mi Señor Jesús, al que estoy unida y está siempre conmigo, es superior a tí* (98). Carisio ofendido y celoso por el rechazo de su esposa le increpa para convencerla y dominarla: *Yo soy Carisio tu esposo desde la niñez; yo soy tu verdadero esposo, al que todo el pueblo honra y reverencia.... Levanta los ojos y mírame, soy superior y más bello que aquel impostor. Yo tengo riqueza y honor, y todos saben que no hay un linaje como el mío* (98). Al no conseguir cambiar la actitud de su esposa, denuncia al apóstol al rey Misdée, amigo suyo. Como se observa, Carisio, humillado por la negativa de Migdonia, reivindica ante ella la autoridad y el dominio que sobre ella le reconoce el derecho matrimonial romano, cuestionado por el comportamiento de la joven, que, antes de ceder a las exigencias de su esposo, *suplica a Dios morir pronto para ir allí donde no hay pobre ni rico, hombre ni mujer, libre o esclavo* (129). A su vez, Migdonia convierte a la fé cristiana y a una vida de

continencia a la reina Tertia, esposa de Misdée, que, después de escuchar las enseñanzas del apóstol Tomás, pide rápidamente el sello bautismal, para que su esposo decline las esperanzas que tenía de su vuelta a él (*ATH.* 152). El rey enfurecido y airado vuelve a encarcelar al apóstol y sufre el martirio definitivo (*ATH.* 82-171).

En las *Actas de Andrés* Maximila, mujer del procónsul Egéates, se convierte al cristianismo, rechaza a su marido y se hace reemplazar por una sierva. El subterfugio es descubierto después de ocho meses y el apóstol es encarcelado. Egéates propone a Maximila soltarlo si ella vuelve a él, pero el apóstol le exhorta a permanecer firme en su castidad, provocando él mismo su propio martirio⁴⁰. Así Maximila, habiendo obtenido el conocimiento de su verdadera naturaleza, elige vivir una vida en castidad absoluta y de espaldas a todo lo mundano, y su figura se convierte en modelo de aquellas mujeres destinadas a recibir la salvación de mano del apóstol.

De igual manera, en las *Actas de Juan*, de contenido gnóstico⁴¹, Druisiana, que se ha acogido a la castidad después de su conversión al cristianismo, es encerrada en una tumba por su marido Andrónico, ante el re-

⁴⁰ Y. TISSOT, «Encratisme et Actes Apocryphes» en *Les Actes...*, p. 115.

⁴¹ F. BOVON, «La Vie des Apôtres. Traditions bibliques et Narrations Apocryphes» en *Les Actes...*, pp. 150-158; Y. TISSOT, *op. cit.*, pp. 110-20; M.J. HIDALGO, «La función de los milagros...» (en prensa).

chazo de ésta a tener relaciones sexuales con él y con la idea de que así abandone sus votos de castidad. Posteriormente será salvada milagrosamente junto con el apóstol Juan; acción milagrosa que consigue la conversión del marido. En otro pasaje es acosada sexualmente por Calímaco, y no soportando esta acción, muere. Calímaco profana la sepultura de la joven con la ayuda de Fortunato, el vigilante, e intenta violar su cuerpo exangüe, acto que es evitado por intervención divina que, de forma milagrosa por medio de una serpiente provoca la muerte del sacrílego, antes de que consuma su nefasta acción, y posteriormente el apóstol resucita a Drusiana milagrosamente, y ella, a su vez, resucita a Fortunato, que al no aceptar la fé en Cristo se verá avocado a una muerte definitiva. Por último, Juan, Andrónico, Calímaco y Drusiana celebraron juntos la eucaristía con gran júbilo ⁴².

A partir del análisis de estos materiales hemos constatado de qué modo los maridos paganos de estas protagonistas cristianas, al ser rechazados por ellas con una actitud firme y autónoma, llenos de ira y celos, optan por la venganza y las denuncian a las autoridades como cristianas. Estos ejemplos que pertenecen al universo literario

reproducen en el imaginario lo que sucedía en el universo real. Justino, contemporáneo de las *Actas*, cuenta el caso de una mujer, que vivía con su marido y ambos llevaban una vida licenciosa. La mujer se hizo cristiana e intentó inútilmente convencer a su marido para que abrazase también la nueva religión y abandonase su vida disoluta, al no conseguirlo, y después de un tiempo largo de espera, durante el cual se sintió fuertemente violentada a todos los niveles, optó por el divorcio, y su marido despechado por esta actitud y, a modo de venganza, la denunció ante los tribunales como cristiana. Al no poder conseguir que se la acusara, se volvió contra un tal Ptolomeo, por haber sido quien le enseñó las enseñanzas de Cristo y lo denunció por llevar el nombre de cristiano; fue conducido ante el tribunal de Urbico que lo sentenció a ser condenado al suplicio, y así murió (*Apol.*, II, 2,1-9) ⁴³.

De forma similar, la mujer del gobernador de Capadocia Claudio Lucio Erminiano, que se convirtió al cristianismo, fue maltratada en primer lugar por su marido, junto con otros compañeros de fé y posteriormente se convirtió (*Ter., Ad. Scap.*, 3,4). Otros prefieren estar casados con prostitutas que con mujeres cristianas (*Ter., Ad nat.*, I,4,12), a las que repudiarían.

En el caso de la montanista Perpetua, el enfrentamiento tendrá lugar con su padre, expresión del *pater familias* pagano, que se opone por todos

⁴² AJ 62-115, cfr. F. NEIRYNCK, «The Miracle Stories in Acts», pp. 183 ss.; E.A. CLARK, *op. cit.*, pp. 78 ss.; A. ROUSSELLE, *op. cit.*; M. ALEXANDRE, «Imágenes de las mujeres en los inicios de la Cristiandad» en *Historia de las mujeres I*, Madrid, 1991, pp. 468-70; M.J. HIDALGO, «La función de los milagros...» (en prensa).

⁴³ *Padres apologistas griegos (s. II)*, Introd., texto griego y trad., DANIEL RUIZ BUENO, BAC, Madrid, 1954, pp. 262-3.

los medios a la decisión que ha tomado su hija y quiere imponerle su autoridad inútilmente, pues la joven Perpetua ya ha tomado conciencia de su libertad al hacerse cristiana y de ninguna forma renunciará a su vida de santidad libremente elegida y que, al mismo tiempo, le proporciona la posibilidad de sustraerse de las prevaricaciones del dominio masculino, sea del esposo, del padre o de ambos ⁴⁴.

De estos ejemplos se verifica que la situación de las cristianas casadas con hombres paganos no debió ser muy llevadera para la mujer, sino más bien arriesgada, dado el contexto socio-cultural en el que se producía. Estas mujeres debían tener una gran capacidad de decisión y una gran firmeza en sus creencias religiosas, como para intentar convertir a sus esposos también ⁴⁵. Esta firmeza, incluso, es puesta de manifiesto por los propios escritores paganos, de forma indirecta y crítica. Porfirio en un pasaje de su *Filosofía de los oráculos*, citado por S. Agustín (*De Civ. Dei* XIX, 23), cuenta que un hombre fue a ver a Apolo para que le aconsejara de qué forma podía actuar con su mujer para que renunciase a la fé cristiana. Apolo le respondió en verso con estas palabras: «*Quizá te sería más fácil escribir en el agua letras impresas o volar por el aire como desplegando tus ligeras plumas que desviar el sentido manchado de tu impía esposa. Déjala, pues, en su ridículo error cantar con voz lúgubre y ficticia a un Dios muerto a quien, condenado por jueces justos, quitó la vida a la fuerza una muerte pública e ignominiosa*».

Los autores cristianos tratan de presentar la vida de castidad permanente como un estado de superioridad con respecto a la situación matrimonial y tratan de convencer a las mujeres de la bondad de esta virginidad, que le proporcionará efectos emancipadores con respecto a la autoridad masculina, sustrayéndola de la esclavitud del matrimonio, de una reproducción forzosa y del cuidado de los hijos y del marido, sin más horizonte que las paredes de su casa. Por ello, instan a las viudas a no casarse de nuevo, para no caer una vez más en una relación de sometimiento al hombre y, en cambio, opten por la virginidad que les ofrece nuevos frutos espirituales (*Tert. Ad ux.*, I,7,2). Cipriano, al dirigirse a las vírgenes, es de idéntica opinión y les dice: *Conservad, vírgenes, conservad lo que empezásteis a ser..... Os está reservado magnífico galardón, el gran premio de la virtud, el mayor don de la castidad. ¿Queréis saber de qué males os libra y qué beneficios os reporta la virtud de la castidad?. Multiplicaré, dice a la mujer Dios, tus congojas y gemidos, y parirás a tus hijos con dolor, te sujetarás a tu marido y él tendrá dominio sobre tí (Gen. 3,16). Vosotras estais libres de esta sentencia, no teneis que temer las congojas y gemidos de las mujeres; ningún temor al parto de los hijos, ni al dominio del marido (De hab. virg.,*

⁴⁴ *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis III y V*, cfr. *Actas de los mártires*. Introd., texto y traducc., D. RUIZ BUENO, BAC, 1968, pp. 419-40; CL. MAZZUCCO, *op. cit.*, pp. 115-39.

⁴⁵ CL. MAZZUCCO, *op. cit.*, p. 39.

22) ⁴⁶. Con palabras parecidas se expresa Novaciano recordándole a las mujeres que la virginidad no está sometida a las normas jurídicas del matrimonio, ni tiene al marido como amo y está libre de cualquier ligamen, no siendo más que libertad sana (*De bono pudicitia* 7,4).

Todo este discurso teórico de los autores cristianos, que a nivel especulativo y conceptual presenta la opción de la castidad como un acto emancipatorio y liberador para la mujer, tiene su justificación y su explicación en el hecho de que la superioridad de esta condición, que hace a las mujeres iguales a los ángeles de Dios (Cipr., *De hab. virg.*, 22), se legitima en relación con la completa dedicación a Dios y con la idea de llegar a ser la esposa de Cristo. Pero ahí termina este acto en principio emancipador, pues dentro de la Iglesia ortodoxa la función de la mujer estará siempre sometida a la de los hombres, será subsidiaria de la de ellos, ya que no se le permitirá evangelizar, ni bautizar ni administrar, en definitiva, los sacramentos. Presentándose así en la actividad y en la función real de las mujeres la mayor contradicción y tensión entre ese discurso teórico y la práctica concreta, que margina a las mujeres. Esta marginación se intenta legitimar doctrinalmente por medio del mito de Eva, las prohibiciones paulinas y la maldición del Génesis: «*Tu deseo se volverá al hombre y dominará sobre tí*» (3, 16); «*Si el hombre es cabeza de la mujer (Cor., I,11,3) no es justo que el resto del cuerpo mande sobre la cabeza*» (Const. Apost., III, 6,1-2). Para todos los cristianos ortodoxos Eva fue la causa de todos los males que acaecen a la humanidad, fue ella la que transgredió las normas y probó del árbol prohibido y, por ello, todas las mujeres son Eva, como expresa el mismo Tertuliano: *Mujer... tú eres Eva, ¿no lo sabes?. Tú eres la puerta del diablo, tú has violado aquel árbol (De cultu foem., I,1,1-2)*. En la Epístola I a los Corintios en un pasaje Pablo dice: *Como en todas las iglesias de los santos, las mujeres en las iglesias callen, pues no les es permitido hablar; antes muestren sujeción, como también la ley lo dice (Gén., 3,16). Que si algo desean aprender, pregunten en casa a sus propios maridos, porque es indecoroso para la mujer hablar en la iglesia (14, 34-36)*. En la Epístola I a Timoteo (2, 11-15) atribuida dudosamente a Pablo, se dice: *La mujer, oyendo en silencio, aprenda con toda sumisión; a la mujer no le consiento enseñar ni arrogarse autoridad sobre el varón, sino que ha de estar tranquila en su casa. Porque Adán fue formado el primero, luego Eva. Y Adán no fue engañado, sino la mujer fue quien, seducida, se hizo culpable de la transgresión; pero podrá salvarse teniendo hijos*. Estos pasajes parecen estar escritos contra los grupos cristianos rivales que en su seno si permitían a las mujeres desempeñar funciones similares a las de los hombres, como eran, bautizar, evangelizar y administrar, en definitiva, los sacramentos.

De esta manera, como explica M. Alexandre ⁴⁷, la jerarquía eclesiásti-

⁴⁶ P.L. GATIER, *op. cit.*, pp. 168 ss.; A. ROUSSELLE, *op. cit.*, p. 170.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 485.

ca, la doméstica y la social se unieron en la lucha contra una participación igualitaria de la mujer en la Iglesia, confinándola a actividades subalternas y sometida a la autoridad masculina, propias de su naturaleza inferior, según el discurso masculino y misógino de los autores cristianos. En definitiva, la Iglesia ortodoxa consiguió de forma más o menos sutil, pero contundente, el silencio de las mujeres y su cabeza cubierta con el velo en señal de sumisión, en la Iglesia ⁴⁸.

⁴⁸ P. LABRIOLLE, «Mulieres in ecclesia taceant. Un aspect de la lutte antimontaniste», *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, 1, 1911, pp. 3-24; 102-22 ; 290-98 ; J. DONALDSON, *Woman. Her position and Influence in Ancient Greece and Rome, and among the Early Christians*, Frankfurt, 1984, pp. 182-84; M. CAVEZ, «La silence des femmes dans l'Eglise (1 Cor., 14, 33b-36)» en *In necessariis unitas*, Melanges à J.L. Leuba. Paris, 1984, pp. 55-68; E. SCHÜESSLER FIORENZA, «Women in the Pre-pauline and Pauline Churches», *Seminary Quartely Revie*, 33, 1978, pp. 160 ss.